This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600094859+

Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte.

Die Zeit Jesu

von

Dr. A. Hausrath,
o. ö. Professor an der Univ. Heidelberg.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1873.

Neutestamentliche Zeitgeschichte

von

Dr. A. Hausrath,
o. ö. Professor an der Univ. Heidelberg.

Erster Theil.

Die Zeit Jesu.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1873.

101. j. 201.

Buchdruckerei von G. Otte in Darmstadt.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Die neuteſtamentliche Zeitgeſchichte erſcheint hier in einer neu durchgeſehenen und vermehrten Ausgabe. Zumal der letzte Abſchnitt hat unter dem Einfluß von Keim's nunmehr vollendetem Werk manchfache Umarbeitung erfahren.

Am Plane des Buchs hat ſich nichts geändert. Es iſt auch jetzt noch ſeine Abſicht, die Geſchichte der Kulturentwicklung in der Zeit Jeſu und der neuteſtamentlichen Schriftſteller zu erzählen, ſoweit dieſelbe auf die Entſtehung des Chriſtenthums von Einfluß war und die Entſtehungsgeſchichte des Chriſtenthums zu berichten, ſo weit dieſe ſich als äußere Geſchichte und nicht bloß als innerlicher religiöſer Prozeß darſtellt.

„Was wir die heilige Geſchichte nennen, ſo hat der Verfaſſer in der Vorrede zur erſten Auflage ſeine Aufgabe beſchrieben, iſt die Darſtellung der höchſten Spitzen eines breiteren geſchichtlichen Lebens. Die des alten Teſtamentes wird von jeher im Zuſammenhang der israelitiſchen Geſchichte abgehandelt. Wenn dagegen erſt Dr. Mth. Schneckenburger den Verſuch gemacht hat, eine zuſammenhängende Darſtellung aller derjenigen geſchichtlichen Zuſtände zu geben, die die

Voraussetzung der neutestamentlichen Geschichte und Literatur bilden, so liegt das an dem disparaten Charakter des Stoffs. Die neutestamentliche Geschichte ist nämlich keineswegs, wie die alttestamentliche, Glied einer einzigen nationalen Entwickelung, sondern sie spielt sich auf verschiedenen Gebieten ab und greift in die verschiedensten Entwickelungen über. Läßt die Zeit Jesu sich noch in die Grenzen der jüdischen Geschichte einschließen, so wird von da ab mit jeder neuen Periode der Rahmen weiter, die Perspective großartiger. Beginnen müssen wir unsere Erzählung mit der Zeit, in der die allgemeinen Verhältnisse sich zu den Configurationen zusammenzogen, welche die Evangelien wiederspiegeln. So sehen wir uns bis in die erste Zeit der Römerherrschaft in Judäa hinaufgewiesen. Unsere Aufgabe wird sein, diese Zeit zu beschreiben, so weit ihr Inhalt mit den großen religiösen Thatsachen des neuen Testaments in mittelbarer oder unmittelbarer Beziehung steht.

Es handelt sich dabei in keiner Weise um den nichtigen Versuch, die Entstehung des Christenthums selbst aus vorübergehenden Zeitverhältnissen herleiten zu wollen. Begünstigende Verhältnisse, ermöglichende Bedingungen, unhaltbare, Katastrophen zudrängende Zustände sind auch sonst wohl gewesen, und ist doch keine neue Religion daraus hervorgegangen, weil dem Chaos der gestaltende schöpferische Geist ausblieb. Das Christenthum ist seinem Wesen nach das Werk Christi, nicht der Verhältnisse. Das persönliche Leben aber, dieser schöpferische Punkt, um den die gährenden Elemente sich ansetzen, der das flüssige Erz gestaltet, das sonst zur Schlacke wird, er ist immer eine unmittelbare That Gottes, die sich nicht weiter erklären und ableiten läßt. Hier ist der Faden zu suchen, durch den die Dinge unmittelbar mit Gott zusammenhängen. Daneben wird doch Niemand verkennen, daß auch diese heilige Geschichte Theil einer Zeitgeschichte gewesen ist. Sie ist nicht phantasmagorisch auf den Hintergrund der wirklichen Geschichte vom Himmel her gespiegelt worden, sondern hat sich als ein wirkliches Stück der wirklichen Geschichte und unter den

lebendigſten Wechſelwirkungen mit den gegebenen Zeitverhältniſſen entwickelt, wenn auch wir uns gewöhnt haben, ſie losgelöſt von ihrem urſprünglichen Zuſammenhang, als einen über alle hiſtoriſchen Begebenheiten, wie über das Leben des damaligen Geſchlechts wegſchreitenden Gang der göttlichen Offenbarung zu betrachten. So erwächſt uns denn die Aufgabe, dieſe neuteſtamentliche Geſchichte wieder einzugliedern in den zeitgeſchichtlichen Zuſammenhang, in dem ſie ſtand, als ſie Gegenwart war; ſie zu betrachten, zwar nicht als Product, wohl aber als Theil eines allgemeineren hiſtoriſchen Proceſſes; ſie darzuſtellen, wie die Mithandelnden ſie erlebten, vermiſcht und verworren mit durchaus profanen Ereigniſſen.

In dieſer Faſſung der Aufgabe nun liegt eine doppelte Beſchränkung. Nicht Alles, was in den zwei Jahrhunderten ſich zutrug, die wir mit dem Namen der neuteſtamentlichen Zeit bezeichnen, kann Gegenſtand unſerer Betrachtung ſein, ſondern nur das, was mit der neuteſtamentlichen Geſchichte in Beziehung ſteht. Auch dieſe aber iſt nicht an und für ſich das Object, das wir beſchreiben, ſondern nur mit ihrer zeitgeſchichtlichen Seite haben wir es zu thun. Daß auch dieſe Seite des Gegenſtands ein Intereſſe beanſpruchen darf, wird Niemand beabreden.

Ein ſolcher Verſuch verhält ſich nun freilich von Haus aus ablehnend gegen die magiſche wie gegen die mythiſche Ableitung des Chriſtenthums. Für die poetiſche Welt der religiöſen Sage iſt innerhalb einer rein hiſtoriſchen Darſtellung kein Raum; ihre Gebilde verbleichen vor einem geſchichtlich hellen Hintergrund. Je ſchärfer die Umriſſe der irdiſchen Dinge erkennbar werden, um ſo weniger haben dazwiſchen gute und böſe Engel Platz. Aber auch jene Auffaſſung, die das concrete Leben der neuteſtamentlichen Geſchichte als mythiſche Phantaſiegebilde einer ſpäteren Zeit auffaßt, findet dabei nicht ihre Rechnung. Wenn wir die heilige Geſchichte als Bruchſtück einer allgemeinen Geſchichte nachweiſen und zeigen können, wie die Ränder paſſen, wenn wir die abgeriſſenen Fäden, die ſie mit der profanen

Welt verbanden, wieder aufzufinden vermögen, dann ist die Meinung ausgeschlossen, diese Geschichte sei der schöne Traum eines späteren Geschlechts gewesen.

An Material zur Lösung dieser Aufgabe fehlt es nicht. Wie die Dinge von oben her sich ausnahmen, konnte Josephus im Palais der Flavier am Septizonium am besten beschreiben. Wie der gemeine Mann sie empfand, geht aus den Aeußerungen der ersten christlichen Gemeinden hervor. Die Aufgabe ist daher, die durch Josephus geschilderten Zustände mit den Augen der Evangelien zu sehen und aus ihren Erfahrungen zu ergänzen, die Erzählungen der Evangelien aber im Zusammenhang der von Josephus gezeichneten geschichtlichen Verhältnisse zu verstehen. Soweit der Fluß der Erzählung es irgend gestattete, ist es dabei die Absicht des Verfassers gewesen, die Quellen selbst reden zu lassen.

Die Aufgabe, wie der Verfasser sich dieselbe gestellt, ist ihrer Natur nach eine positive. Nicht nur werden, geschichtlich genommen, die Thatsachen fester begründet, indem man sie im Zusammenhang historisch sicherer Daten begreift, sondern die Bilder der heiligen Geschichte heben sich auch in schärferen Umrissen heraus, wenn wir den blassen Hintergrund der Zeitverhältnisse mit den satteren Farben ausmalen, die vor Allem Josephus an die Hand gibt. Eine Freude an negativen Resultaten wird Niemand in diesem Buche verspüren. Dem Auge des Verfassers pflegen sich die negativen Bilder der Kritik sofort wieder positiv zu beschlagen; vielleicht oft nur zu schnell. Jedenfalls hat ihm die Kritik nur als Berichtigung Werth, als Negation gar keinen. Das wird nicht hindern, daß die Seite, die den Fleiß und die sauere Arbeit unserer theologischen Richtung überhaupt nur als die Zähigkeit begreift, mit der die Sünde an sich selber hängt, oder höchstens als einen hitzigen Wettlauf der Eitelkeiten, die Schale ihres Zorns auch über dieses Buch ausgießen wird. Man verkennt dort, daß die dermalige wissenschaftliche Lage nicht das willkürliche Product einiger wenigen Individuen ist, und daß sich an derselben nichts ändern

wird, wenn man ſich bemüht, einigen Theologen das Leben ſauer zu machen. Die Theologie ihrerſeits hat dieſe Lage gar nicht geſchaffen. Zu der genaueren Kenntniß der Zeit und Heimath des Urchriſtenthums haben Orientaliſten, claſſiſche Philologen und Paläſtinareiſende die werthvollſten Beiträge geliefert, und ſo iſt es gekommen, daß jetzt Vieles im Zuſammenhang zeitgeſchichtlicher Vorſtellungen und Verhältniſſe ſich darſtellt, was vordem als ſpecifiſche Offenbarung gegolten hat. Was bei Philo, Joſephus und den Rabbinen zeitgeſchichtliche Theologie iſt, das kann nun einmal bei den Apoſteln nicht Inſpiration ſein. Dieſe Situation iſt durch die Entwickelung der letzten Jahrzehnte gegeben, wir haben ſie nicht gemacht. Nun iſt es immer ſo geweſen, daß die erſten Verſuche, eine von der Zeit überholte Darſtellungsweiſe der religiöſen Grundthatſachen, durch eine entſprechendere zu erſetzen, zunächſt ſich dem Verdacht ausſetzten, das Religiöſe ſelbſt zu ſchädigen. In dieſem Stadium befinden wir uns heute auch auf geſchichtlichem Gebiet".

Indem wir dieſen Standpunkt zur Sache heute noch feſthalten, läugnen wir im Uebrigen durchaus nicht, daß die erſten Verſuche einer rein geſchichtlichen Behandlung der Anfänge unſerer Religion noch manchfach ungenügend ſind.

In wie großartiger Weiſe Chr. Ferd. Baur vor dreißig Jahren ſchon dieſe Aufgabe angegriffen hat, iſt bekannt. Die innere Kritik hiſtoriſcher Quellen iſt nie ſtolzer gehandhabt worden als beiſpielsweiſe in ſeiner Kirchengeſchichte der drei erſten Jahrhunderte. Es galt damals das geſammte literäriſche Material zu ſichten und jedem Stück ſeine Stellung zuzuweiſen. So wurde die alte Kirchengeſchichte zunächſt vorherrſchend Literaturgeſchichte. Allein die Darſtellung des literäriſchen Proceſſes iſt nur ein Theil der zu löſenden Aufgabe. Die literäriſchen Denkmale ſind immer nur ein zufälliger Niederſchlag der geſchichtlichen Bewegung, nicht dieſe ſelbſt. Neben dem Kampf um theologiſche Auffaſſungen, der ſich vornehmlich in der Literatur darſtellt, ſteht noch ein reiches geſchichtliches Material, für das ſich

Baur weniger interessirte. Die eigentliche treibende Kraft des Christenthums war nicht seine Theologie, sondern der starke religiöse und ethische Impuls, der von Jesus ausging, Anderes ist lediglich local und individuell, Vieles entwickelt sich aus den Beziehungen der jungen Kirche zu ihrem Jahrhundert und dem Staat. Das Bild der theologischen Bewegung, das Baur so großartig gezeichnet hat, zu ergänzen nach diesen Seiten, ist die Aufgabe, die die historische Theologie von dem großen Todten überkommen hat. Eine Wendung zur Herstellung der geschichtlichen Zusammenhänge, in die die Urkirche mit ihrer Zeit verflochten war, hat zuerst Renan genommen. Allein so gewiß derjenige die innere Ueberlegenheit des Christenthums über die Mächte seiner Zeit nicht begriffen hat, der zur Erklärung seines Siegs der mechanischen Fortbewegung durch Wunder bedarf, eben so wenig läßt sich die große Bewegung mit den kindischen Vehikeln erklären, die Renan aufzeigt. Allerlei idyllische Situationen, läppische Zufälligkeiten, unschuldige Betrügereien machen keine neue Weltanschauung. Die Geschichte verbittet sich solche kleinliche Ableitungen, zumal die religiöse.

Worauf es ankommt, ist vielmehr die innere Ueberlegenheit des Christenthums über die Anschauungen und Tendenzen der damaligen Welt zu begreifen, so daß sich sein Gang versteht ohne die Krücke des Wunders und fördernder Zufälligkeiten. Es gehört dazu freilich vor Allem ein religiöses Verständniß, das für die Kraft der hier wirkenden Faktoren eine richtige Schätzung hat. Wenn die bewußte und prinzipielle Irreligiosität es unternimmt, das „Leben Jesu" zu schreiben, so wird man dagegen immer einwenden dürfen, daß man, um einen Religionsstifter zu verstehen, gerade so gut religiös sein muß, als man musikalisch sein muß, um eine brauchbare Geschichte der Musik zu verfassen. Nur daraus, daß er die religiösen Kräfte nicht zu würdigen vermag, erklärt sich das abenteuerliche Urtheil von David Strauß, daß alles Wahre und Gute, was Jesus gesprochen habe, kaum in Betracht komme gegenüber den Wirkungen des Auferstehungsglaubens, weßhalb, historisch genommen, dieser als der größte welthistorische Humbug

zu bezeichnen sei, der jemals vorgekommen. Das also wäre historisch gedacht, eine Revolution wie das Christenthum aus einer Wahnvorstellung herzuleiten? Wenn eine Anschauung die andere ablöst, hat das seine inneren Gründe, und wo die fehlen, werden weder wirkliche noch eingebildete Mirakel die Weltgeschichte aus ihren Bahnen werfen. Demjenigen aber, der für die Macht religiöser Impulse keine Schätzung hat, werden freilich alle jene gewaltigen Umwandlungen der Weltgeschichte, die von diesem Punkte ausgingen, unverständlich bleiben und weil er Bewegung sieht, ohne die treibenden Kräfte zu erkennen, erscheint ihm der ganze Vorgang — als Humbug! Eine solche Auffassung mag interessant sein, nur historisch nenne man sie nicht.

Eine geschichtliche Betrachtung des Christenthums ist nur die, die den Sieg des Christenthums als einen innerlich nothwendigen begreift. Zu dieser Aufgabe will das vorliegende Buch in so fern einen Beitrag liefern, als es die Zeitlage jener großen Epoche beschreibt und zugleich zu schildern versucht, wie diese Zeit selbst sich in den kleinen religiösen Kreisen darstellte. Sollte es dabei zuweilen den Anschein haben, als ob die Zeitgeschichte sich in eine neutestamentliche Geschichte verwandle, so möge man das damit entschuldigen, daß die äußeren Einwirkungen der Zeit auf die junge Kirche zugleich immer bedingt waren von der inneren Entwicklung derselben. Der bevorstehende Abschluß des ganzen Werks wird dem Leser dennoch den Beweis liefern, daß der Verfasser sich seines Planes bewußt blieb.

Heidelberg, den 1. April 1873.

Hausrath.

zu bezeichnen sei, der jemals vorgekommen. Das also wäre historisch gedacht, eine Revolution wie das Christenthum aus einer Wahnvorstellung herzuleiten? Wenn eine Anschauung die andere ablöst, hat das seine inneren Gründe, und wo die fehlen, werden weder wirkliche noch eingebildete Mirakel die Weltgeschichte aus ihren Bahnen werfen. Demjenigen aber, der für die Macht religiöser Impulse keine Schätzung hat, werden freilich alle jene gewaltigen Umwandlungen der Weltgeschichte, die von diesem Punkte ausgingen, unverständlich bleiben und weil er Bewegung sieht, ohne die treibenden Kräfte zu erkennen, erscheint ihm der ganze Vorgang — als Humbug! Eine solche Auffassung mag interessant sein, nur historisch nenne man sie nicht.

Eine geschichtliche Betrachtung des Christenthums ist nur die, die den Sieg des Christenthums als einen innerlich nothwendigen begreift. Zu dieser Aufgabe will das vorliegende Buch in so fern einen Beitrag liefern, als es die Zeitlage jener großen Epoche beschreibt und zugleich zu schildern versucht, wie diese Zeit selbst sich in den kleinen religiösen Kreisen darstellte. Sollte es dabei zuweilen den Anschein haben, als ob die Zeitgeschichte sich in eine neutestamentliche Geschichte verwandle, so möge man das damit entschuldigen, daß die äußeren Einwirkungen der Zeit auf die junge Kirche zugleich immer bedingt waren von der inneren Entwicklung derselben. Der bevorstehende Abschluß des ganzen Werks wird dem Leser dennoch den Beweis liefern, daß der Verfasser sich seines Planes bewußt blieb.

Heidelberg, den 1. April 1873.

Hausrath.

Fünfter Abschnitt. — Herodes.

Seite

1. Das Werk Antipaters 179
2. Herodes' Jugend 187
3. Antonius und Cleopatra 194
4. Herodes erobert sein Königreich 203
5. Die neue Regierung 211
6. Die ersten Familienzerwürfnisse 215
7. Innere Zustände 221
8. Das Ende des Antonius 225
9. Mariamne 231
10. Das augusteische Zeitalter in Judäa 234
11. Herodes und Augustus 240
12. Jüdische Politik 248
13. Neue Familienzerwürfnisse 255
14 Das Ende 266
15. Die Erbschaft 275

Sechster Abschnitt. — Die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu.

1. Die Landesherrn 283
2. Die Einverleibung Judäas in die Provinz Syrien 292
3. Die Procuratorenwirthschaft 301
4. Die Jordantaufe 309
5. Die Garizimfahrt 334
6. Jesu Auftreten in Kapernaum 339
7. Die neue Reichspredigt 351
8. Aeußere Anknüpfungspunkte 363
9. Die erste messianische Gemeinde 374
10. Das Reich und die Zeitgenossen 391
11. Momente des Kampfs 412
12. Jesus und die Messiasidee 421
13. Das Todespassah 437

Inhalts-Verzeichniß.

Erster Abschnitt. — Das heilige Land zur Zeit Jesu.

Seite

1. Galiläa 3
2. Die Enclave der Samariter 12
3. Judäa 24
4. Das Ostjordanland 43
5. Die Nachbarvölker 48

Zweiter Abschnitt. — Die öffentlichen Zustände.

1. Bürgerliche und geistliche Gewalten 63
2. Synedrialwesen 69
3. Die Synagoge 73
4. Tendenzen des Rabbinismus 80
5. Die Schriftgelehrsamkeit 93
6. Die Geheimlehre 97
7. Die praktische Anwendung der Geheimlehre 107

Dritter Abschnitt. — Die Parteien.

1. Sadducäer und Phariſäer 118
2. Die Essäer 132

Vierter Abschnitt. — Zeitlage und Zeitbewußtsein seit Beginn der Römerherrschaft.

1. Der Gegensatz der Nationalitäten 149
2. Die ersten Conflicte 156
3. Die ökonomische Lage Judäas unter den Römern 160
4. Die messianische Hoffnung 165

1. Galiläa.

Das jüdiſche Land liegt unmittelbar vor dem Untergang ſeines Staatsweſens noch ein Mal hell im Licht der Geſchichte. Joſephus, der klaſſiſche Schriftſteller dieſer Periode, hat über alle Verhältniſſe deſſelben mit einer Liebe berichtet, wie man ſie nur zu einem Vaterland hegt, das man verloren hat. Die römiſchen Hiſtoriker reden mit dem Eifer von ihm, den ein ſtarker Haß eingibt. Die chriſtlichen Quellen ſpiegeln es überall wieder, um ſo treuer, weil unwillkürlich.

Beginnen wir unſere Wanderung im Norden, wo weſtlich der breite, zackenloſe Rücken des Libanon, öſtlich die gewaltigen, von ewigem Schnee bedeckten Firnen des Hermon die natürlichen und geſchichtlichen Grenzen des Landes bilden.

Gegen den Libanon hat das tiefe Felsthal des wild rauſchenden Leontes eine durch alle Jahrhunderte ſich gleich bleibende, unverrückliche Länderſcheide gezogen. Nicht in ähnlicher Weiſe abgegrenzt zieht ſich der Bezirk von Ulatha und Paneas in die Thäler des Hermon hinein. Auf dieſer hochgelegenen Bergterraſſe finden wir die in der Zeit Jeſu eben erbaute nördlichſte Stadt des jüdiſchen Landes Cäſarea Philippi, eingeſchmiegt in eine Schlucht des Hermon, der ſich hinter ihr majeſtätiſch in die Wolken erhebt. Am Abhang des Berges, tauſend Fuß über der Stadt, hängt das uralte Kaſtell, „der Thurm am Libanon, der gen Damaskus ſchaut“.[1] Dieſe Landſchaft, der der Berg Panios ihren Namen gegeben und die ſeit dem Jahr 19 vor Chr. wieder mit dem Reich des Herodes vereinigt war, von deren Wäldern und rauſchenden Quellen ſchon die Dichter des

[1] Hoh. Lied 7, 4.

Hohen Lieds und der Psalmen gesungen hatten,[1] war auch jetzt noch um ihrer frischen Bergmatten und lachenden Fruchtgefilde willen hoch geschätzt, wie das Heiligthum des Pan, der Marmortempel des Augustus und die stolzen Namen Cäsarea und Neronias beweisen, durch welche die Devotion der Tetrarchen Philippus und Agrippa die Stadt als ihr bestes Gut dem Herrn der Welt darbrachte.[2]

Unter den steilen Abhängen dieses Hochlandes dehnt sich eine sumpfige, mit gewaltigem Rohr- und Rietgras bewachsene Ebene aus, deren Fieberluft keine Bewohner duldet.[3] Der Jordan sucht zögernd durch sie seinen Weg nach dem mit Schilf überwucherten Meromsee. Die Bewohner Galiläas kamen in dieses Revier nur herauf, um Eber und Büffel zu jagen, die sich dort rudelweise des Sumpfs und Röhrichts freuten. Sonst war die Gegend verrufen, da auch Räuber und politische Flüchtlinge sich hinter den unzugänglichen Morästen und Schilfwäldern zu bergen pflegten.[4] Erst unterhalb des Meromsees wird die Landschaft wieder bewohnbar und ein regeres Treiben beginnt hier, da in der Nähe der heutigen Jakobsbrücke die Karavanenstraße, die Damascus mit Ptolemais verbindet, den Jordan kreuzt und zum See Tiberias hinabsteigt.

Dort unten lag auch das eigentliche Leben der Landschaft und man kann den See Tiberias mit Fug und Recht das Auge Galiläas nennen. Damals war noch mehr als heute die volle Herrlichkeit südlicher Natur über ihn ausgegossen. In reizendem Kontraste liegt der blaue Wasserspiegel eingesenkt zwischen die gelben Kalkberge. Die Küste lacht in freundlichem Blüthenschmuck und nur der östliche Abhang steht kahl und traurig mit seinen nackten, düsteren Basaltfelsen. Der freundlichste Platz am See ist die Ebene Genezareth, wo einst alle Früchte Palästinas gediehen. Auch fehlte es den Bergen nicht an Baumwuchs. Cypressen, Tannen, Mandeln, Kiefern, Fichten, Cedern, Seven, Citronen, Oelbaum, Myrthe, Lorbeer, Palme und Balsam nennt ein jüngerer Zeitgenosse Jesu die edelsten Hölzer seiner Heimath.[5] Hier gediehen sie nach Josephus alle. Die jetzt kahle Landschaft war damals ein üppiger Garten. Rothblühende Oleanderbüsche, Feigen und Weingelände und saftige Rasenplätze umgaben das Ufer, und während stolze

---

[1] Hoh. L. 4, 8; 7, 5. Ps 42, 7 f. — [2] Jos. Bell. I; 21, 3; II; 9, 1. Jos. Ant. XX; 9, 4. — [3] Bell. III; 10, 7. Robinson, Palästina 3, 604. 606. — [4] Bell. I; 15, 5. — [5] Jubil. 21. (Göttg. Jahrb. 1851, p. 19.)

Nußbäume und Olivenwälder die Höhen deckten, wiegten am Gestade schlanke Palmen ihre Fächer.[1]

Rings um den fünf Stunden langen und drei Stunden breiten See lagen drei größere Städte und eine ganze Reihe von Dörfern. Da wo die Karavanenstraße den See berührt, finden wir die Stadt Jesu, Kapernaum. Während nördlich in der Nähe der Jordanmündung Chorazin in der Höhe, Bethsaida am Ufer zu suchen ist, folgen südlich Dalmanutha und Magdala. Die Häuser und Straßen dieser Plätze haben wir uns den heutigen orientalischen Flecken ähnlich vorzustellen und nicht nach Analogie des griechisch-römischen Bauwesens, denn wo, wie in Sebulon, dieses vorherrschte, findet Josephus für nöthig, es ausdrücklich hervorzuheben.[2] Anders war das in Tiberias, das Antipas nördlich von den heißen Quellen von Emmaus im römischen Style gebaut hatte. Der See, der sonst nur einförmige syrische Hütten und unschöne, viereckige Synagogen sah, spiegelte hier stolze griechische Säulengänge und römische Thore, Paläste mit Sculpturen, an deren Schönheit ein jüdisches Auge sich freilich nicht zu freuen vermochte. Doch zeichnete sich die Stadt auch durch eine stattliche Synagoge aus, in deren kolossaler Basilika während der Revolutionszeit Volksversammlungen abgehalten wurden.[3] Ein größerer Platz von mehr jüdischem Zuschnitt war das am Südende des Sees gelegene Tarichäa. Hier am Ausfluß des Jordan aus dem Genezareth, der einer der fischreichsten Seen der Welt ist, blühte das Gewerbe der Fischer. In Tonnen gepökelt wurden die Fische von Tarichäa weithin versendet.[4] Auch die Evangelien kennen dieses rege Fischerleben. Hin und wieder fahren die Nachen;[5] mit ihren Gehülfen machen die Fischer in den Kähnen die Netze zurecht[6] oder gleiten geschäftig mit ausgespannten Garnen über die Fläche.[7] So groß war die Zahl der Schiffe am See, daß vor Tarichäa im jüdischen Krieg eine förmliche Seeschlacht zwischen jüdischen Kähnen und römischen Flößen geliefert ward.[8]

Das östliche Ufer bildet der steile und kahle Abhang der gaulanitischen Berge, die ihre Vorwerke bis dicht zum See vorschieben. Nach Julias, das noch oberhalb der Jordanmündung und zwar zu beiden

---

[1] Bell. III; 10, 7. 8. — [2] Bell. II; 18, 9. — [3] Jos. Vita 54. — [4] Strabo 16, 2. — [5] Mth. 8, 23; 14, 13. Luc. 8, 22. — [6] Mth. 4, 21. — [7] Luc. 5, 6. — [8] Bell. III; 10, 9.

Jenseit des Ufers lag, sind Gergesa, Gamala und Hippos die bedeutendsten Plätze des jenseitigen Ufers. Die Jordanebene, südlich von Bethsaida und Hippos führt die lachenden Gefilde des Seegestades noch eine Strecke weiter. Der Jordan bewässert das Thal durch seine Schlangenwindungen und die Menge seiner Zuflüsse, die im Westen von dem Tafelland des Tabor und dem Gebirge Gilboa, im Osten von den steilen Terrassen der gaulanitischen Berge zuströmen. Wo die Ebene am fruchtbarsten ist und ein breites waldgrünes Bergthal, von dem frischen Bach Dschalud durchbraust, nach der Zehnstadt Skythopolis hinaufführt, stehn wir an der Grenze Galiläas.[1] Der Theil Galiläas, der sich westlich vom Jordanthal erhebt, ist ein welliges Hügelland, das nur im Norden zu einer bedeutenderen Höhe anwächst. Gegen den Libanon zu wild und stark bewaldet, fehlt es der mittleren und südlichen Landschaft an Baumwuchs, nicht aber an grünen Thalgründen und fruchtbaren Hochebenen. Der nördliche Rand fällt steil gegen den Leontes, der westliche etwas minder steil gegen die Meeresküste ab. Von diesem nordwestlichen Abhang sah das Auge unmittelbar auf das ehrwürdige Tyrus und den weißen Küstensand hinab, der das blaue Meer von den Bergen scheidet. Wie jetzt die Dampfboote, so sah man damals die hochbordigen Trieren und stattlichen Tarsisfahrer an der Küste hin und wieder gleiten. Weiter südlich, bei Ekdippa, ziehn sich die Berge vom Meer zurück und geben der ansehnlichen Ebene von Ptolemais Raum bis zu dem waldigen Vorgebirge Karmel, das an der Südmark Galiläas sich schroff in's Meer absenkt.

Der glitzernde Sand der Küste, das durch seine Färbereien und Webereien düstere Tyrus, die qualmenden Schlote der Glasöfen, das rege Verkehrsleben erinnern, daß da unten die hebräische Welt aufhört und die phönicisch-griechische mit ihren Interessen beginnt. Dagegen liegen in dem Hügelland zwischen dem Jordanthal und der Meeresküste eine Reihe bedeutender jüdischer Flecken, wie Gischala, Hazor, Rama, Gabara, Sebulon, Jotapata, Japha, Kana, Rimmon, Sepphoris, Nazareth, Simonias und Gabatha.

Vom westlichen Abhang dieser Höhen sieht man hinüber nach dem Karmel, dessen gegen Südwesten ziehender Hügelzug die Grenze Galiläas bildete, die über das Südende der Ebene Esdraelon weg

[1] Plin. 5, 16. Bell. II; 18, 3. Robins. u. Sm.: Neuere Forsch. 429

nach dem Gebirge Gilboa lief und an dessen Ostabhang Skythopolis erreichte. Dieses vom Waldhügelzuge des Karmel begrenzte und im Norden von dem blumenreichen Taborkegel überragte Blachfeld, das der Kison, der „Bach der Vorwelt" mit seinen Silberfäden durchzieht, war der eigentliche Markt Galiläas und zugleich der historische Boden, auf dem alle großen Kämpfe Israels ausgefochten worden sind. „Ein Bach der Schlachten ist der Bach Kison",[1] sagte man schon zur Zeit der Richter. An jeden der im Kranze gelagerten Hügel heften sich alte Erinnerungen. Im Süden Legio, das alte Megiddo,[2] im Osten Jesreel mit dem Weinberg des Nabod und dem Thurm, an dem die Hunde Jesabels Leiche zerrissen, nördlich an einem neuen Hügelzug der Flecken Sunem, in dem Elias zuweilen einsprach, mit der Hütte der schönen Abisag, der schönsten Jungfrau im Reiche Davids. Dahinter aber bergen sich die Hügel von Endor, wo Saul den Schatten Samuels beschwor. Freilich ganz anders als jetzt lachten diese Berge damals, als nach des Dichters Wort die schöne Sulamitin zum Nußgarten hinabging, „zu schauen die Grüne des Thales, zu schauen, ob die Rebe sprosset und ob die Granaten blühen", als man Lilien in der Ebene pflückte und Balsamspaliere und Traubengelände die Gärten umschlossen.[3]

Mit der Ebene Jesreel endet Galiläa. Wir betreten die Landschaft beim Beginn unserer Periode übersät mit Städten, Dörfern und Marktflecken, wie wir sie beim Ende derselben bedeckt mit Ruinen zurücklassen. Josephus zählt in ihr zweihundert und vier Ortschaften und fünfzehn befestigte Plätze.[4] Nach seiner, allerdings unglaublichen, Angabe müßte die Bevölkerung auf diesen 90—100 Quadratmeilen mehr als 3,000,000 betragen haben.[5] Uebrigens versetzen uns auch die Evangelien in ein reich bevölkertes Land und in mehr als einer Scene läßt sich erkennen, wie wenigstens im untern Galiläa die Be-

[1] Richt. 5, 21. — [2] Apoc. 16, 16. — [3] Hoh. L. 6, 10. 7, 8. — [4] Bell. II, 20, 6. Vita 37. 45. — [5] Bell. III; 3, 2. So unbegreiflich es ist, daß ein Mann wie Josephus, der eine Armee von 100,000 Mann kommandirt haben will, von Schätzungen gar nichts verstanden haben soll, so sind doch seine Zahlenangaben fast durchweg in sich unmöglich. Nirgends in der Welt haben in einem Gebirgsland, zumal im Kreidegebirge, 30,000 Menschen auf der Quadratmeile gelebt. In den bevölkertsten Strichen von Flandern kommen heute nur 15,000 Menschen auf die Quadratmeile.

völkerung sich stößt und drängt und alle Interessen nah bei einander wohnen.[1]

Städte, Dörfer und Gehöfte erwähnt Markus an dem Abhang der galiläischen Berge.[2] Kein Fleckchen Land war nach Josephus ohne Besitzer,[3] und bei der großen Parzellirung des Bodens hatte vielfach der Spaten den Pflug verdrängt.[4] Die Weideplätze waren zu Ackerland umgepflügt. „Man ziehet kein klein Vieh in Israel, sagt der Talmud,[5] wohl aber in Syrien und den Wüsten des Landes Juda." Das beweist, daß der Boden den Arbeiter lohnte. Die schwere Erde der Ebene Jesreel bringt trefflichen Mais und Waizen, an den Abhängen wächst ein feuriger Wein und Oelbäume und Repsfelder lieferten reichen Ertrag.[6] Man watete in Oel, sagen die Rabbinen in ihrer hyperbolischen Weise.[7] In dem tropischen Klima des Thalkessels Genezareth kam die indische Banane und die Balsamstaude fort. Indigo wächst heute noch bei Magdala, das schon der Talmud die Färberstadt nennt. „Das Land, berichtet Josephus mit Stolz von seiner ehemaligen Provinz, litt niemals an Entvölkerung, denn es ist fett, weidereich, mit Bäumen aller Art bewachsen und verheißt durch seine üppige Fruchtbarkeit auch dem trägsten Ackerbauer reichen Lohn. Trefflich ist der Boden bearbeitet und kein Stück leer gelassen. Auch war es bei der Leichtigkeit des Lebensunterhaltes dicht mit Städten und einer Menge wohl bevölkerter Dörfer bedeckt. Das geringste hatte über 15,000 Einwohner."[8]

Auch aus den Schilderungen des Evangeliums spricht überall ein rühriges Leben. Das ist ein Arbeiten in den Weinbergen,[9] ein Pflügen auf den Aeckern,[10] ein Graben in den Gärten.[11] In den Städten wird emsig gebaut;[12] vor der Mühle liegt im Vorrath der Mühlstein;[13] die Scheunen sind gefüllt und neue werden angelegt;[14] an den Höhen dehnen sich die Weinberge, abseits von den Ortschaften glänzen die getünchten Steine der Begräbnißplätze.[15] An den Landstraßen und Zäunen warten die Blinden und Krüppel auf die Gaben

---

[1] Mr. 3, 31. 1, 35. 45. 2, 9. 3, 8. 6, 31 a. O. — [2] Mr. 6, 36. 56. — [3] Bell. III 3, 2. — [4] Luc. 16, 3. — [5] Bava Kama 7, 9 — [6] Bell. II; 21, 2. — [7] Grätz 3, 359. — [8] Bell. III; 3, 2. Die Zählung ist nur verständlich, wenn unter κώμη die Gemarkung (die Stadt und ihre Töchter, nach hebräischer Redeweise) verstanden wird. — [9] Mth. 20, 8. — [10] Luc. 9, 62. Mr. 4, 4. — [11] Mth. 21, 28. — [12] Mth. 7, 25. Luc. 14, 30. — [13] Mr 9, 42. — [14] Luc. 12, 17. 18. — [15] Mth. 23, 27.

des Wanderers;[1] Taglöhner werden am Markt gedungen und am Feierabend ausbezahlt;[2] mit gewendetem Pflug treibt der Knecht heimwärts;[3] fern vom Dorf hört man schon die Gesänge und den Reigen der Fröhlichen;[4] auf den Märkten spielen und streiten die Kinder;[5] noch bis in die Nacht lärmt es und pocht es an verschlossenen Thüren;[6] der betrunkene Oberknecht tobt und schlägt und mißhandelt die Mägde.[7] Kurz es ist von Früh bis in die Nacht ein lautes, vielbeschäftigtes, lustiges Leben und zu der Beschaulichkeit des Gottesreichs findet die emsige Bevölkerung keine Muße. Der Eine hat einen Acker gekauft und muß ihn besehen, der Andere will Ochsen probiren, die man ihm zugeschlagen, der Dritte hat andere Geschäfte, sei es ein Fest, sei es ein Begräbniß, sei es eine Hochzeit.[8] „Sie aßen, sie tranken, sie kauften, sie verkauften, sie pflanzten, sie bauten, sie freiten und ließen sich freien" — so schildert Jesus selbst das Getriebe seines Heimathlandes.[9]

Dennoch war diese emsige Bevölkerung unter den Juden nicht sehr angesehen, weil ihre Nationalität sehr gemischt war.[10] Neben den Israeliten saßen nicht wenige Phönizier, Syrer, Araber und selbst Griechen im Land.[11] Der Karmel war fast ganz den Syrern zu eigen geworden,[12] ebenso Kedes über dem Meromsee,[13] selbst der Weg von der Jesreelebene nach dem Jordanthal war durch das heidnische Skythopolis verlegt, das den Juden sehr abhold war.[14] Die Hauptursache dieser Mischung war die, daß die sogenannte via maris, die große Handelsstraße, die Damascus und Ptolemais verband, mit ihren heidnischen Etappen quer durch Galiläa zog.[15] Von der heutigen Jakobsbrücke stieg sie nach Kapernaum herab und lief über das Plateau von Rama und Gabara direct durch die Berge von Ptolemais. Der starke Karavanenverkehr siedelte aber nicht nur Ausländer an, sondern er zog auch die Eingebornen selbst als Karavanenführer, Kameeltreiber, Spanner und Taglöhner und in hundert andern Beschäftigungen in das heidnische Treiben herein. Die Städte am Westabhang waren dadurch den phönicischen Plätzen sehr ähnlich geworden. So nennt

[1] Luc. 14, 23. — [2] Mth. 20, 3 f. — [3] Luc. 17, 7. — [4] Luc. 15, 25. — [5] Mth. 11, 16. — [6] Luc. 13, 25. — [7] Luc. 12, 45. — [8] Luc. 14, 18 ff. — [9] Luc. 17, 28. — [10] Mth. 26, 73. Joh. 1, 47; 7, 41. 52. Act. 2, 7. 8. — [11] Mth. 4, 15. Strabo 16, 2. Jos. vita 12. — [12] Bell. II; 18, 1. Plin. V; 17, 1. XXXVI; 65, 1. — [13] Bell. II; 18, 1. — [14] Vita 6. Bell. III; 3, 1. — [15] Mth. 4, 15; 10, 5.

Josephus Sebulon eine Stadt, „die ausgezeichnet schöne Häuser hatte, so schön wie Tyrus, Sidon und Berytus.“[1] Die Neubauten der Herodäer, wie z. B. das von Antipas wiederhergestellte Sepphoris zeigten ohnedem den Schnitt der römischen Bauart, ein Zeichen, daß die Bewohner auch viel von ihrer jüdischen Denkweise eingebüßt hatten.[2] So war der gemeine Mann in Galiläa gegen das Fremde minder empfindlich geworden. Heidenstädte wie Tiberias würden im engeren Weichbild Judäas unmöglich gewesen sein und hätten die Bevölkerung zum Aufruhr gereizt, während man in Galiläa die Herodäer mit ihrem Wesen gewähren ließ. Durch die dazwischen liegenden Samariter abgetrennt von der kahlen Heimath der Leviten und Rabbinen, minder durchsäuert von dem dort herrschenden Sektengeist, minder verhärtet in jüdischer Orthodoxie und durch die rings einwirkenden auswärtigen Beziehungen vielfach angeregt, waren die Galiläer keine so ausschließenden Charaktere geworden, wie sie sonst das Judenthum zu erzeugen pflegte.[3] Dabei war trotz der manchfachen heidnischen Einwirkungen das Volk dieser Berge im Ganzen unverdorben. Es hatte allerdings von den syrischen Nachbarn vielen Aberglauben gelernt, und nirgends war die Furcht vor Bezauberung und die Angst vor Dämonen so groß wie dort, die Sitte aber war streng geblieben, wie zum Beispiel im Verkehr beider Geschlechter Manches hier verboten war, womit man es in dem bigotteren Judäa minder genau nahm.[4] Auch waren die Galiläer, trotz ihrer größeren Duldsamkeit gegen heidnisches Wesen, keineswegs schlechtere Patrioten. Man hielt auf die Verheißungen Israels, und ein lebendiges Interesse drehte sich, wie das Evangelium zeigt, um die Synagogen. In den heiligen Zeiten aber „zogen sie hinauf nach Jerusalem, nach der Sitte des Festes.“[5] Dabei konnte sich die Provinz an nationalem Sinn mit jedem anderen jüdischen Orte messen. Schon die angeborene Raufluft hielt den Patriotismus bei dem frischen Bergvolk lebendig. „Feigheit war nie die Sache der Galiläer,“ sagt Josephus,[6] der sie auch an einer anderen Stelle „die gewohnten Ruhestörer“ des Landes nennt.[7] Auf den Festen in Jerusalem waren sie es meist, die die Aufstände anstifteten,[8]

---

[1] Bell. II; 18, 9. — [2] Ant. XVIII; 2, 1. Vita 22. — [3] Mr. 3, 22. — [4] Vgl. Grätz, Gesch. d. Juden, III, 223. — [5] Luc. 2, 42. — [6] Bell. III; 3, 2; vergl. auch 1 Mak. 5, 20—23. — [7] Bell. I; 16, 5: οἷς ἔθος ἦν θορυβεῖν. — [8] Luc. 13, 1. Ant. XVII; 10. Bell. II; 3, 2; 4, 1. III; 3, 2. a. O.

und im jüdischen Krieg haben sie zuerst den römischen Heeren ihre Brust entgegengeworfen und als die Letzten die Trümmer Jerusalems Stein für Stein vertheidigt, als würdige Söhne jener Ahnen, von denen Deborah einst sang: „Sebulons Volk wagte seine Seele in den Tod, Naphtali auch in der Höhe des Felds.“ [1] Es gab Familien, wie die des Räubers Ezechias und Judas, des Galiläers, in denen der Haß gegen Rom von Geschlecht zu Geschlecht forterbte und die in jeder Generation Märtyrer der Volkssache aufwiesen.[2] Diese tapferen Soldaten bildeten freilich im Frieden eine händelsüchtige und schwer zu behandelnde Bevölkerung, und in den Grenzorten war meist irgend ein Raufhandel im Gang.[3] Die an Schluchten und Höhlen reichen Kalkgebirge des Oberlands beherbergten häufig zahlreiche Räuberbanden und den Hirten am Libanon und Hermon war in Zeiten der Aufregung nie zu trauen. Für manche Distrikte kehrten nur zu häufig „die Tage Jaels“ wieder, „da feierten die Straßen und die Wandrer gebahnter Wege gingen krumme Pfade“.[4]

Aber auch die friedlichen Bürger Galiläas standen nicht im vollen Werth eines jüdischen Mannes. In „Gelil-hagoim“ war die Absonderung von allem Heidnischen so streng nicht durchzuführen, wie in Judäa, weßhalb dem um seine Reinheit besorgten Juden der Galiläer leicht verdächtig erschien. Auch wurde das hebraisirende Syrisch oder Aramäisch, was in dieser Zeit überall an Stelle des Hebräischen getreten war, offenbar hier am schlechtesten gesprochen. Der rauhe Dialekt war, wie die Sprache der meisten Bergvölker, an Gutturalen reich und galt für bäurisch, und man erkannte den Galiläer an dem ersten Wort, das er sprach.[5] So war der Mann vom See, der nach Judäa hinabzog, ein Stichblatt des Witzes der dortigen Stammgenossen. Noch Josephus berichtet mit innerem Behagen den ehrwürdigen Witz, woher Chabulon seinen Namen habe. Zwanzig Städte Galiläas hatte Salomo dem König Hiram geschenkt. „Chabulo“, „gefallen mir nicht“, soll König Hiram gesagt haben, als er sie gesehen hatte. „Was sind das für Städte, die du mir gegeben, mein Bruder? Und er nannte sie das Land Kabul, bis auf den heutigen Tag.“ [6]

So wurden die Oberländer von den Juden verspottet und gehänselt, aber dennoch barg sich hinter ihrem naturwüchsigen Wesen ein

[1] Richt. 5, 18. — [2] Ant. XX; 5, 2. XVII; 10, 5. Bell. II; 17, 8. — [3] Ant. XX; 6, 1. Bell. I; 16, 5. Tac. Ann. 12, 54. — [4] Richt. 5, 6. — [5] Mr. 14, 70. Mt. 26, 73. — [6] 1 Kön. 9, 13. Ant. VIII; 5, 3.

einen anderen Schlag von Kraft und Talent, als den Jerusalemiten zu eigen ward. Während in Jerusalem jede Magd sich über ihre Sprache aufhielt,[1] während das Sprüchwort sagte: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“[2] oder: „Es kommt doch der Christ nicht aus Galiläa?“[3] hieß es doch nicht selten in der Geschichte Israels, wie die Apostelgeschichte berichtet: „Sie erstaunten aber und verwunderten sich und sprachen: Siehe, sind nicht diese alle, die da reden, aus Galiläa?“[4] Schon in der ältesten Zeit hatte sich ja die Bevölkerung durch poetische Begabung und leicht bewegliches Gefühl vor dem ernsten, strengen Judäa ausgezeichnet. Das erste Aufjauchzen des poetischen Geistes in Israel tönte von diesen Bergen, als in der Ebene Jesreel, Barak, der Mann aus dem Stamm Naphtali, die Kanaaniter geschlagen hatte. Auch die gewaltigen Prophetensagen sind hier entstanden. Hosea hatte hier seine warm bewegten Reden gesprochen, in denen vor Allem das erregbare Temperament der Bevölkerung seinen Ausdruck fand. Hier war das hohe Lied gedichtet worden aus einem Herzen, in das die heitere Umgebung ihre sonnigsten Strahlen geworfen hatte, und dessen Auge weit geöffnet war, zu schauen, wie die Blumen blinken, wie der Feigenbaum seine Knollen treibt, wie der Weinstock sprießt und wie sich öffnen die Blüthen der Granatenbäume. Auch jetzt noch lebte in der üppigen Natur ein gesundes Volk, dessen inneres Mark die rabbinische Verschrobenheit noch nicht verderbt hatte und dessen gerade gewachsenen Männer sich vortheilhaft abhoben vor dem an seinem Fanatismus krankenden jüdischen Bruderstamm.[5]

2. Die Enclave der Samariter.

Südlich von der Ebene Jesreel erhebt sich langsam ansteigend ein neues Hochland, dessen eigentlicher Gebirgsstock sich bald vier, bald fünf Meilen breit bis über das todte Meer hinaus gegen Süden fortsetzt, während sich westlich an ihn ein etwa eben so breites Hügelland anlehnt, durch dessen parallel laufende Thäler man nach der Küste hinabsteigt.

[1] Mth. 26, 73. — [2] Joh. 1, 47. — [3] Joh. 7, 41. — [4] Act. 2, 7. — [5] Bell. III: 2, 1; 3, 2. Tac. hist. 5, 6. Philo, leg. Frankf. Ausg. 1023.

Den nördlichen Theil dieſer Berge hatten zur Zeit Jeſu die Samariter inne. Ihr Gebiet begann bei Ginäa (Engannim), im Süden der Ebene, und endete bei Akrabe (Akrabbi) nördlich von Silo.[1]

In dieſen Thälern waren die Nachkommen jener Euphratſtämme ſitzen geblieben, die namentlich Aſſar Haddon in dem verödeten Gebiete des Zehnſtämmereichs angeſiedelt hatte, und die hier im Lauf der Zeiten, vermiſcht mit den Trümmern Israels und den landflüchtigen Judäern, die Jeruſalem in ſeinen langjährigen Parteikämpfen ausſtieß, zu einer beſondern moſaiſchen Gemeinſchaft zuſammengewachſen waren.[2]

Große Strecken waren ihnen bei dem Erſtarken des neujüdiſchen Staats im Lauf der Zeiten verloren gegangen,[3] und ihr eigentliches Gebiet umfaßte zu unſerer Zeit kaum über vierzig Quadratmeilen. Doch waren es immerhin die fruchtbareren Theile dieſes Hochlands, in deſſen Beſitz ſie ſich behauptet hatten.

Der Kreidekalk hat hier noch nicht, wie im ſüdlichen Theil des Landes, die meiſten Quellen an ſich geſchluckt.[4] Flache Ueberſchwemmungsgebiete mit ſchwarzer Dammerde, reiche Saatgründe, Gemüſegärten und Obſtwälder wechſeln in den Niederungen, Rebgelände und edle Baumſorten umkleiden die warmen Kreideabhänge, und Wälder von Oel- und Nußbäumen decken die Hügel. Der Wieſengrund und die Weideplätze Samariens waren in Israel berühmt.[5] „Joſeph wird wachſen, er wird wachſen wie an einer Quelle," hatte der ſterbende Erzvater geſagt, und ſein Segen war dem Lande geblieben.[6]

Vor Allem der reiche Baumwuchs war in der alten Zeit der große Vorzug der ſamariſchen Berge. Die weſtlichen Abhänge des Gebirges nach der Ebene Saron hießen ſchlechtweg „der Eichwald"[7] und ſchon die Propheten reden von dem waldgekrönten Gebirge Samariens, von den Weideplätzen auf ſeinen Höhen, von dem Waldesdickicht auf ſeinen Bergesgipfeln.[8] Reichliche Regengüſſe waren der Segen der noch nicht entwaldeten Natur.[9] Das Klima war gemäßigt

---

[1] Bell. III; 3, 4. — [2] Esra 4, 2. Ant. XI; 8, 6. — [3] 1 Marc. 10, 30. 38; 11, 28. 34. 57. Joseph. Ap. 2, 4. — [4] Die übliche Angabe, das Gebirge Ephraim und Juda gehöre der Juraformation an, geht auf Schubert zurück und iſt beſeitigt durch Fraas, Aus dem Orient, Stuttg. 1867 pag. 40 f. — [5] Bell. III; 3, 4. — [6] Gen. 49, 22. — [7] Bell. I; 13, 2. — [8] Jes. 9, 17; 9, 9; 28, 1 a. O. Ebenſo 1 Sam. 14, 25. 2 Sam. 18, 6. 2 Kön. 2, 24. Jubil. cap. 34. — [9] Bell. III; 3, 4.

und gesund, so daß die Römer die Plätze Samariens denen Judäas vielfach vorzogen.[1]

Dennoch reicht die Landschaft nicht an die Schönheit Galiläas, und alle Wanderer, die von den Höhen über Engannim rückwärts schauten nach der Heimath Jesu, haben den Abstand empfunden zwischen den kühnen Formen des Oberlands und den zahmen Bergrücken, den flachen Thälern und geradlinigen Höhenzügen Samariens, denen es ebenso an Charakter fehlt, wie seiner Bevölkerung.[2]

Der erste Flecken der Samariter, den die Galiläer bei ihren Wanderungen nach Jerusalem betraten, war Ginäa (Engannim).[3] Noch etwas weiter aufwärts auf der Hochebene, da wo die alte Karavanenstraße nach Aegypten vorbeizog, liegt das aus der Jugendgeschichte Josephs bekannte Dothain.[4] Auf der Höhe hin, durch das Städtchen Geba, führte der Weg nach der Hauptstadt Sebaste, dem alten Samarien. Stolz und frei erhebt sich der Hügel, auf dem die Stadt gebaut ist, in der Mitte eines weiten und fruchtbaren Thalbodens. Hier lag „die stolze Krone der Trunknen Ephraims", wie Jesaja sie nannte.[5] Johannes Hyrkan hatte sie im Herbst des Jahres 110 v. Chr. zerstört und in fanatischem Haß Sturzbäche über ihre Ruinen hingeleitet, damit nie wieder ein Samariter an diesem Hügel sich ansiedle;[6] über ein halbes Jahrhundert war die Stadt in Trümmern gelegen und die Juden feierten ein eigenes Fest der Zerstörung Samariens; dann hatte sie Gabinius, der Legat des Pompejus, auf der Höhe des Berges stolzer wieder aufgebaut und wie zu Jesajas Zeiten sprachen die Bewohner: „Ziegelsteine fielen ein und mit Quadern bauen wir wieder."[7] Herodes verlegte eine Militärkolonie hierher, erweiterte ihren Umfang und umgab den ganzen Hügel mit einer Mauer. Ein Augustustempel, umgeben von einem Hof von anderthalb Stadien, prangte auf der Höhe, von der man bis zum Meer hinausschaut. Noch sind die Säulen der Kolonnade sichtbar, die einst die Stadt umgab und vielleicht zu dem Palaste leitete, in dem Herodes die letzte Makkabäerin heimgeführt und in dem er ihre Söhne hingerichtet hatte.[8] Vereinzelte Hölzer im Norden der Stadt[9] sind die

---

[1] Plin. hist. nat. 5, 14. Ptol. 5, 16. Strabo 16, 2. — [2] Robinson, Pal. 3, 383 ff. — [3] Bell. II; 12, 3. — [4] Judith 3, 9. Gen. 37, 17. — [5] 28, 3. — [6] Ant. XIII; 10, 2. — [7] Jes. 9, 9. — [8] Robinson 3, 375. Bell. I; 17, 8. II; 27, 5. — [9] Furrer, Wandg. in Pal. 255. 257.

Reste der Wälder, in denen Herodes jagte, in denen er Vergessenheit suchte und Ruhe vor dem Bilde der gemordeten Mariamne.[1] Nach Archelaus Absetzung gewann der Aeltestenrath der Samariter, der hier seinen Sitz hatte, bei der Unterstellung des Landes unter den Procurator an Gewicht, und seitdem kann die Stadt als die eigentliche Hauptstadt des Ländchens gelten.[2] In südöstlicher Richtung von Samarien zieht ein Felsthal, das da, wo die Felswände am steilsten sich erheben, nur noch eine Felsspalte zu sein scheint und vor Zeiten reich bewaldet und von Quellen durchzogen war.[3] Hier liegt das alte Sichem, eingeklemmt zwischen die Berge Ebal und Garizim. Das Thal ist kaum fünfhundert Schritte breit und prangt anmuthig im Schmuck seiner Obstbäume. Der Berg Garizim war nach seiner Lage, nach seiner Fruchtbarkeit und nach seiner imposanten Gestalt von alten Zeiten her der Mittelpunkt des Landes;[4] dorthin pflegte die waffenfähige Mannschaft sich zusammenzufinden, wenn der Feind das Land überschwemmte.[5] Auf der flachen Höhe desselben war zweihundert Jahre lang der Tempel der Samariter gestanden. „Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet",[6] läßt der vierte Evangelist die Samariterin sprechen; aber auch dieses Heiligthum des Stammes hatte Johannes Hyrkan dem Boden gleich gemacht, und die große Synagoge des spätern Neapolis war ein ärmlicher Ersatz für den weiland so gepriesenen Tempel.[7] Die alten heiligen Erinnerungen freilich hatte der blutige Priesterkönig den Männern von Sichem nicht rauben können. Noch rauschten die Eichen, unter denen Abraham dem Herrn den ersten Altar errichtet,[8] noch tränkte vor der Stadt der Jakobsbrunnen die Durstenden aus derselben Quelle, an der der Erzvater seine Heerden getränkt hatte[9] und daneben zeigte man noch das Grab Josephs, das die Söhne Israels auf dem Acker Hemors gruben.[10] Auf ihren Berg Garizim hatte Moses den Segen Jehovas gelegt[11] und hatte in seinen Schluchten die alten heiligen Gefäße verborgen.[12] Auf ihrem Markte hatte Josua Recht gesprochen.[13] Sichem war die erste Residenz des Reiches Israel

[1] Ant. XV; 7, 7. — [2] Ant. XVIII; 4, 2. — [3] Richt. 9, 48, 49. — [4] 5 Mos. 11, 29; 27, 11—13. Ant. XI; 8. 2. XIII; 9, 1. — [5] Ant. XIV; 6, 2. Bell. III; 7, 32. — [6] Joh. 4, 20. — [7] Epiph. haer. 80, 1. — [8] Gen. 12, 7. Vgl. Jubil. cap. 31. Göttg. Jahrb. 1850. S. 39. — [9] Joh. 4, 12. — [10] Jos. 24, 32. — [11] Deut. 11, 29. — [12] Ant. XVIII; 4, 1. — [13] Jos. 24, 25.

gewesen[1] und hatte geblüht, während Jerusalem in Schutt und Trümmern lag.[2]

Südlich von Garizim beginnt die Gemarkung von Akrabbi, die die römische Verwaltung schon unter die Toparchien Judäas eingetheilt hatte,[3] die aber nach der Mehrzahl ihrer Flecken samaritisch war. Viel jüdisches und samaritisches Blut hat hier die Erde getrunken, denn dieser Grenzdistrikt war am häufigsten der Platz, wo die Fehden beider Stämme ausgefochten wurden. So oft der Haß der Juden bei einem Feste zu Jerusalem neue Nahrung erhielt, mußten die Dörfer von Akrabatene rauchen, die von der Stadt zuerst zu erreichen waren.[4] Auch während des Kriegs mit den Römern hatte diese Landschaft am meisten zu leiden.[5] Neben den genannten finden wir noch eine große Reihe samaritischer Ortschaften erwähnt, wie Tirathaba am Fuße des Garizim,[6] Rafidia,[7] Salem,[8] Thebez,[9] Gitta und Piraton bei Sichem, das schöne Thirza[10] und Geba bei Sebaste, Thaenach[11] und Bethulia[12] über der Ebene Esdraelon und andere,[13] deren vielfach helleniſirte Namen schon darauf hinweisen, wie wenig Widerstand die Bevölkerung dem seit Alexander die Welt immer mehr überfluthenden griechischen Wesen entgegengesetzt hatte.

Je näher man den Grenzen Judäas kommt, um so dürftiger werden die Anger und Rasenplätze, um so kahler und felsiger die Berge, um so seltener die Quellen und Laubhölzer. Dorthin wendete sich auch der Verkehr der Samariter nicht. Er hatte seine natürliche Straße hinunter nach der Küste, wo etliche Flecken der Ebene Saron, wie es scheint, ihnen angehörten.[14] Sie wollten deßhalb den Fremden gegenüber gelegentlich auch für Phönizier gelten.[15]

In ihren Bergen trieben sie Ackerbau und Viehzucht und lieferten Wolle für die phönizischen Spinnereien. Ihre junge Mannschaft nahm Kriegsdienste und hatte einigen militärischen Ruf.[16] Die Stadt

---

[1] 1 Kön. 12, 25. — [2] Jerem. 41, 5. — [3] Bell. III; 3, 4. Plin. 5, 15. Ptol. 5, 16. — [4] Bell. II; 12, 4. Tac. ann. 12, 54. — [5] Bell. II; 22, 2. — [6] Ant. XVIII; 4, 1. — [7] Jos. 19, 20. — [8] Hieron. quaest. in Gen. 14, 18. Jubil. Cap. 30. Göttg. Jahrbücher 1850. p. 37. — [9] Richt. 9, 50. — [10] Hohes L. 6, 4. — [11] 1 Kön. 4, 12. — [12] Judith 6, 13. — [13] Ein Verzeichniß derselben findet man in der samaritanischen Chronik des Abutfatch (abgedruckt bei Ewald, 2. Ausg. 4, 108). Die noch jetzt bekannten Flecken sind zusammengestellt bei Robinson Pal. 3, 876—881. — [14] Plin V, 13. — [15] Ant. XII, 5, 6. XI; 8, 6. — [16] Ant. XX; 8. 7. XIX; 9, 2. XX. 6, 2. Bell. II; 12, 5. Vgl. auch Ant. XI; 8, 4.

Sebaſte allein ſtellte den Römern ein Reitergeſchwader.[1] Das Geſchick zum Handel fehlte ihnen ſo wenig wie den übrigen Kindern der phöniziſchen Küſte und nicht ſelten begegnen wir ſamaritiſchen Maklern und Wechslern auch im Ausland,[2] wo der Handel oder der Krieg auch ſamaritiſche Gemeinden mit ſamaritiſchen Synagogen hatte erſtehen laſſen. Namentlich zahlreich waren ſie in Aegypten, wohin ſchon Alexander ſie verpflanzt haben ſoll.[3]

Die religiöſen Eigenthümlichkeiten Samariens hatten ſich von Anfang an im Gegenſatz gegen das neue jüdiſche Weſen entwickelt. Die Söhne der Wegführung hatten nach ihrer Rückkehr die Kuthäer, wie ſie die Samariter nach den zum Theil aus Kutha (Kiſſien) eingewanderten Koloniſten nannten, von der Theilnahme am Tempelbau ausgeſchloſſen. So zogen ſich die Synagogen der Samariter zurück auf den Stand des moſaiſchen Weſens, den ſie bei den zurückgebliebenen Israeliten angetroffen hatten, beſchränkten ſich auf den Pentateuch und lehnten alle anderen, erſt im Exil geſammelten oder nacheriliſchen Bücher als jüdiſches Machwerk ab. In dieſe engen Grenzen ihres religiöſen Vorſtellungskreiſes eingeſchloſſen, hingen ſie um ſo mehr an dem Inhalt der Patriarchengeſchichte und wendeten viel Pietät auf die Pflege der Erinnerungen aus jener Zeit, deren Denkmale zum Theil in ihren Thälern lagen und mit Andacht betrachtet wurden. Ganz Samarien ſtrömte zuſammen, als unter Pilatus ein Goët ſich erbot, noch zu all den Erinnerungen an die Patriarchen auch die ächten Gefäße der Stiftshütte herbeizuſchaffen, die auf dem Garizim vergraben ſein ſollten.[4] Den Juden zum Trotz ächte Söhne der Erzväter zu heißen, war der Stolz dieſes Miſchvolks. „Du biſt doch nicht größer, läßt der vierte Evangeliſt die Sichemitin zu Jeſus ſprechen, als unſer Vater Jakob, der uns dieſen Brunnen gab und ſelbſt daraus trank und ſeine Söhne und Heerden.“[5] Selbſt ihren Tempel auf Garizim wußten ſie aus 5 Moſ. 27 zu rechtfertigen, und erhitzte Disputationen fanden im In- und Ausland über die große Streitfrage ſtatt, ob Moriah oder Garizim der Ort ſei, da man nach Moſe

[1] Bell a. a. O. — [2] Ant. XVIII; 6, 4. Als ſolche werden ſie auch erwähnt in dem Edikt Juſtinians: *Περὶ ἀργυροπρατικῶν συναλλαγμάτων* bei Cellarius, Collectan. Hist. Samar. I; 7. p. 22. — [3] Ant. XI; 8, 6. — [4] Joh. 4, 12. Auch andere Spuren dieſer Pietät für die heiligen Orte ſind erhalten. Vgl. Act. 7, 16. Ant. XVIII, 4, 1. XIII; 3, 4. Jubil. 31. Göttg. Jahrb. 1850. 39. — [5] Ant. XIII; 3, 4.

Willen Jehova anbeten soll. Aber auch keinen andern der heiligen Orte mochten die Juden ihnen gönnen, ja sie lästerten, unter der Terebinthe bei Sichem habe Jakob die vom Blut der Sichemiten besudelten Kleider seiner Söhne und die Götzen Labans, sammt den Amuletten seines Weibes vergraben und Das sei das Heiligthum, das die Samariter verehrten.[1] „Erst dann, so faßt ein jüngerer Rabbi die zwischen beiden Parteien streitigen Punkte zusammen, wenn die Kuthäer dem Berge Garizim entsagten, Israel lobten und an die Auferstehung der Todten glaubten, könne zwischen ihnen und Jerusalem wieder Gemeinschaft sein." [2]

Nun war es allerdings für dies Völkchen eine schwierige Stellung, Feind des Judenthums und Bekenner seiner Religion zu sein, und der kleine Stamm war nicht selten in der Lage, mit der Zugehörigkeit zu Israel auch seinen Glauben an Jehova zu läugnen. Wenn es auch dahingestellt bleiben mag, was die Rabbinen ihnen nachsagten, daß [illegible] Jehova-Tempel auf Garizim zugleich das Bild einer Taube enthalten habe,[3] vielleicht eine alte Erinnerung an die Tauben der Derketo und ihrer Tochter Semiramis, die die Unterthanen des Reiches Assur dereinstens in ihrer Heimath verehrt hatten, und die in dem benachbarten Askalon noch immer Pflege fanden,[4] so sind sie doch von dem Vorwurf eines gewissen Zwitterwesens nicht frei zu sprechen. Sobald es die Noth erforderte, wollten sie nach ihrer Nationalität bald sidonisch, bald persisch, bald medisch, bald jüdisch sein, wie es sich eben schickte,[5] und ebenso ließen sie ihren Gott bald mit jüdischen, bald mit hellenischen Namen nennen.[6]

Den Juden war eine solche Charakterlosigkeit anstößiger als ein ächtes Heidenthum. „Das Volk, das ich hasse, ist gar kein Volk," sagt darum Sirach[7] und „ihr wißt nicht, was ihr anbetet", läßt das vierte Evangelium Jesum zu der Sichemitin sprechen.[8] Man läugnete, daß die Samariter, die einst fünf Götzen angebetet, jetzt Theil haben könnten an Jehova. Der Verfasser des Johannesevangeliums, der in symbolischer Weise die Samariterin am Brunnen als Repräsentantin

---

[1] Jubil. 31 (p. 39). — [2] Vgl. Kirchheim: „Sieben kleine Jerusalemische Massekhet". Frankfurt 1851. S. 37. — [3] Cholin fol. 6. — [4] Diodor 2, 4. Tibull. Eleg. 1, 8. 18: „Alba Palaestino sancta columba Syro". — [5] Ant. IX; 14, 3. XI; 8, 6. XII; 5, 6. — [6] 2 Mac. 6, 2. Ant. XI; 8, 6. — [7] Sir. 50, 27. — [8] Joh. 4, 22.

ihres Volkes mit dem Messias zusammenführt, läßt darum Jesum von Samarien sagen: „Fünf Männer hast Du gehabt, und den Du jetzt hast, der ist nicht Dein Mann!“ Ein solcher Synkretismus der Nationalität und Religion war denn natürlich auch ein fruchtbarer Boden für den krassesten Aberglauben und geschickte Goëten haben in diesen Bergen allzeit die reichsten Ernten gehalten. In unserer Periode spielte der erwähnte Schatzgräber eine große Rolle, der im Jahr 35 halb Samarien am Garizim versammelte, um die alten heiligen Gefäße der Stiftshütte zu heben, die dem Volke Samariens einen neuen Vorzug vor den Dienern des Moriahtempels geben und zugleich das messianische Reich für die Anbeter des Garizim vorweg nehmen sollten.[1] Wahrscheinlich war er der Simon Magus der Apostelgeschichte und des Josephus, der Jahre lang die leichtgläubige Menge ausgebeutet haben soll?[2] Der scharfe jüdische Spott wurde nicht müde, diese schwachen Seiten des samaritischen Wesens zu geißeln, wie anderseits die Samariter die jüdischen Heiligthümer verhöhnten, von denen man sie ausschloß. Die alte Stammesfeindschaft hatte sich dadurch von Geschlecht zu Geschlecht mehr verbittert, und gerade die Stürme der letzten Zeit hatten auf's Neue die Asche von den glimmenden Kohlen geblasen.

Als die Römer der Herrlichkeit des makkabäischen Staates ein Ende machten, war es wie ein Jubelruf durch die samarischen Berge gegangen. Waren doch fünfzig Jahre lang die Trümmer des Garizimtempels und die Ruinen der Hauptstadt Denkmäler jüdischer Bedrückung gewesen, die jeden Samariter täglich zur Rache mahnten. —

So waren ihnen Pompejus und Gabinius als Erlöser von der verhaßtesten Knechtschaft erschienen. Als Gabiniopolis erhob sich Samarien wieder aus den Trümmern, bis ihm Herodes den stolzern Namen Sebaste verlieh. An den Samaritern fand der neue Tyrann Judäas, der Mörder der Makkabäer, seine natürlichen Bundesgenossen, die sich freuten, in seinem Heere den Juden die erlittenen Mißhandlungen heimzuzahlen. Mit ihnen hält Herodes Rath, mit ihnen führt er Krieg und zu ihnen begibt er sich, wenn es ihm in Jerusalem zu eng wird. Wie der Idumäer in Jerusalem gehaßt war, so war er in Samarien geliebt. All die römischen Neigungen,

[1] Ant. XVIII; 4, 1, vgl. 2 Mac. 2, 5 ff. — [2] Act. 8, 9. Clem. Rec. I, 72; II, 7. Hom. II, 24.

die ihm die Rabbinen Judäas zum Verbrechen machten, durfte er hier um so glänzender befriedigen. Theater und Tempel entstanden in der neuen Sebaste, die er zu einer starken Trutzfeste gegen die Juden gemacht hatte. All den Wirrsalen, die den Tyrannen zu Jerusalem im Kampf mit dem Anhang der makkabäischen Dynastie ängsteten, war er in Samarien entrückt, wo Niemand für die Sprößlinge der makkabäischen Brut Sympathien empfand. Für sie war er der gute König, der ein Weib ihres Stammes (Malthake) heimgeführt hatte und als Vater unter ihnen weilte. Sie hielten sich darum auch ruhig, als nach seinem Tode Judäa und Galiläa gegen die Söhne der Samariterin die Waffen ergriffen, und zum Lohn dafür nahm ihnen Rom den vierten Theil ihrer Steuern ab und schlug den Betrag auf die jüdische Bevölkerung aus. Ein neuer Grund des Hasses für das Volk von Judäa.

Der ganze Gegensatz beider Stämme trat nun aber jetzt unter der römischen Verwaltung grell hervor. Während die Juden sich gegenüber dem römischen Wesen auf Kriegsfuß setzten, und mit allen Mitteln sich abarbeiteten, dem Eindringen der Ausländerei Einhalt zu thun, freuten sich die Samariter ihrer neuen Wichtigkeit. Ihr Sichem blühte auf; im nahen Cäsarea saß der Procurator; zu Sebaste wurde eine Reiterabtheilung aus Eingebornen errichtet; in ihren waldgrünen Thälern mochten im Sommer die römischen Fremdlinge gern weilen. Kurz ihr Land genoß einen Vorzug, den sie sich durch kein religiöses oder nationales Vorurtheil verkümmern ließen.

So war es denn allerdings eine lange Rechnung, die beide Stämme mit einander abzuthun hatten und man ließ keine Gelegenheit vorübergehen, nach Kräften daran abzuzahlen. Der dogmatische Haß, der die Juden kennzeichnet, läßt sie auch hier als die schuldigeren und unversöhnlicheren erscheinen. Der samaritische Charakter hatte vergleichungsweise mildere Seiten, wie Jesus sie in den Erzählungen vom dankbaren und barmherzigen Samariter heraushebt.[1] Schon ihr ungebundener Verkehr mit den Völkern der Küste und die gemischte Bevölkerung ihrer Ansiedelungen hatte ihnen ein geschmeidigeres Wesen anerzogen. Dennoch waren auch sie Kinder der syrischen Sonne, in deren Adern ein heißes Blut kochte. Nicht selten spannen sie

[1] Luc. 17, 16. 17; 10, 30.

Raufhändel mit den zum Feste durchziehenden Juden an, denen Menschenleben zum Opfer fielen.[1] Ihre Hütten waren jüdischen Pilgern verschlossen,[2] und selbst der Trunk kühlen Wassers wird dem jerusalemfahrenden Juden verweigert. „Sie nahmen ihn nicht an, heißt es von Jesu, darum daß er sein Angesicht gewendet hatte, gen Jerusalem zu ziehen." „Wie bittest Du, fragt das Weib am Jacobsbrunnen den Dürstenden, der Du ein Jude bist, um einen Trunk von mir, die ich ein samaritisches Weib bin?"[3] Dabei war ihr früherer Zug zum Tempel Jehova's seit ihrer Abweisung in Spott und Hohn verwandelt, der sich in allerlei Neckereien erwies. In älterer Zeit pflegten die Priester zu Jerusalem die im Lande Wohnenden durch Feuerzeichen auf den Bergen an den Osterneumond zu erinnern, die Samariter aber brachten durch frühere oder spätere Signale die Landbevölkerung so in Verwirrung, daß man schließlich eine andere Weise der Mittheilung ersann.[4] In ähnlicher Weise äfften sie die jüdische Gemeinde am Passahfest des Jahres 10, indem sich Einige nach Jerusalem stahlen und nach Anbruch des Festes, als die Priester, Gewänder und Gefäße bereits allen Reinigungen unterworfen worden waren, in den Hallen des Tempels menschliche Gebeine ausstreuten, so daß man des Morgens die festfeiernde Menge an den Thüren des Vorhofs abweisen und die Feier einstellen mußte, um die Bevölkerung nicht unrein zu machen.[5] Die Wuth der Juden war um so größer, als Procurator Coponius die Tempelschändung ungestraft ließ.

Während sich so die Gesinnung der Samariter in dieser Neigung zum Spott und zu Reibereien kund that, erfüllte dagegen die Juden ein blutiger Haß gegen die Kuthäer und unter der römischen Procuratur büßte mancher Mann am Kreuz seine Betheiligung an den Mordzügen nach Akrabbi, die die Bewohner Jerusalems noch immer nicht lassen konnten.[6] Schon Jesus Sirach hatte gesagt: „Zwei Völker haßt meine Seele und das dritte, das ich hasse, ist gar kein Volk: die da sitzen auf dem Gebirge Seir, die Philister und das thörichte Volk, das zu Sichem wohnt"[7] und mit jeder Generation war dieses thörichte Volk zu Sichem den Juden verhaßter geworden. Schon ihr Name

---

[1] Ant. XX; 6, 1. Bell. II; 12, 13. — [2] Luc. 9, 53. — [3] Joh. 4, 9. [4] De Sacy, Chrestom. 1, 158. — [5] Ant. XVIII; 2, 2. — [6] Bell. II, 12, 6. Ant XX; 6, 1. — [7] 50, 27.

galt für ein Schimpfwort. „Wir wissen, daß Du ein Samariter bist und hast den Teufel", sagen die Juden bei Johannes zu Jesu.[1] Auf Umwegen zogen die Galiläer zu den Festen nach Jerusalem, denn wie der Heiden Straßen, so sind der Samariter Städte unrein und verboten, bei ihnen Unterkunft zu suchen oder Speise von ihnen anzunehmen. Die Samariterin am Brunnen hat darum ganz Recht mit ihrer Frage: „Wie magst du, da du ein Jude bist, zu trinken fordern von mir, da ich ein samaritisch Weib bin,"[2] denn die jüdischen Lehrer sagten: „Esra, Zorobabel, Josua bannten und verfluchten die Samariter, daß keiner aus Israel den Bissen eines Samariters esse . . . Wer das Brod eines Sanariters nimmt, ist wie Einer, der Schweinefleisch ißt . . . Kein Israelite nehme einen Samariter als Proselyten auf: sie sollen nicht Theil haben an der Auferstehung der Todten."[3] Jeder Vertrag, dem ein Kuthäer beigezogen wird, ist ungültig.[4] Während der Heide Judengenosse werden kann, ist das dem Samariter verboten. Er ist ein Fremdling,[5] und wenn ein Lehrer auch nur ein Wort mit einer Samariterin spricht, so wundert man sich darüber.[6]

So war es denn auch eine spitze Streitfrage der jüdischen Schulen geworden, wie weit die Producte des samarischen Bodens zu genießen, dem Juden erlaubt sei. Feld- und Baumfrüchte waren sicher rein, ob aber auch das bereitete Mehl, der gekelterte Wein? Das Ei, wie das Huhn es legt, verunreinigt keinen, aber das gesottene Ei, die fertige Speise? Hin und wieder neigten sich die Ansichten[7] und im Allgemeinen galt das Wort: „Wer das Brod eines Kuthäers genießt, ist, als ob er Schweinefleisch äße".

Unter solchen Umständen waren die Berge jenseits Akrabbi den Samaritern ein fremdes Land geworden, und wenn die Juden hinaufwollten nach dem Oberland, umgingen sie in weiten Bogen den Jacobsbrunnen, wo vor Zeiten die Stämme Ephraim und Juda gemeinsam ihre Heerden getränkt hatten. In Beeroth oder Gophna pflegten sie noch zu übernachten,[8] lebten während der beschleunigten Wanderung von ihren Vorräthen und tranken die Quellen abseits

---

[1] 8, 48. — [2] Joh. 4, 9. — [3] Pirk. R. El. c. 38. — [4] Ibid. — [5] Luc. 17, 18. — [6] Joh. 4, 27. — [7] Vgl. die Stellen bei Sepp, Thaten u. Leben Jesu. 1864. S. 115. — [8] Jos. Bell. III; 5, 1. Vgl. Euseb. Onom. Art. Βήθηρ. Robinson, Pal. 2, 347. Sepp l. c.

der Städte, bis sie wieder erleichterten Herzens zur Ebene Jesreel niederstiegen und froh waren, ihren Fuß auf jüdische Erde niederzusetzen, „denn es hatten die Juden mit den Samaritern keinen Umgang.“[1] Wie in der letzten Periode des jüdischen Staats das Verhältniß der Galiläer zu den Samaritern war, ersehen wir aus den drastischen Worten des Tacitus: „Gegenseitige Plünderungen, Räuberbanden wider einander ausgesandt, Aufstellung von Hinterhalt, zuweilen regelmäßige Gefechte, nach denen man Beute und Gewinn zu den Procuratoren brachte. Denn beide Stämme, längst entzweit, hielten jetzt wegen Verächtlichkeit des Regiments den Haß weniger zurück als früher“.[2] Aehnlich haben aber auch milder gesinnte und fromme Juden dieses Verhältniß zu Samarien aufgefaßt; es ersieht sich das sehr deutlich aus den Jubiläen, die den ganzen Haß dieser jüngsten Zeit in die Patriarchengeschichte zurückdatiren. Dem Verfasser ist schon in den Tagen Jacobs Samarien der Boden, wo Verrath und Hinterhalt hinter den Bäumen lauert[3] und das Volk von Sichem schon damals der Abschaum der Menschheit. In grellen Farben malt er die Schandthat Sichems, des Sohnes Hemors an Dina aus, „die ein kleines Mädchen war von zwölf Jahren“, und schildert, ganz wie einen der üblichen Streifzüge nach Akrabbi, Simeons Einbruch in Sichem, „wo sie tödteten alle sichemitischen Männer und ließen keinen Einzigen übrig .... und sie führten ihre Schwester heraus aus dem Hause Sichems. Und sie führten als Beute fort Alles, was in Sichem war, ihre Schafe und Rinder und Esel und all' ihre Habe und all' ihre Heerden, und brachten es zu ihrem Vater Jacob“.[4] „Den Söhnen Jakobs aber, die die Sichemiten tödteten, ward es aufgezeichnet im Buch des Himmels, daß sie Gerechtigkeit und Recht und Rache geübt haben an den Sündern und ward ihnen geschrieben zum Segen“. Und wie sie ihre Schwester Dina keinem Sichemiten geben wollten, so soll Keiner aus Israel seine Tochter einem Samariter geben: „dem Mann, der das thut, komme Plage auf Plage und Fluch auf Fluch und alle Strafen und Plagen und Flüche“.[5]

---

[1] Joh. 4, 9. — [2] Ann. 12, 54. — [3] Jubil. cap. 34. Jahrbücher 1850, 45. — [4] Jub. 30 (p. 38). — [5] Jub. 30 (p. 37).

galt für ei
biſt und ha
Auf Unw
denn wie
und verbe
anzunehm
mit ihre
fordern
Lehrer
Samar
eine
Schw
Prei
Tod
gül
Sa
an
ſi

fröhliche Held, nach Thimna hinabstieg, um die Töchter der Philister zu besehen,[1] die heimlichen Schluchten, durch die er seine Füchse hinabtrug, um die Saaten, Garbenhaufen und Oelgärten der Ebene zu verbrennen, und über die er auf breiter Schulter die Thore von Gaza hinaufschleppte, um sie auf dem Berge von Hebron aufzustellen.[2] Hier auch das Terbinthenthal, in dem der sechs Ellen lange Philister aus Gath dem Sohne Isai's aus Bethlehem unterlag.[3] Vor Allem aber zieht ein Hügel landschaftlich und geschichtlich das Auge auf sich, einst Modin, heute Latrun, Räuberberg, genannt, der den Bab el Wady, das Thor des Thals, beherrscht. Auf diesem Berge baute Apollos, der Gesandte des Epiphanes, einen Altar und gebot dem Volke, Zeus Xenios zu opfern. Aber Mattathia, der Vater der Makkabäer, erschlug den Ersten, der sich mit den Weihrauchkörnern in der Hand nahte und um diese Hügel entbrannte der gerechteste Krieg, den die Geschichte jemals erlebt hat. Als Judas Makkabäus gefallen, ward er auf Modin in seines Vaters Gruft gelegt und Jonathan und Simon vollendeten, was Mattathia und Judas begonnen. So war dieses Hügelland zum zweiten Mal die Geburtsstätte des jüdischen Kriegsruhms geworden. Seit dieser Zeit war auch die Ebene zum guten Theil in jüdische Hände übergegangen, und der rege Verkehr mit den syrischen Städten und der nicht verdrängten phönizischen Bevölkerung brachte hier mehr Leben, als wir sonst wo in Judäa finden.

Ganz anders aber stellt sich Land und Volk dar, wenn wir oben auf dem breiten Rücken des Gebirges denselben Weg von Süden nach Norden wandern. Die Hochebene dehnt sich einförmig gegen Südwesten hin, durchschnitten von tiefen und rauhen Thälern. Die Berge sind breit, gewölbt und kahl, und erheben sich meist einsam aus den weit gedehnten Tafelflächen. Der schwarz verwitterte Kreidefels, der häufig aus den Feldern emporragt, gibt der ganzen Gegend einen wüsten und öden Anstrich. Dafür aber ist der Weg von der Grenze Samariens bis nach Jerusalem eine große Wallfahrtstraße. Silo begegnet zuerst dem frommen Wanderer, wohin einst die Mutter Samuels zur Stiftshütte wallfahrtete, um Kindersegen zu erbitten,[4] und Gilgal, wo ihr großer Sohn dem Volke Recht gesprochen.[5]

---

[1] Richt. 14, 5. — [2] Richt. 15, 6. 16, 3. — [3] 1 Sam. 17, 2. — [4] 1 Sam. 1, 3. — [5] 1 Sam. 10, 8.

Weiter führt der Weg durch das öde, felsige Thränenthal, von dem der Dichter sang:[1] „Heil dem Menschen, der der Straßen Jerusalems denket. Ziehend durch das Thränenthal machen sie es quellenreich, und mit Segen bedeckt es Spatregen. Gehend wachsen sie an Kraft, bis sie vor Gott erscheinen auf Zion". Durch die Kreisstadt Gophna, vorbei an dem altheiligen Bethel, führt die Straße nach Beeroth und Rama, wo Rahel, die Stammmutter, begraben lag.[2] Noch zu Jesu Zeiten stand eine Säule am Weg über dem Grabe der Rahel[3] und gegenüber lag das Grab zweier anderer Unglücklichen aus Jakobs Frauenzelt, der Balla und Dina.[4] An der Säule vorüber waren einst die gefangenen Juden in's babylonische Exil gewandert[5] und Jeremia vernahm am Grab ihre Klagen. „Ein Geschrei hat man zu Rama gehört, Jammern und bittrer Klagen viel: Rahel, die ihre Kinder beweint und wollte sich nicht trösten lassen, denn es ist aus mit ihnen".[6] Gegenüber sieht man Gibeons „herrliche Höhe", wo Salomo den Herrn anbetete[7] und eine Stunde weiter südlich auf freier Kuppe den „Betort"[8] Mizpa, wo Samuel den Denkstein Ebenezer aufrichtete.[9] So wandert man von Heiligthum zu Heiligthum Jerusalem zu, das auf einer kahlen Bergzunge, die die Wasserscheide zwischen dem todten und dem mittelländischen Meer bildet,[10] recht in der Mitte der Landschaft liegt, so daß Josephus die Stadt füglich den Nabel des Landes nennen konnte.[11]

Südlich von Jerusalem gewinnt die Gegend wieder einen freundlicheren Charakter. Dort liegen die anmuthigen Hügel Bethlehems, um die ein alter, heiliger Sagenkranz sich lagerte, noch ehe das Evangelium hier die Chöre der Engel singen hörte. Eine Oase, wie diese, die einzige grüne Trift zwischen brennenden Felswüsten, mußte von altersher die dichtende Phantasie der Wüstensöhne anregen. Als die Jebusiter noch auf dem Zionsfelsen saßen und Isaak zu Hebron wohnte, kam von Rama her der heimkehrende Jakob mit seiner Karavane und damals war es, daß Rahel an der Geburt Benjamins starb. „und ward begraben an dem Wege gen Ephrat, das nun Bethlehem heißt. Und Jakob errichtete ein Maal über ihrem Grabe". Von da

[1] Ps 84, 6—8. Hitzig ließt Bakathal. — [2] 1 Sam 10, 2. 3. — [3] Jubil. 32. Götting. Jahrb. 1850, S. 43. — [4] Ebend. Cap. 34. — [5] Jerem. 31, 15 ff. Siehe Hitzig zu der Stelle. Der Proph. Jer. Zweite Auflage S. 245. — [6] Mth. 2, 18. — [7] 1 Kön. 3, 4. — [8] 1 Mac. 3, 46. — [9] 1 Sam. 7, 12 ff. — [10] Robins. 2, 13. — [11] Bell. III; 3, 5.

an ging Rahel, die Stammmutter um zwischen Rama und Bethlehem und des Sehers Augen schauten ihren Schatten, in Zeiten der Noth und er hörte ihre Stimme klagen. Aber auch eine zweite Stammmutter des königlichen Israel hatte auf diesen Fluren Ruhe gefunden. Auf den Feldern von Bethlehem hatte Ruth ihre Aehren gelesen und war Boas Weib und Davids Stammmutter geworden. Von hier war Saul ausgegangen, seines Vaters Eselinen zu suchen und fand ein Königreich. Hier hatte Isai, der Sohn Obed's, des Sohnes der Ruth, seine Zelte und Hütten und auf diesen Triften kämpfte sein jüngster Sohn David mit Pardel und Löwe um die Schafe und sang seine Lieder vom Wandel der Sterne und der Morgenröthe und der Sonne Heldenlauf. Hier hielten die letzten Söhne Israels, die die Chaldäer in Juda übrig gelassen hatten, nach Gedalja's Ermordung Rath ob sie nach Aegypten flüchten sollten und schleppten den widersprechenden Jeremia gegen seinen Willen mit in das Land der Heiden. An diese Lieblingstrift Juda's knüpfte sich dann schließlich auch das Prophetenwort, daß von hier, wo David geboren ward, auch der Messias ausgehen werde und so fügt die Sage zu Rahel und Ruth die Dritte, Maria, die nicht weit von dem Orte, wo einst Rahel vom Kameele gleitete, um Benjamin zu gebähren, von den Wehen überfallen ward. Und die Eltern hatten nicht, wohin sie das Kindlein legten, da nahmen sie eine Krippe und über der Trift sangen die Engel und die Hirten kamen und fanden den, der größer war als Benjamin und David, seine Ahnen. So ist hier auch geschichtlich die Oase des Judenthums, vor der wir stehen. Etwas weiter noch nach Süden liegen die Teiche von Etham, die Salomo grub, „zu wässern den Wald der grünenden Bäume". Im Sattel des Gebirgs, wo der Weg nach dem todten Meer hinabführt, finden wir auf einem Felsen, der einem abgestumpften Kegel ähnlich sieht, das prachtvolle Kastell Herodium, durch das Herodes den Rückzug von Jerusalem nach Arabien zu decken dachte, seine Zuflucht in gefahrvollen Tagen und sein Mausoleum im Tod. Malerische Schluchten mit abschüssigen Felswänden führen von hier in steilem Absturz nach dem todten Meer. Die unzähligen Höhlen dieser einsamen Berge waren von jeher, wie es 1 Sam. 22, 2 von der Höhle Adullam heißt, die Zuflucht „aller Bedrängten und aller Verschuldeten, und aller, die erbitterten Gemüthes waren".[1] Zwischen

[1] So noch 1 Mac. 2, 27.

den von der Wüste heraufreichenden Felsthälern liegen denn auch wieder einsame Triften, wie die Wüste Thekoa, wo der Prophet Amos seine Rinder hütete und seine Maulbeeren pflanzte und gegen Süden gewendet das breite Thal von Hebron, in dem die Erzväter einst ihre Heerden geweidet und sich niedergelegt hatten zur ewigen Ruhe.[1] Noch zu Jesu Zeit ragte der alte Thurm über das Thal hin, in dem Abraham, Isaak und Jakob gehaust haben sollten,[2] und gegenüber zeigte man bei Mamre die Doppelhöhle im Kalkgebirge, die Abraham den Kindern Heth's abgekauft. „Er gab den Preis für den Ort, gutes Silber, und verbeugte sich zweimal vor ihnen und bat sie voll Demuth und dann begrub er Sara in der Doppelhöhle".[3] Mehr und mehr verflachen sich gegen die wellige Steppe Idumäas hin die Berge in Hügel. Wo die große Straße von Hebron nach der Arabah zum rothen Meer läuft, lag Malatha, durch eine römische Cohorte, als Schutzwache des Handels, gedeckt,[4] mit einem Schloß, auf dem einst Herodes Agrippa seine Schulden beseufzte und an derselben Straße eine Tagreise tiefer nach Süden, gleichfalls mit römischer Besatzung, Thamar, mit derselben Bedeutung, die von Gaza nach Aila ziehenden Karavanen zu schützen.[5] Mit den Flecken Aroer und Berseba stehen wir an den Grenzen Idumäas, wo die Söhne Jakobs und Esaus, seit Johannes Hyrkan unter einem Scepter vereinigt, nicht immer nur friedlich miteinander verkehrten. Die idumäische Steppe ist bald ein Blumenanger, bald eine Wüste, je nach der Jahreszeit und den Ortslagen. Ein lebendiges Bild derselben entwirft der Zeitgenosse, der das Buch der Jubiläen geschrieben, in seiner Erzählung von Hagars Wanderung, die, den leer getrunkenen Schlauch auf der Schulter und das Kind an der Hand, in diesen Sandhügeln der Wüste Berseba umherirrt. „Und das Kind dürstete und konnte nicht gehen und fiel nieder. Und seine Mutter nahm es und ging hin und warf es unter einen Oelbaum. Und sie ging weiter und setzte sich ihm gegenüber, einen Bogenschuß entfernt, denn sie sprach: ich kann den Tod meines Kindes nicht mit ansehen".[6]

Wie dieser Strich, so weist sich auch das Jordanthal, wo wir es bei Skythopolis verlassen, durch seinen Namen „Arabah" als Steppe

---

[1] Gen. 13, 18; 23, 2; 37, 14. — [2] Jubil. C. 29. 31. 36 a. O. — [3] Jubil. 19. Götting. Jahrb. 1850 p. 15. auch Cap. 46 u. f. f. — [4] Euseb. Onom. — [5] Ibid. — [6] Jubil. 17. Götting. Jahrbücher 1850, p. 13.

aus, in der im Frühjahr die Heerden weiden, die aber in der Sommergluth zur Wüste wird. „Im Sommer, sagt Josephus,[1] verdorrt die Ebene ganz und entwickelt der Hitze wegen eine ungesunde Fieberluft. Den Jordan abgerechnet hat sie gar kein Wasser; daher auch nur die Palmen am Ufer desselben blühend und fruchtreif sind, die entfernteren weit weniger". Eine Ausnahme machte am westlichen Abhang die palmenreiche Oase, die sich von Archelais nach Phasaelis hinzog, die Winterresidenz der herodäischen Salome, später ein geschätztes Erbe der Kaiserin Livia.[2] Sonst ist das Thal reizlos und öde. Mit seinen Akazien, Tamarisken, Weiden- und Schilfbüschen zieht der Jordan ein grünes Band durch die braune, von kahlen Steilabschüssen, harten Kalksteinschichten und bröckelnden Kreidelagern umschlossene Ebene. Um so blühender öffnet sich oberhalb des todten Meeres, wo reichlichere Zuflüsse vom Gebirge Juda die Ebene bewässern und der Jordan all die fruchtbare Thalsohle abgelagert hat, die er von seinem obern Lauf mit sich führte, eine von Felsen umkränzte Oase. Selbst von Sumpfland und dichten Wäldern wird hier berichtet.[3] Noch einen Schritt weiter wuchsen „die Palmen am Wasser, die Rosenbäume, die man zu Jericho zieht".[4] Diese wichtige und berühmte Stadt war in der Zeit der Herodäer nicht wenig verschönert worden. Von Herodes stammten die Mauern, Theater, der Circus, von Archelaus der neue Palast mit seinen Gärten. Hier war die Rennbahn, in der Herodes die Volksältesten Judäas nach seinem Tod wollte hinrichten lassen, hier der Teich des Königsgartens, in dem er den letzten Maccabäer, den Bruder der Mariamne, ersäufte. Durch Jericho führte die große Karavanenstraße im Osten des todten Meers, das Gebirge Seir entlang, zum rothen Meer hinab, so daß die Stadt für den Handel mit Arabien und Aegypten von Bedeutung war. Der rege Verkehr belebte sich noch mehr zu den Festen, wenn die Pilgerzüge aus Galiläa, die den Weg durch Samarien scheuten, psalmensingend hier durchkamen. Der Maulbeerbaum, auf den Zacchäus stieg, um Jesum zu sehen, erinnert an solche Tage. Dazu hatte das kostbarste Erzeugniß des Thals, der Balsam, eine schwunghafte Industrie erzeugt. In weiten Plantagen wurde die Balsamstaude gepflegt. Die der mit scharfen Steinen geritzten Rinde entfließenden Thränen, die einer schleim-

[1] Bell. IV; 8, 2. — [2] Ant. XVII; 13, 1. XVIII; 2, 2. XIX; 5, 2. XIX; 5, 2. Plin. 13; 9, 4. — [3] 1 Mac. 9, 45. — [4] Sir. 24, 18.

artigen Milch ähnlich sehen, sammelte man in Gefäßen oder in Wolle. Der anfangs klar, später roth und dick aussehende Saft, wird alsdann in Muschelgefäße gegossen, wo er feste Gestalt annimmt und so versandt wird. Man schätzte an ihm nicht nur seinen Geruch, sondern noch mehr seine medicinischen Eigenschaften. „Er heilt Kopfschmerzen zum Erstaunen, sagt Strabo, auch anfangende Augenflüsse und Kurzsichtigkeit".[1] Für die Römer war nach der Einverleibung Judäas der Balsamhandel ein einträgliches Regal geworden. Die Hauptplantage lag hinter dem königlichen Schloß und war eine Perle, um deretwillen Kleopatra ihrem Nachbar Herodes mehr als einmal nach dem Leben getrachtet hatte. Dem blühenden Handel zu Ehren errichteten die Römer an dieser Grenze ein eigenes Zollamt, dessen Pächter zu Jesu Zeit der kleine, verwachsene Zacchäus war.[2] Er war reich geworden auf der Stelle, und das Volk verschrie ihn als Geizhals. Bei dieser Bedeutung der Stadt durch ihre eigenen Producte und als Schlüssel Judäas, war sie jederzeit, besonders zum Schutz gegen die Nabatäer, stark befestigt gewesen; so lagen hier die Castelle Thrax und Taurus,[3] Dagon oder Dock[4] und Kypros,[5] die in schönem Kranz die lachende Oase umgaben.

Wie nun aber in diesem seltsamen Lande die stärksten Contraste unmittelbar nebeneinander liegen, so folgt auf die Rosengärten und Palmenhaine von Jericho die Wüste des todten Meeres. Der Boden wird rasch wieder felsig und unfruchtbar. Zwischen buschigen Ufern, zugedeckt mit Schilf, schleicht der Jordan durch das mit Salzblöcken übersäte Wüstenland. Das war die unwirthliche Gegend, in der einst Johannes der Täufer zur Buße aufforderte. „Der Fluß zögert, sagt Plinius,[6] als nahe er sich nur ungern dem abscheulichen See, der ihn verschlingt und sein gepriesenes Wasser durch Vermischung mit seinem stinkenden verdirbt". In der Nähe des Salzmeers hört die Vegetation gänzlich auf. Es öffnet sich eine große und breite Ebene, in der der 10 Meilen lange und 2 Meilen breite See daliegt, im Osten und Westen von steilen, zerklüfteten Kalkhöhen umschlossen. Der Boden ist weitumher versalzen. Unterseeische Asphaltquellen senden ihre harzigen Massen nach der Oberfläche. Vermuthlich ein Erdbeben begrub hier noch in geschichtlicher Zeit die Schwesterstädte Sodom und

[1] Strabo XVI; 2. Jos. Bell. I; 6, 6. Plin. hist. nat. 12, 54. Tac. ann. 5, 6. — [2] Luc. 19, 2. — [3] Strab. XVI; 2 (pag. 763). — [4] Ant. XIII; 15. Bell. I; 2, 3. 1 Mac. 16, 15. — [5] Bell. I; 21, 4. — [6] 5, 2.

Gomorra unter der blauen Fluth des Salzsees, wobei die zahlreichen Asphaltlager am Ufer in Brand gerathen sein mögen. „Und Abraham blickte von dem Hügel bei Hebron hinüber nach Sodom und Gomorra und schauete, und siehe ein Rauch stieg auf von der Erde, wie ein Rauch des Ofens".

Die Gegend war zur Zeit Jesu schon so unbewohnt, wie heute. Nur an dem westlichen Abhang finden wir ein freundliches Thal an einer schönen von jähem Felsen fallenden Quelle. Hier liegt die Oase Engedi und noch weiter südlich, auf jähem Felsen, das feste Masada, das von Herodes in bewundernswerther Weise auf dieser Klippe ausgebaut und wohnlich gemacht war.[1] Ungeheure Waffenvorräthe hatte der König hier aufgespeichert, durch die es den Juden, als sie sich im Frühling 66 der Feste bemächtigten, erst möglich wurde, den Krieg gegen Rom zu beginnen. Wie der jüdische Krieg hier seinen Auszangspunkt nahm, so war dies Felsennest auch die letzte Feste, die sich hielt und ihn endlich mit einem grausen Todtenopfer beschloß, indem die ganze Besatzung sich selbst entleibte, als die Burg nicht mehr zu halten war.[2]

An den öden Felsen von Masada wollten die Gewährsmänner Strabos und Josephus noch die Spuren der Flammen vom Untergange Sodoms und Gomorras sehen. „Angebrannte rauhe Klippen, Sprünge und aschenähnliche Erde, auch Pechtropfen, die aus den Felsen hervorquellen und weithin übelriechende Bäche und zerstreute Wohnungen in Trümmern".[3] Aehnlichen Phantasien haben sich auch neuere Reisende ergeben. Der That nach aber hat hier niemals eine directe vulkanische Thätigkeit gearbeitet. Erderschütterungen mögen Städte unter dem See begraben, Blitze die Petroleumquellen und Asphaltlager entzündet haben, Eruptionen aber haben hier niemals stattgefunden.[4] Die Landschaft selbst ist bei dem steilen Absturz der

[1] Bell. VI; 8, 3. — [2] Bell. VII; 9, 1. — [3] Strabo 16, 2. Ebenso Bell. IV; 8, 4. Tac. hist. 5, 7 u. A. Philo (Vita Mos. II, Mangey 143) will sogar von noch fortdauernden schwächeren Eruptionen wissen: ἡ ἔτι ἀναδιδομένη φλὸξ ἀμαυρὰ, καθάπερ διαμυχομένου πυρός. Frnkf. Ausg. S. 662. — [4] Vgl. Fraas, das todte Meer, Stuttg. 1867 pag. 18: „Mit ganz schwacher Abdachung gegen Nordost liegen die Schichten alle fast ganz horizontal, Bank auf Bank, so regelmäßig wie nur im schönsten Flötzgebirge Schwabens, ohne Knick, ohne Biegung, ohne Spur irgend einer Störung". Ueber den Irrthum, daß gediegener Schwefel stets auf vulkanische Thätigkeit hinweise vgl. Fraas, Aus dem Orient pag. 66.

Kalkfelsen und dem salzigen Strand unfruchtbar. Ihre einzige Industrie war die Gewinnung des Asphalts, der auf der Oberfläche des Sees schwimmt, in den er von den heißen und lothrecht zum Meer abfallenden Felsen des Ufers herabgeflossen ist, oder vom Grund des Sees durch Stürme nach oben getrieben wird. In Kähnen schleppen die Umwohner die angeblich stiergroßen Klumpen an's Land. Nachdem sie hier ausgetrocknet sind, werden sie mit Keilen und Aexten wie Bäume gespalten und zur Küste versendet, wo man Schiffstheer aus ihnen bereitet.[1] Am östlichen Ufer hatten die heißen Quellen berühmte Badeanlagen hervorgerufen. So Kalirrhoe im Thal des Zerka-Ma'in und die höher gelegenen bei der Feste Machärus in den Bergen.

Die Felsregion, die sich vom todten Meer in die Nähe von Jerusalem hinaufzieht, heißt die Wüste Juda und gliedert sich wieder in eine Reihe einzelner Wüsten, das heißt felsiger Steindistricte und grasreicher Plateaus, die sich um bewohnte Thalgründe ausdehnen, nach denen sie benannt sind.[2] In diesen einsamen Thälern, in denen nur große Heerdenbesitzer, wie weiland Nabal, ihre Gehöfte und arme Hirten ihre Hütten haben,[3] lagen auch die Colonieen der Essäer, die auf die Fremden einen so wunderbaren Eindruck machten. „Ein wunderliches Volk, sagt Plinius, das, jeder Wollust entsagend, ohne Weiber, ohne Geld und nur in Gesellschaft seiner Palmen lebt. Durch die täglich Hinzukommenden pflanzt sich diese Gesellschaft immer gleichmäßig fort; denn die Zahl der Lebensmüden, welche sich durch die Stürme des Schicksals zur Annahme ihrer Sitten gedrungen fühlen, ist bedeutend. Auf solche Weise dauert (was gewiß unglaublich scheint) ein Volk, bei dem Niemand geboren wird, durch Tausende von Jahren fort. So ergiebig ist für Jene der Lebensüberdruß Anderer!"[4]

Auch sonst waren die Höhlen, an denen dieses Kalkgebirge so reich ist, Herbergen von Einsiedlern, die hier, wie Johannes und Banus, der Askese lebten.[5] Ihre Nachbarn aber waren die Räuber,

---

[1] Bell. IV; 8, 4. Tac. Histor. 5, 6. — [2] Nach den oben erwähnten z. Th. auf der Höhe gelegenen Flecken: Wüste Thekoa, Engedi, Siph, Maon und Berseba. Eine abgeschlossene Schlucht für sich ist die Wüste Jericho, die von dieser Stadt bis in die Gegend von Bethanien hinaufzieht. — [3] „Cuncta sunt plena pastoribus." Hieron. prol. in Amos. — [4] Hist. nat. 1, 15. — [5] Mth. 3, 1. Jos. Vita 2.

die namentlich am nördlichen Abhang in der schluchtenreichen, felsigen Wüste von Jericho dem Wanderer auflauern, der von Jerusalem nach Jericho zieht,[1] oder die Flüchtlinge, die Tyrannei und Krieg aus der Heimath verscheucht hat.[2]

Noch haben wir nur im Vorbeigehen von Jerusalem selbst geredet, das, wie nur wenige Hauptstädte, Herz und Mittelpunkt des Landes bildete. Die Geschichte, die Athen auf einer unfruchtbaren, öden Klippe, Rom zwischen Sümpfen und Wüsten gebaut hat, hat auch Jerusalem auf eine kahle Steinzunge gestellt, die von Natur so reizlos, so unfruchtbar, so unwirthlich ist, als nur eine im Lande zu finden war. Zwölf Stunden vom Meer, acht Stunden vom Jordanthal auf der Wasserscheide zwischen beiden,[3] lag die Stadt am Ende eines felsigen Bergrückens, der in drei Hügel abfällt: im Süden der Berg Zion, im Osten Moriah, gegen Nordwesten Akra und darunter gegen Norden der sogenannte „Sumpfplatz" Bezetha.[4] Längs des Bezetha und Moriahhügels diesseits, und des Oelbergs jenseits, zieht, vom Bache Kidron ausgewaschen, das Thal Josaphat.[5] Auf der Westseite des Akra und Zionhügels liegt das Thal Hinnom, das dann im Süden von Zion in das Thal Josaphat mündet.

Diese Berge bestehen aus einem lichten Kalkstein, blendend, staubig, unfruchtbar, schädlich für das Auge. Die Häuser der Stadt hingen in dicht gedrängten, übereinandergestaffelten Reihen an den beiden Abhängen des Käsemacherthals,[6] das zwischen dem Zion, Akra, und Moriahhügel hinzog. Auf Zion lag die Oberstadt, die mit einer Mauer umgeben war; es war dies das geräumigere und luftigere Quartier.[7] Ein Kranz von sechzig Thürmen umgab dasselbe.[8] Auf Akra lag die untere Stadt, gleichfalls von einer Mauer umgeben. Ein besonders starkes Bollwerk umgab den gegen Norden sich erstreckenden Vorhügel der Neustadt. Im Zickzack gebaut, um Belagerer auch von der Seite zu fassen,[9] waren die Werke immer in der Entfernung von 200 Ellen mit einem stattlichen Thurme gekrönt.

Die stärksten Kastelle waren jedoch die an der Nordseite des Berges Zion gelegenen Thürme Hippikos, Phasael und Mariamne,

---

[1] Luc. 10, 30. — [2] Bell. IV; 8, 2. — [3] Robins. 2, 13. — [4] Die Neustadt Bezetha bestand zu Jesu Zeit noch nicht. Bell. V; 4, 1; 5, 8. — [5] φάραγξ Κεδρών. Bell. V; 2, 3; 4, 2. — [6] φάραγξ τῶν Τυροποιῶν. Bell. V; 4, 1. — [7] Bell. II; 14, 8; V; 4, 4. Ant. XV; 9, 3; XX; 8, 11. — [8] Bell. V; 4, 2. — [9] Tac. Hist. 5, 11. Dio Cass. 16, 4.

die trotzig vom Abhang des Käsemacherthals über die Stadt wegsahen und rückwärts durch ihre Höfe mit der Königsburg zusammenhingen. Diese, ein von Herodes neuerbauter Palast, nahm mit ihren Gärten, Höfen und Hallen den größeren Theil des Hügels Zion ein und war durch eine dreißig Ellen hohe Mauer von dem Getöse der Straßen abgeschieden. Ihr benachbart, gleichfalls dem Tempel gegenüber, finden wir an dem sogenannten Xystusplatz, einem mit Gallerien umgebenen Markt auf der Ostseite des Zion, das alte Schloß der Makkabäer.[1] Von hier führte eine Brücke über das Käsemacherthal weg nach dem Tempelberg hinüber.[2] Derselbe war so lang überbaut und neu fundamentirt worden, mit zum Theil 400 Ellen hohen Substructuren, bis man oben eine ungleiche Ebene gewonnen hatte, auf der sich die Vorhöfe des Tempels terrassenförmig übereinander erhoben. Am nordwestlichen Winkel desselben lag auf einem 50 Ellen hohen, steilen Felsen die Burg Antonia. Sie umschloß Kasernen, Hallen, Bäder und Exercierplätze. Die hier liegende römische Garnison controlirte die Vorgänge im Tempel, dessen nördliche und westliche Halle hier zusammenliefen[3] und bedrohte zugleich die unter ihr liegende Neustadt. Zu den Festen wurde sie regelmäßig verstärkt, um die Ordnung aufrecht zu erhalten.

So machte die Stadt mit ihren an den Thalwänden des Tyropöum eng aufeinander gedrängten Häusern, ihren gegen Norden zu dreifachen, sich einschließenden, Mauern sammt den zahlreichen Burgen und Thürmen im Innern einen düstern und unerfreulichen Eindruck, wie denn die Fremden sie schlechtweg eine Festung nennen.[4] Nur der Tempel mit seinen weiten Räumen, Cedernhallen und Marmorwänden gewährte einen freundlicheren Aufenthalt, wie er auch, von den benachbarten Höhen gesehen, die thurmreiche Stadt würdig krönte. Die nächsten Umgebungen Jerusalems bestanden in Gärten, in denen Lusthäuser und Erholungsplätze lagen,[5] oder auch kunstvolle in den Berg gearbeitete Felsgräber.[6] Der Reichthum an Oelbäumen und Nutzhölzern ließ diese wasserlosen und steinigen Thäler doch etwas freundlicher erscheinen, als das heute der Fall ist,[7] obgleich ihre Trockenheit und Quellenarmuth schon damals beklagt ward.[8]

[1] Ant. XIV; 4, 2. XX; 8. Bell. VI; 6, 2. Bell. II; 15, 1. 16, 3. — [2] Bell. I; 7, 2. II; 16, 3. VI; 3, 3. Ant. XIV; 4, 2. XV, 11. — [3] Bell. V; 4, 8. — [4] Plin. V; 15, 3. Strabo 16, 2. — [5] Bell. V; 2, 2. V; 3, 2. VI; 1, 1. [6] Ant. XX; 4, 3. Bell. V; 4, 3. Mth. 27, 60. — [7] Bell. V; 6, 2 a. O. — [8] Cass. Dio. 66, 4.

Jerusalems Mittel- und Lebenspunkt, um den alles Treiben der Stadt und der Landschaft sich drehte, war der Tempel, den Herodes mit einer alles Frühere überbietenden Pracht neu aufgebaut hatte. Die obere Fläche des Tempelbergs war so lang durch 300—400 Ellen hohe Böschungsmauern erweitert worden, bis oben ein Rechteck entstand, dessen Seiten nach Josephus ein Stadium (600') [1] breit gewesen wären. Die Ummauerung war indessen nicht von allen Seiten sichtbar, da man Wege angeschüttet und Treppen hinaufgeführt hatte. Vom Xystus führte eine Brücke nach dem Vorhof herüber; durch das sogenannte schöne Thor kam man vom Kidronthal herauf; eine Thor mündete nach der Antonia, zwei führten im Süden zur Stadt hinab.[2] Durch jedes dieser fünf Thore trat man in den untersten und größten Tempelhof, den Vorhof der Heiden, den doppelte Gallerien oder Hallen umgaben, deren Cederndächer von 50 Fuß hohen Marmorsäulen getragen wurden.[3] Am steilsten fiel die Tempelterrasse an der Ostseite gegen das Kidronthal ab,[4] weßhalb der Tempel von hier sich am glänzendsten ausnahm.[5] „Er saß auf dem Oelberg gegenüber dem Tempel," berichtet Markus von Jesu. Dagegen hatte man von der flachen Decke der westlichen Halle Jerusalem zu seinen Füßen. Dort also denkt sich das Evangelium die Versuchungsgeschichte. „Der Teufel führte ihn gen Jerusalem und stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so stürze dich von hier hinunter".

In den Säulengängen, die diese untere Area des Heiligthums umgaben, herrschte ein reger Verkehr, indem hier Taubenkrämer und nach dem Johannesevangelium auch Ochsen- und Schafhändler mit ihren Thieren eine Art von Thiermarkt zu Nutz der Opferlustigen abhielten. Da die Tempelsteuer hier unmittelbar bezahlt werden konnte, hatten auch die Geldwechsler ihre Tische aufgestellt, um gemeines Geld in die übliche Tempelmünze umzusetzen. Bei der Leidenschaft, mit der die jüdische Bevölkerung Geldgeschäfte behandelte, war hier oft ein so unheiliges Toben und Schreien, ein Betrügen und Klagen über Betrug, daß Jesus diesen Theil des Tempels eine Räuberhöhle nannte. An der Südseite war ein dreifacher Säulengang, die königliche Halle, wie sie die Evangelien nennen, eine Art von Basilika, in der die Rabbinen

[1] Ant. XV; 11, 3. — [2] Act. 3, 2. 10. Ant. XV; 11, 5. Middoth 1, 3. — [3] Bell. V; 5, 2. — [4] Antiq. XX; 9, 6. — [5] Bell. V; 5, 6. Marc. 13, 3.

lehrten, Volksredner das Volk um sich sammelten und die Tempelbesucher hin und wieder wandelten. Hier hat Jesus an den Festen zum Volk geredet, und haben die Jünger später mit den Rabbinen disputirt.

In diesem äußeren Vorhof erhob sich gegen Nordwesten eine um wenig Stufen erhöhte Terrasse, an der sich in gewissen Entfernungen Stellen mit griechischen und lateinischen Inschriften befanden, welche den Nichtjuden das weitere Vordringen in's Heiligthum bei Lebensstrafe untersagten. Hier begann der Zwinger, dessen jenseitige Mauer das hohe Fundament des eigentlichen Vorhofs bildete. Diese, 40 Ellen höher als der untere Hof gelegene, Terrasse enthielt den Vorhof der Israeliten, der Weiber und direct um den Tempel den Vorhof der Priester. Auch an dieser innern Mauer liefen Hallen hin, unterbrochen von Räumen, die besondern Zwecken gewidmet waren. So lag hier die Tempelsynagoge, in der das Synedrium eine Zeit lang seine Sitzungen zu halten pflegte, ebenso die umfassenden Vorrathshäuser für die Tempelbedürfnisse, auch die abgeschlossenen kleinen Höfe für die Nasiräer, die hier ihr Haar abschneiden, für die Aussätzigen, die sich der Reinigung unterziehen, für Auslese des Opferholzes, an dem kein Wurmstich sein durfte; ferner Wachtstuben für die Leviten, Zellen für die Instrumente, die Waschküchen, Eingeweidekammern, Salzkammern, das Brunnenhaus u. dgl. m.

Der Tempel selbst stand nach zwölf Stufen höher als der Vorhof der Israeliten, wiederum im nordwestlichen Theil des Raums. Er war ganz aus weißem Marmor gebaut. Eine große Vorhalle führte zu der vergoldeten Tempelthüre, deren Flügel offen standen; doch wehrte ein bunt gewirkter babylonischer Teppich den Einblick in's Innere. Das Dach war flach, rings mit goldenen Spitzen umgeben, die das Sonnenlicht funkelnd zurückwarfen. Rings an den Wänden dieses Hofes hingen die zahllosen Weihgeschenke, mit welchen fromme Andacht das Heiligthum geschmückt hatte. Ueber dem Tempel selbst prangte die goldene Rebe, um deretwillen nach Tacitus Viele das Heiligthum für einen Bacchustempel hielten. Da das Marmorhaus alle unteren Räume und Hallen überragte, gewährte es für die Umgegend einen stolzen Anblick und war für Stadt und Landschaft weithin sichtbar.[1] Durch das Leben im Tempel hatte die Stadt, so wenig ein-

[1] Ueber den Tempelbau und Tempel berichten Ant. XV, 11, 3 ff. Bell. V, 1—8 und vieles Specielle der Tract. Middoth (Mischna) 5, 10.

ladend sie auch Fremden erschien,[1] doch in Allem den großartigen Zuschnitt eines Mittelpunktes höchster und heiligster Interessen, die selbst Ausländern imponirte.[2] Als Sitz der Theokratie verräth sie sich schon durch die äußere Physiognomie ihrer Bevölkerung. Allein die Priester, deren Zahl Josephus auf 20,000 anschlägt, und die meist in Jerusalem selbst ihren Sitz hatten, bilden einen nicht geringen Theil der Einwohner; daneben Leviten, erkenntlich an der spitzen Mütze und der Tasche, die das Gesetzbuch umschloß,[4] Pharisäer, die die breiten Gebetriemen und großen Troddeln als Glieder eines religiösen Verbandes bezeichnen,[5] Essäer in feierlichen weißen Gewändern und prophetischer Haltung,[6] herodäische Höflinge in der Pracht orientalischer Prunksucht, und dazwischen eine römische Besatzung von bald größerer, bald geringerer Stärke: das alles zusammen konnte eines gewaltigen Eindrucks auf die Bewohner dieser sonst armen und einförmigen Landschaft nicht verfehlen. Dazu kam denn, daß der Tempeldienst damals der einzige Pulsschlag nationalen Lebens war und der Tempel das Herz, zu dem alles jüdische Blut in dem regelmäßigen Rhythmus der Feste auch von den fernsten Peripherien zurückströmte. Schon in festlosen Zeiten hörte im Heiligthum das Leben nicht auf: in den innern Räumen der Zudrang der Opfernden, der Wöchnerinnen mit ihren Tauben, der vom Aussatz Geheilten mit ihren Vögeln oder Lämmern, der Nasiräer mit den langgewachsenen Haaren, das Recitiren der Gebete und Formeln, die Verbeugungen und Gebehrden, das Hammelschlachten und Brüllen der Rinder und die wirbelnden Rauchsäulen der Brandopfer.

Lebendig schildert 2 Chron. 35, 1—20 das Leben, wie es vollends bei Festen im Innern des Tempels wogte, wenn die Priester und Leviten nach Klassen und Stammhäusern sich aufstellen, Lämmer und Ziegen und Rinder zum Opfer leiten, wie sie das Passah am Feuer braten und das Geheiligte kochen in Töpfen und Kesseln und Pfannen, und es eilends den Priestern bringen, weil diese beim Opfern der Brandopfer und Fettstücke bis in die Nacht beschäftigt waren. „Auch

---

[1] Strab. 16, 2. — [2] Strabo 16, 2: „Gleichwohl bestand eine gewisse Pracht ihrer Hauptstadt, die sie nicht als Tyrannensitz verabscheuten, sondern als Tempel Gottes heilig hielten und verehrten". Plin. V; 15, 2. Tac. Hist. V, 8 — [3] Ap. II, 8. — [4] Jebamoth 122 a — [5] Mth. 23, 5. — [6] Bell. I; 3, 5. II 8, 3. II; 7, 3. Ant XIII; 11, 2. XVII; 13, 3 u. a. O.

die Sänger, die Söhne Assaphs, Hemans und Jeduthuns und die Thürhüter brauchen nicht von ihrem Dienst zu weichen, weil ihre Brüder für sie bereiteten".[1] In den äußern Räumen dagegen finden wir den lebendigen Verkehr der städtischen Bevölkerung und der zahlreichen Fremden. Ueberhaupt hatten alle Lebensthätigkeiten des Volkes auf diesem Hügel ihren Schauplatz. Hier ist das Heilige für das Opfer, das Synedrium für das Gericht, der große Vorhof für den Zustrom des Volkes. Hier wird das Tagesopfer für ganz Israel gebracht und die 21 Posaunenstöße, die vom Tempel erschallen, 3 beim Oeffnen der Thore, 9 beim Morgenopfer, 9 beim Abendopfer sind auch für die Bürger der Stadt Mahnrufe zum Gebet, zur Arbeit und zur Ruhe. Nach dem Tempel richtete jeder jüdische Mann sein Auge beim Beten,[2] und, wer konnte, zog einmal wenigstens zum Fest herauf nach Jerusalem. Dann füllte sich die Stadt und die umliegenden Dörfer. Von Mitternacht an sammelten sich die Festbesucher in den Tempelräumen. Die Diaspora der ganzen Erde war dann vertreten, um die Heimath ihres Volkes, ihres Glaubens, ihres Gottes zu begrüßen. „Hören wir nicht alle unsere Sprache, kann die Apostelgeschichte bei der Beschreibung des Pfingstfestes sagen, Parther und Meder und Elamiter, und die wir wohnen in Mesopotamien, und in Judäa und Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Aegypten und in den Gegenden von Lybien gegen Kyrene, und die römischen Fremdlinge, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber".[3] Will doch Josephus an manchen Festen nicht weniger als drei Millionen männlicher Gäste gezählt haben![4] An solche Tage denkt das Lucasevangelium, das den zwölfjährigen Jesusknaben im Festgedränge des Passah verloren gehen läßt, ohne daß die Eltern auch nur einen Versuch machen, ihn wiederzufinden, sondern sich dabei beruhigen müssen, irgend ein Galiläer werde ihn wieder zum Festzug zurückbringen. Daß ein solches Heiligthum dem Leben der Stadt, ja der ganzen Landschaft einen specifischen Charakter aufprägte, ist begreiflich. Träge Bigotterie und fanatischer Eifer kennzeichnet stets eine Bevölkerung, die mit all ihren Interessen einem solchen Heiligthum verknüpft ist. Die Bevölkerung Judäas bildet von dieser Regel keine Ausnahme. Vom

[1] Vgl. auch Apion, 2, 8. — [2] Selbst im Ausland, wie es z. B. von Daniel heißt: „er hatte offene Fenster in seinem Obergemach gen Jerusalem hin und drei Mal des Tages kniete er auf seine Kniee und betete und lobpreisete vor seinem Gotte. Dan. 6, 11. — [3] Act. 2, 8 11. — [4] Bell. VI; 9, 3.

Zuſtrom der Pilger lebt ſie, und die bedeutenden Summen, die jährlich aus der ganzen Diaspora in den Tempelfond floſſen, kommen ihr mittelbar und unmittelbar zu gut.[1] Aber auch ſie ſelbſt bringt ihre Habe in den Tempel: Geld zum Gotteskaſten, Tauben, Lämmer, Rinder zum Opfer, Holz zum Altar und tauſend andere Gaben. Der Ertrag des Heiligthums nährt eine unzählige Prieſter- und Levitenſchaar. Vierundzwanzig Dienſtklaſſen zählt allein die Prieſterſchaft.[2] Dazu kommt aber noch das untere levitiſche Perſonal, das die Tempelwache und Polizei, den Geſang und die Muſik, die Reinigung, die Unterhaltung, den Bau und die Reparaturen des Heiligthums, die Beſchaffung und Sichtung der Vorräthe, die Anfertigung der Kleider, Gewänder, Geräthſchaften und Gefäße zu beſorgen, ihre immer erneute Reinigung, Prüfung und Weihe vorzunehmen hatte, Dinge, die ſo complicirt und vielfältig waren, daß Leviten und Prieſter ihr Leben lang daran lernten, und eine größere Anzahl allein mit der Unterweiſung der Neulinge hinlänglich beſchäftigt war. Neben dieſer zahlreichen Prieſterſchaft, die den Tempel bediente, ſtand in zweiter Reihe die Menge derer, die von ihm lebten, als Quartiergeber bei den Feſten, als Lieferanten von Thieren, Holz, Oel, Wein oder Gewandſtoffen und hundert andern Dingen; kein Wunder, daß hier neben der Verehrung für den Tempel, die das geſammte Judenthum hegte, ſich ein Fanatismus zeigt, der das Volk von Jeruſalem und Judäa ſehr weſentlich von den doch auch frommen und patriotiſchen Galiläern unterſchied. Dazu war der Sitz der Theokratie zugleich der Sitz des Synedriums, das die Summe der dem jüdiſchen Volk verbliebenen öffentlichen Gewalten repräſentirte. Alle rabbiniſchen, gelehrten Elemente drängten ſich darum hieher zuſammen. Nicht weniger als 480 Synagogen zählte die nur mäßig große Stadt, an welche wieder zahlloſe Sopherim, Archiſynagogoi, Presbyteroi, Chaberim, Schüler, Vorſänger und Diener ſich anſchloſſen. So war Jeruſalem der Sitz aller namhaften gelehrten Schulen, der Schauplatz der Controverſen, die Bildungsſtätte der Lehrer, der Kampfplatz der theokratiſchen Parteien, kurz in ſo eminentem Sinn eine Hauptſtadt der jüdiſchen Nation, wie ſie

[1] XVIII; 9, 1. 2. Allein die Gemeinden Apamea, Laodicea, Adramyttium und Pergamus hatten im Jahr 62 fünf und fünfzigtauſend Thaler Tempelſteuer eingeſammelt, die Prätor Flaccus confiscirte. Cic. pro Flacco 28. So begreift es ſich, daß der Tempel zu Jeruſalem für den reichſten Aſiens galt. — [2] Jos. vita 1.

nur die Ausschließlichkeit des einen Tempels hatte schaffen können. Natürlich daß eine solche Hauptstadt auch auf die Landschaft, die sie zunächst umgab, einen schlechthin bestimmenden Einfluß übte. Die von allen andern Einwirkungen in ihren Thälern abgeschiedene Landbevölkerung kannte nur das eine geistige Interesse, das das Tempelleben gewährte. Schaarenweise zog sie zu jedem Feste dem Tempel zu, denn die Nähe des Heiligthums brachte auch vermehrte Pflichten. „Ein Mann, der nahe ist, sagen die Jubiläen, und nicht kommt zum Passah, so er rein ist, der soll ausgerottet werden".[1] Wie streng man es damit nahm, beweist, daß Proconsul Cestius am Laubhüttenfest 66, trotz des Kriegs, ganz Lydda leer fand, weil die gesammte Einwohnerschaft zu der Tempelfeier nach Jerusalem gezogen war.[2] Aber auch während der festlosen Zeiten führten den Einzelnen die Ereignisse seines Privatlebens zum Tempel hinauf, und die umliegenden Orte sahen Jahr aus, Jahr ein die Pilgerzüge Psalmen singend durch ihre Straßen ziehen, so namentlich, wenn die Gemeinden ihre Erstlinge nach dem Tempel brachten, wo die Geber sie selbst verzehren durften. Die Früchte und Thiere wurden dabei in Körben getragen. Vor dem Zug her schritt der zum Friedensopfer bestimmte Stier mit einem Kranz von Oelzweigen um die vergoldeten Hörner: die Pfeife begleitete den ganzen Zug, bis man zum Tempelberg gelangte. Beim Aufsteigen kamen die Tempelbeamten dem Zuge entgegen; dieser aber sang: „Unsere Füße stehen innerhalb deiner Thore, Jerusalem". Im Vorhofe empfingen die Lieder der Leviten die Pilger. Solche und ähnliche Bräuche, wie das Holzfest, an dem die Landbevölkerung Holz zum Tempel brachte, um das ewige Feuer zu unterhalten; die Enkänien, an denen Jerusalem im Lichterkranz strahlte; die Laubhütten, die Israel unter freiem Himmel verlebte, das Alles umspann das Gemüth des jüdischen Mannes mit weit stärkern Banden als den fern wohnenden Galiläer oder Diasporajuden. Namentlich das letztgenannte, das Laubhüttenfest, war für die Landschaft, wie schon das oben erwähnte Beispiel der Einwohner von Lydda bezeugt, ein Volksfest, von dem man sprüchwörtlich zu sagen pflegte: Wer diese Freude nicht gesehen, habe Israels Herrlichkeit nicht gesehen. Der Tempel war des Nachts erleuchtet, im Vorhof wurden Fackeltänze begangen, die ganze Nacht brausten und tönten die Harfen, Zithern, Pauken, Handbecken,

[1] Jubil. cap. 49. — [2] Bell. II; 19, 1. — [3] Bell. II; 17, 6.

und Posaunen der Leviten. Mit Tagesanbruch geleitet das Volk die Priester zum Quell Siloah, wo in goldenem Krug Wasser geschöpft wird, das der Priester alsdann im Tempel auf den Altar ausgießt.[1] Von diesem Feste heißt es beim vierten Evangelisten: „Aber am letzten, dem großen Tage des Festes, stand Jesus da, rief laut und sprach: Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubet, wie die Schrift sagt, von dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen".[2]

Je ärmer das Leben auf dem unfruchtbaren Hochland der Juden sonst war, um so mehr hüteten sie ihr Heiligthum, das ihnen alle Freuden bot, wie ihren Augapfel. Die wilden und armen Hirten des Gebirges Juda standen stets jedem Wink der jerusalemitischen Priesterschaft zur Verfügung und unbändig brausten sie auf, wenn je eine Beleidigung durch einen Samariter oder eine Entweihung durch einen römischen Soldaten ruchbar ward.[3] Ihre Hochebene war die eigentliche feste Hochburg des Judenthums, denn sie war nicht wie Galiläa in den Weltverkehr hineingezogen und nicht wie Peräa durchsetzt und gemischt mit fremden Anbauten und so hingen die Bewohner fest und zäh, wie nur je ein abgeschiedenes Bergvolk an der alten Sitte. Das Leben in diesen unzugänglichen Thälern bestand in einem Haus wie in dem andern darin, der Jugend das überlieferte Gesetz einzuprägen und im Leben es zu üben. „Wir Juden, sagt Josephus,[4] bewohnen weder ein Küstenland, noch haben wir Freude am Handel und dem durch denselben vermittelten Verkehr mit Fremden; sondern unsere Städte liegen fern vom Meere, und es nimmt uns die Bearbeitung des trefflichen Bodens unseres Landes vorzugsweise in Anspruch. Den größten Eifer aber widmen wir der Kindererziehung und machen die Beobachtung der Gesetze und der ihnen zufolge überlieferten Frömmigkeit zu unserer wichtigsten Lebensaufgabe". „Ebenso sieht man auch in den Lebenseinrichtungen bei uns keine Gegensätze, sondern unser Aller Thun ist ein gemeinsames, begleitet von dem gemeinsamen, dem Gesetz entsprechenden Bewußtsein, daß Gott auf unsern ganzen Wandel hinschaut. Daß Frömmigkeit das Ziel sei, auf welches alle Bestrebungen des Lebens hingehen müssen, das kann man selbst aus dem Munde unserer Weiber und Dienstboten hören. Aus diesem Um-

[1] Grätz 3, 122. — [2] Joh. 7, 37 f — [3] Bell. II; 12, 2. 4. 12, II; 9, 3. 4. — [4] Ap. I. 12.

stand erklärt sich auch, wie uns Manche den Vorwurf ma konnten, wir hätten weder auf dem praktischen, noch theoretis Gebiete erfinderische Köpfe aufzuweisen. Bei andern Nationen is eine Ehre, wenn man nicht beim Althergebrachten bleibt, und am Weitesten über das Gegebene hinausgeht, der trägt bei ih den Ruhm einer besonderen Weisheit davon; wir umgekehrt erbli Klugheit und Tugend darin, wenn man in seinem Thun Denken von der Linie des uranfänglichen Gesetzes nicht im Gering abweicht".[1]

Das ist nun freilich nur die eine Seite der eigenthümlich zä Sitte des jüdischen Hauses, wie es im tiefsten Frieden sich d stellt, aber gerade in Zeiten des Kampfes, wie die, von der handeln, entfaltet sich diese ausschließlich religiöse Lebensrichtung ein Fanatismus unheimlichster Art. Die patriotische Abneigung g die Fremdherrschaft und die religiöse Empfindlichkeit gegen das h nische Wesen war in der Bevölkerung dieser Landschaft stets Gähren, und bei jedem Feste ließ die Landbevölkerung sich Rabbinen, Priestern und schwärmerischen Volkspropheten auf's N versichern, daß Jehova nicht lange mehr das Pochen der Heiden dul werde. Dieser Charakter der Bevölkerung hatte Herodes genöth in Judäa fünf Mal so viel Festungen zu errichten als in Gali aber dessen ungeachtet hatten die Räuber und Banditen des Gebi Juda nie aufgehört, im Namen Jehovas ihren Krieg gegen die stehenden Gewalten zu führen. Der dumpfeste Aberglaube herr in Dörfern und Hütten. Nicht selten bethörten die wahnsinnig Messiase diese bigotte Masse, die ihnen heute nach dem Oelberg fol um den Propheten die Mauern des heidnisch gewordenen Jerusa umstürzen zu sehen,[3] morgen einem Andern an den Jordan,[3] um trocknen Fußes durch den Fluß führen zu lassen, um dann ungew wieder in der Wüste bei einem Dritten auf die Zeichen des Daniel's Menschensohns zu warten.[4] Das sind Erscheinungen, wie sie Galiläa nirgends gemeldet werden. Beachtet man freilich, wie d dies kleine Land mit alten Heiligthümern übersät ist, wie stark du setzt die schwache, von Wüsten eingeengte und vom Verkehr abgeschlos Bevölkerung von Priestern, Orden, Anachoreten, Rabbinen und Rabbi

---

[1] Ap. 2, 20. – [2] Bell. II; 13, 5. – [3] Ant. XX; 5, 1. — [4] Bell. 13, 4. Mth. 24, 24. 26.

schülern, wie sich von jeher alle exaltirten Elemente des ganzen Landes hieher gezogen hatten,[1] so erscheint es erklärlich, daß diese Bevölkerung nur noch eine Vorstellung kannte: Jehova und seinen Tempel und darüber hinaus weder von der eigenen Macht, noch einer fremden, weder von den Mitteln des Verkehrs, noch der Kriegsführung, noch von der politischen Lage die geringste Ahnung hatte, sondern nur Eines wußte, daß Jehova Herr sei und Abrahams Kindern den Besitz der Erde verheißen habe.[2]

4. Das Ostjordanland.

Dem Stromgebiet des Hieromax folgend, breitet sich das Ostjordanland bis zum Mons Alsadamus (Djebel Hauran) aus, während es nach Süden zu vor der vordringenden Wüste sich zurückzieht, so daß das untere Jordanthal nur durch ein schmales Bergland von derselben getrennt ist. Die breite nördliche Basis dieses Landes besteht aus den Landschaften Gaulanitis, Ituräa, Trachonitis, Auranitis und Batanäa.

Gaulanitis, das sich östlich vom See Genezareth erhebt,[3] hat viel Aehnlichkeit mit Galiläa, doch treten wir aus der Kreide in die Basaltregion hinüber. Statt der flachen Hochebene haben wir steile Kuppen, pittoreske Kämme, die der Landschaft ein strengeres Aussehen geben. In der Nähe des unteren Sees liegt Hippos,[4] eine Stadt der Dekapolis, das heißt jenes Städtebunds, der von Damaskus bis zur arabischen Wüste die reichsten Städte zu einem Schutz- und Trutzbündniß gegen das einheimische Raubgesindel und die streifenden Beduinen verband. Weiter nördlich in den Bergen liegt Gamala[5] und am oberen See die schmucke Stadt Julias,[6] die der Tetrarch Philippus nach der berüchtigten Kaisertochter so genannt hatte.

Nördlich an das Gaulanitische schließt Ituräa sich an, ein am östlichen Abhang des Hermon gelagertes Gebirgsland mit vielen

[1] Tac. Hist. 5, 12. — [2] Bell. II; 16, 4. — [3] Ant. VIII; 2, 3. XIII; 15, 4. Bell. III; 3, 1. — [4] Plin. V; 15, 18 (16). — [5] Suet. Tit. 4. — [6] Plin. V; 15, 15. Ptolem. V, 16.

Schluchten und unzugänglichen Felsthälern, deren Bewohner, begünstigt vom Terrain, dem Raube lebten und eine große Plage der Kaufleute von Damaskus waren. Die Schilderungen der Geographen erinnern lebhaft an die heutigen Zustände dieser Landschaft. „Die Gebirgsgegenden, sagt Strabo, sind von Ituräern und Arabern besetzt, sämmtlich Raubgesindel; in den Ebenen wohnen Landbauern, die, von Jenen stets geplagt, stets fremder Hülfe bedürfen".[1] Im Hermon und Libanon hatten die Ituräer feste Sammelplätze, von wo sie Streifzüge bis nach Sidon und Berytos an der Küste und östlich bis vor die Thore von Damaskus ausführten. Die Unfruchtbarkeit ihrer rauhen und zerklüfteten Felsberge, die die Feldarbeit nicht lohnte, und die Nähe der großen Handelsstraßen hatte die Eingebornen fast nothwendig auf diesen Weg gewiesen.[3] Sie waren geschickte Bogenschützen und kühne Reiter. Der Pfeil der Ituräer war sprüchwörtlich bei den Legionen,[3] die sie aber trotzdem als die schlimmste Hefe der Bundesgenossen betrachteten.[4] Ihre Grenzen waren verschieden, wie ihr Kriegsglück, woher die wenig übereinstimmenden Nachrichten der Alten sich erklären.

Noch weiter als sie gegen Damaskus vorgeschoben, zum Theil dasselbe nördlich flankirend, lag die Landschaft Trachonitis, ein rauher Basaltdistrict, der seinen Namen von den Trachonen hat, „rauhen, schwer zugänglichen Gebirgen, in welchem sich auch geräumige Höhlen befanden, von denen eine viertausend Mann fassen konnte für die Ueberfälle, welche die Damascener überall erfuhren".[5] Die Hauptstadt Kanath an der Karavanenstraße gehörte zur Dekapolis und hielt sich durch feste römische Bollwerke, deren Spuren noch sichtbar sind, das Raubgesindel der Berge vom Halse.[6] Im Uebrigen sah es hier fast noch schlimmer aus, als in Ituräa. „Die Gegend, sagt Josephus, wurde nämlich von ganz verkommenen Menschen bewohnt, welche das Damascenische plünderten . . . sie besaßen weder Städte, noch Aecker, sondern nur unterirdische Schlupfwinkel und Höhlen, worin sie mit ihrem Vieh gemeinschaftlich lebten und hatten sich hinreichend mit Wasser und Speisevorräthen versehen, um sich bei

---

[1] Strabo 16, 2 (753—756). — [2] Apul. Flor. I, 6 frugum pauperes Ityrei. — [3] Caes. Bell. Alex. 20. Usu sagittae periti sagt Vibius Sequester ed. Hessel p. 155. Virg. Georg II, 448. Lucan Pharsal. VII; 230. 514. — [4] Cic. Philipp. II; 8, 44; XIII; 8. — [5] Strabo 16, 2. — [6] Plin. V; 16.

Cernirung ihrer Schlupfwinkel auch länger vertheidigen zu können. Nach oben hin ragten ihre Wohnungen nicht hervor, sondern waren dem Erdboden gleich".[1] Herodes hauste hier wie ein Türke, aber es half nur für kurze Zeit.[2] Endlich legte er in der Landschaft mehrere Militärkolonieen an, deren stets streifende Patrouillen denn doch das Gesindel leidlich im Zaum hielten.[3]

Zwischen Gaulanitis und dem Mons Alsadamus[4] dehnt sich die Landschaft Auranitis hin, die von den Zuflüssen des Hieromax reich bewässerte, baumlose Ebene Hauran. Ein weites Blachfeld endlos auf einander folgender Weizenfluren war sie die Kornkammer von Damaskus, nur mußten schon damals die Fellachen mit der Waffe auf der Schulter hinter dem Pflug hergehn, wo ihre Scholle nicht unmittelbar unter dem Schutz städtischer Mauern lag. Die zahlreichen Ruinen von Dörfern und Flecken, alle aus hartem Basalt gebaut, bezeugen übrigens den früheren Wohlstand der Landschaft. Die bedeutendste Stadt war Astaroth, deren Namen an altes Heidenthum erinnerte.

Batanäa endlich umfaßte das Gebirge Hauran und die südlich davon bis zur Wüste reichende Landschaft. Saftige Wiesen und stolze Eichwälder wechseln in den Bergen, die mitunter eine Höhe von nahezu 6000 Fuß erreichen und in ihrer Vegetation an ein weit nördlicheres Klima erinnern. Im Norden derselben hatte Herodes seine Militärkolonie Bathyra angelegt, um die Trachoniter zu hüten, an der südlichen Grenze bauten die Römer die Festung Bostra, um die Araber im Schach zu halten.[5]

In allen diesen Landschaften lebte eine immerhin zahlreiche Judenschaft,[6] allein die Bevölkerung selbst war syrisch und in den Städten stark mit arabischen, griechischen und phönicischen Einwohnern vermischt,[7] so daß der Zusammenhang dieser Landschaften mit Judäa mehr nur durch die gemeinsame herodäische Dynastie vermittelt war, was freilich nicht ausschließt, daß bei Unruhen in Judäa das Gesindel der jenseitigen Berge in Massen zuzog.[8]

---

[1] Ant XV; 10, 1. Ptol. V; 15, 26; 17, 7. Cass. Dio. 51, 9. — [2] Ant. XVI; 9, 1. — [3] Ant. XVI; 9. 2. XVII; 2, 1. — [4] Ptol. 5, 15. — [5] Die Festung stammt aus der Regierungszeit Trajans. Die Stadt wird erwähnt Cic. ad Q. fr. II, 12, 3. Ptol. 5, 17. Ammian. Marc. 14, 8. Die Identität mit dem alten Bozra ist zweifelhaft. — [6] Bell. II; 18, 2. 3. 5. 6. — [7] Bell. II; 18, 1. 6. Ant. XVII; 11, 4. — [8] Bell. III; 10, 10.

Stärker ist das jüdische Element in Peräa vertreten, der Landschaft, die sich vom Hieromax bis zum Arnon, zwischen Jordan und Wüste hinabzieht.[1] Ihre äußersten, an den Saum der Wüste vorgeschobenen, Plätze sind Gerasa, eine ansehnliche Handelsstadt, deren Tempel, Brücken, Aquäducte, Colonnaden, Amphitheater und öffentliche Gebäude noch heute die Größe und den Glanz dieser Prachtstadt der Dekapolis beweisen;[2] weiter südlich Philadelphia, die alte Hauptstadt der Kinder Ammons,[3] jetzt die südliche Vorhut der Zehnstädte gegen die Araber, und endlich das am östlichen Abhang des Gebirges Abarim schön gelegene Hesbon, dessen Teichen der Dichter des hohen Lieds die lachenden Augen seiner Sulamitin verglich.[4]

Am nördlichen Rand des Plateaus — denn südlich vom Hieromax sind wir wieder in die Kreideformation übergetreten und lang hinziehende horizontale Berghöhen haben die schrofferen Formen der obern Landschaft verdrängt — ziemlich versteckt in den Bergen, liegt Pella auf einem flachen Hügel, von dem reiche Quellen in wohlbewässerte Thäler niederfließen.[5] Den Namen mag diese feste Stadt der Dekapolis von den Veteranen Alexanders haben,[6] die in den meisten dieser Plätze Wohnsitze bekommen hatten. Diese anmuthige Bergstadt war während des jüdischen Kriegs, nach Johannes Verheißung, für die kleine christliche Gemeinde „der Ort von Gott bereitet, da sie ernähret würde eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit".[7] In der That ist der Kriegssturm, so sehr er auch andere Plätze Peräas heimsuchte, über diesen hinweggezogen, ohne Schaden zu thun. Gleichfalls am nördlichen Rand Peräas, aber dem Tiberiassee zugekehrt, über der schmalen Schlucht, durch die der Hieromax zum Jordan abfällt, liegt der Bezirk von Gadara. Heiß dampfende, schwefelhaltige Heilquellen veranlaßten die Anlage dieser Bäderstadt, die Pompejus auf Bitten eines Freigelassenen wieder aus ihren Trümmern hatte erstehen lassen. Die mit Basalt gepflasterten Straßen, die Colonnaden korinthischer Säulen, die massigen Römerbauten verrathen ihren modernen Ursprung. Zur Dekapolis gehörig,

[1] Bell. III; 3, 3. — [2] Bell. II; 18, 5. Ant. XIII; 15, 5. Plin. V; 16. — [3] Bell. I; 6, 3. 19, 5. Plin. V; 16. — [4] Hoh. L. 7, 4. — [5] „Pellam aquis divitem". Plin. 5, 16. Robinson u. Sm.: N. Forsch. S. 418 ff. — [6] Aehnlich wie Apamea, das die Macedonier auch Pella nannten. Strabo XVI; 2, 10. — [7] Apoc. 12, 6. 14. Euseb. III; 5.

stand sie mit dem jenseitigen Skythopolis durch eine Heerstraße in Verbindung, die über Pella nach Damaskus führte.[1] Ihre Gemarkung war nicht gering, man konnte von einer Landschaft Gadaritis reden.[2] Noch sind in der Umgebung der Stadt die in die Höhlen der Kalkabhänge gearbeiteten Gräber zu sehen, deren Matth. 8, 28 gedenkt. „Als Jesus aber nach Peräa in die Gegend der Gadarener kam, da begegneten ihm zwei Besessene, die kamen aus den Gräbern und waren sehr grimmig, also daß Niemand dieselbige Straße wandern konnte".

Vom Hieromax bis in die Nähe des todten Meers zieht östlich vom Jordan das Gebirge Gilead, das mit seinen Wäldern von immergrünen Eichen, Fichten und Pistazienbäumen fast einer deutschen Landschaft ähnelt. Hier liegen die frischen Bergmatten, die schon den Kindern Ruben und Gad die Rede eingaben: „Das Land, welches Jehova geschlagen, ist ein Land für Heerden und deine Knechte haben Heerden. Laß uns nicht über der Jordan gehn".[3]

Die wasserreichen Thäler und Seitenthäler des Jabok theilen das Gebirge in eine nördliche und südliche Hälfte, von denen die südliche minder waldreich, aber nicht minder fruchtbar ist. Den Abhang krönten freundliche Städte, darunter, wenig nördlich vom Jabokthal, das freundliche Amathus, das Gabinius zur Hauptstadt einer transjordanischen Republik hatte erheben wollen. Südlich davon in einem Thaleinschnitt zwischen dem Gebirge Gilead und Pisga, das von Antipas der Kaiserin Mutter zu Ehren Livias genannte Beth Haran,[4] Jericho gegenüber und im Kleinen ihm ähnlich.

Mit dem Gebirge Pisga treten wir in eine wilde, unzugängliche und sagenhafte Region. Tiefer im Gebirg auf dem Berge Nebo soll das Grab Mose liegen, „doch weiß kein Mensch die Stätte bis auf diese Stunde".[5] Nur Jeremia war nach der Sage einst hinaufgezogen, um die vor den Chaldäern gerettete Stiftshütte und Bundeslade dort zu verbergen. Da fand er eine Höhlenwohnung, in der er seine Heiligthümer barg, worauf er die Thüre von außen verstopfte, und als einige Begleiter sich den Weg bezeichnen wollten, konnten schon sie die Thüre nicht mehr finden.[6] Ein andrer Gipfel war der Berg

---

[1] Ant. XIV; 3, 4. — [2] Bell. III; 10, 10. — [3] 4 Mos. 32, 1—4. Vgl. auch Hoh. L. 4, 1. 6, 5. — [4] Ant. XIV; 5, 4. Ptol. 5, 16. Strabo XVI, 2 (p. 763). — [5] 5 Mos. 34, 6. — [6] 2 Mac. 2, 5 f.

Peor, von dem einst Bileam die Israeliten verfluchen wollte und sie segnete.[1] Wo vom Ufer des todten Meeres ein wildes Bergthal zu dem höchsten Bergrücken, dem schroffen Attarus hinauf führt, lagen die berühmten warmen Bäder von Kallirrhoe, die auch Herodes in seiner letzten Krankheit helfen sollten, und oben auf dem steilsten Abhang des Attarus selbst klebte die starke Stadt und Festung Machärus, der festeste Platz nach Jerusalem,[2] dessen Thürme und Warten zur Beobachtung der Araber gebaut waren. Herodes hatte reiche Paläste in dieser luftigen Feste gebaut, in der später sein Sohn Antipas Johannes den Täufer gefangen hielt. Aehnliche Quellen, wie die von Kallirrhoe, sprudeln auch hier oben, und so war Machärus zugleich der Berg- und Badeaufenthalt der Weiber des Tetrarchen. Später lag eine römische Garnison in der Stadt, die beim Ausbruch des Kriegs ruhmlos capitulirte.[3]

Von einer rein jüdischen Bevölkerung ist übrigens auch in Peräa diesseits des Hieromax nicht die Rede. Während im Norden das syrische Element stark um sich gegriffen hatte, war im Süden die Bevölkerung mehr mit halbarabischen Stämmen durchsetzt. Im Krieg hielt sich das zur Dekapolis gehörige Gebiet vom Aufstand fern, was auf eine Uebermacht der heidnischen Bevölkerung, wie im Norden, so auch in dem District von Pella bis Philadelphia deutet.[4]

---

5. Die Nachbarvölker.

Unter den Nachbarn der Juden, waren zu dieser Zeit die Araber die lästigsten, weil sie in den Römerfrieden nicht eingeschlossen waren und nach Beschaffenheit ihrer Wohnsitze eine wirkliche Niederwerfung derselben fast unmöglich war. Die unwirthliche quell- und baumlose Sandsteppe, die, von der arabischen Halbinsel bis an und über den Euphrat sich hinziehend, gegen Westen bis an den syrischen Gebirgszug, gegen Osten bis zum Euphrat und Tigris reicht, ist von undenklichen Zeiten her die Heimath der Söhne Ismaels. Im Süden dieses Gebietes hatte der Stamm der Nabatäer seit der ersten Zeit der

[1] 4 Mos. 23, 28. — [2] Plin. 5, 15. — [3] Bell. II; 18, 6. — [4] Jos. Vita 65.

Diadochen einen mächtigen Staat gegründet, der vom todten Meer bis zum älanitischen Meerbusen gebot, und dessen feste Burg die sinaitische Halbinsel war.[1] Petra, die glänzende Residenz des Nabatäerkönigs, lag im alten Stammgebiet der Kinder Edoms, zwischen den grandiosen Sandsteinpfeilern des Gebirges Seir. Sie war zur Hauptstadt dieses Reiches im Sattel der sinaitischen und arabischen Halbinsel glücklich gelegen; auch kreuzten sich hier die beiden großen Karavanenstraßen, deren eine von Gaza nach der Euphratmündung, die andere von Damaskus über Jericho nach dem arabischen Meerbusen führte.[2] In den Häfen der Nabatäer wurden die Waaren des Mittelmeers gegen die Indiens umgesetzt und im Abendland hatte man von ihrem Reichthum großartige Vorstellungen. Auch zeugen die Ruinen von Petra, dessen Felsenpaläste und Grabdenkmale mit Palmyra und Baalbeck wetteifern, von einem Luxus und einem Glanz der Civilisation, an den das damalige Judenthum entfernt nicht reichte. Der Hof von Petra war auch ganz anders als der von Jerusalem an den Interessen der Großmächte betheiligt, indem er auf der einen Seite den Indienhandel Aegyptens, auf der andern den Karavanenhandel des parthischen Reiches beherrschte und, auf der Karavanenstraße gegen Jericho vordringend, auch mit Rom in Conflict kam. Eine zahlreiche römische und griechische Fremdencolonie orientirte den Araberkönig über die Angelegenheiten der römischen Welt[3] und derselbe war mächtig genug, um zeitweise die Aufmerksamkeit der Kaiser ernstlich auf sich zu ziehen. Für die benachbarten Juden vollends, mit denen die Nabatäerkönige in steten Grenzstreitigkeiten lagen, waren sie äußerst ungelegene Nachbarn und zu den drei Völkern, die des Siraciden Seele haßte, gehörte in erster Reihe das Volk, „das auf dem Gebirge Seir wohnet".[4]

Noch lästiger aber als der Nabatäerkönig waren die Beduinen, Zeltaraber,[5] deren einzelne Stämme unter ihren Schechs bald hier, bald dort ihre Lager schlagen, um ihre Kameele zu weiden und auf flüchtigem Zelter der Jagd obzuliegen, vor Allem aber, den Karavanen Durchgangszölle abzupressen.[6] Die meisten standen unter der Hoheit eines

---

[1] Diod. III; 43. Strabo 16, 4 (pag. 776 ff.) — [2] Plin. VI; 32, 3. Strabo 16, 4 (pag. 783). — [3] Strabo, 16, 4. — [4] Sirach, 50, 28. — [5] σκηνῖται bei Strabo, 16, 1. Plin. VI; 32, 1. — [6] Strabo, 16, 1.

benachbarten Staates und halfen bald den Parthern, bald den Nabatäern ihre Kriege führen. Für den Tribut, den sie ihren Oberherrn zahlen mußten, hatten sich in der Regel seßhafte Stammgenossen oder Bundesfreunde zu verbürgen.[1] Den Juden machten sie durch Zettelungen mit den Trachonitern und Ituräern zu schaffen, indem sie gern den dortigen Unordnungen einen Rückhalt gaben.[2] Dabei waren sie selbst schwer zu erreichen; Wüste, Sonnenhitze, ungesundes Wasser, Seuchen waren ihre Bundesgenossen, die Römern und Juden in jedem Araberkrieg mehr Abbruch thaten, als die auf flüchtigen Kameelen enteilenden Wüstensöhne selbst.[3]

Jenseits des Euphrat waren dagegen die Parther eine stete Sorge der an die römische Bundesgenossenschaft verkauften, aber gegen parthische Ueberfälle wenig geschützten jüdischen Bevölkerung. Zwar lagen in Syrien vier Legionen als Reserve gegen die von dort drohenden Gefahren, und eine starke militärische Linie am Euphrat selbst sollte die Provinz decken, dennoch war dort der verrufenste Theil der Reichsgrenze, und hinter dem Strom lagerten die Reiterkönige, stets bereit, über Syrien hereinzubrechen, sobald der Hof von Ktesiphon dazu die Losung gab. Sie waren die gefürchtete Geißel jener Zeit, und nicht nur Horaz hat dem Grauen Ausdruck gegeben, mit dem die römische Jugend an die Euphratgarnisonen denkt,[4] sondern auch der Apokalyptiker sieht dort eigens vier Todesengel angebunden, „die bereit sind, auf Stunde und Tag und Mond und Jahr zu tödten den dritten Theil der Menschen."[5] Die Zahl der Schaaren der Reiterei schätzt er auf zwei Mal Myriaden mal Myriaden und gibt ein phantastisches Bild von Rossen und Reitern, wie sie in feurigen, blauen und schwefelfarbenen Panzern aufziehen und zum jüngsten Gericht über den ausgetrockneten Euphrat als ein höllisches Heer sich über die Erde ergießen.[6] Fast so haben die römischen Historiker die brausenden Reitergeschwader der Parther geschildert, wie sie bald zu furchtbarem Anprall zusammen sich ballen, bald in lockeren Tirailleurketten die Legionen umschwärmen, Mann und Roß gleißend in metallnen Schuppenpanzern und farbigen Lederkollern, mit Lanzen, Bogen und Schleuderriemen, umweht von seidenen und goldgestickten Fahnen, weit-

[1] Ant. XV; 4, 4. Strabo l. c. — [2] Ant. XVI; 9, 1. — [3] Strabo XVI, 4. Cass. Dio 53, 29. Ant. XV; 9, 3 a. O. — [4] Od. 2, 13; 1, 12. 1, 19. Vgl. auch Cass. Dio 40, 17. 18. — [5] Apoc. 9, 15. — [6] Apoc. 9, 14 ff.

hin Strahlen werfend im Stahlglanze ihrer Helme und Rüstungen und die Ohren erschütternd mit ihren schmetternden Kesselpauken.[1] Nur zu oft hatte Judäa diese Geißel des Himmels zu erfahren und die Posaune zu vernehmen: „Löse die vier Engel, die gebunden sind an dem großen Strom Euphrat, bereit zu tödten den dritten Theil der Menschen!"[2] Fielen sie in's Land, auf ihren hurtigen Steppenrossen die fernsten Thäler durchstreifend, dann war Raub der Weiber, Verstümmelung der Männer, muthwillige Mordbrennerei und feige Niedermetzelung an der Tagesordnung, und das Elitecorps der „Unverwundlichen" und „Freien" that es dem gemeinen Troß an Treulosigkeit, Meineid und Verrath noch zuvor.[3]

Mit einer andern Wucht drückte von Antiochien her Rom auf das kleine Land, und noch besorgter als gegen den Euphrat blickten die Mienen der jüdischen Bevölkerung nach dem Sitz des Proconsuls, welche Schändung des Gesetzes, welche Abgötterei, welche Entweihung der Heiligthümer der römische Adler, das Thier, von dem schon das Buch Daniel geweissagt hatte, über das heilige Land verhängen würde?

Selbst die in ähnlicher Weise zwischen den Druck des römischen und parthischen Reiches eingekeilten, theils unter heruntergekommenen Prinzen des Seleucidenhauses, theils unter heraufgekommenen Emiren der Beduinen stehenden Fürstenthümern Commagene und Edessa am obern Euphrat, Apamea, Arethusa und Emesa zwischen Antiochien und Damascus, und vor Allem die in dem Land vom Euphrat bis zum Amanusgebirge niemals verdrängten Schechs der Zeltarabe r standen zumeist auf Seiten der Judenfeinde, und gerade in nächster Nachbarschaft, am Libanon, hatte sich während des Zerfalls des Seleucidenreiches ein Raubstaat erhoben, der dem aufblühenden herodäischen Königreich noch lange starken Abbruch that. Ptolemäus, Mennäi Sohn, hatte hier eine Herrschaft gegründet, die im Ostjordanlande Batanäa, Auranitis, Trachonitis und Ituräa umfaßte,[4] woran sich am östlichen Abhang des Hermon Abilene und zwischen Hermon und Libanon in der Marsyasebene das Fürstenthum Chalcis

[1] Cass. Dio 40, 15, ähnlich Appian und Plutarch. — [2] Apoc. 9, 13. — [3] Ant. XIV; 13. Bell. I; 13. — [4] Ant. XV; 10, 3.

... ...ligen jenseits des Libanon an der See, nördlich und südlich von ... gelegenen Kastellen anschloß.[1] Diese Vereinigung von ... Gebirge und Küste gab dem Räuberhandwerk Karavanenstraßen, ... und Seehäfen preis, und durch eine glückliche Verbindung der ... mit dem Wegelagern war Ptolemäus der reichste und ... der syrischen Raubfürsten geworden, indem er aus seinen Seekastellen den cilicischen Piraten die Hand reichte und die Schiffe der phönicischen Handelsstädte, aus seinen Raubschlössern in den Trachonen, in Verbindung mit den Arabern, die Waarentransporte der Kaufbürger von Damaskus abfing. Seine Residenz wechselte, je nachdem die Jahreszeit mehr Ernte auf der See oder an den Wüstenstraßen versprach. Er hielt einen üppigen Hof, und die Thaten seines Seraillebens gaben keinem andern etwas nach. Nachdem er der flüchtigen Seitenlinie des makkabäischen Hauses ein Asyl angeboten und ihre Töchter seinen Söhnen verheirathet hatte, ward er zum Henker des eigenen Sohnes, weil ihn die eine der schönen Makkabäerinnen reizte, die er dann auch, nach Ermordung ihres Mannes, selbst zum Weibe nahm.[2] Als Pompejus, nach Niederwerfung Mithradats, in Syrien Ordnung schaffte, wurden des Korsaren Berg- und Seekastelle sämmtlich gebrochen, aber während seine Nachbarn und Genossen, die Herrn von Lysias, Tripolis und Byblos ihr Haupt auf den Block legen mußten, kaufte der reiche Sohn des Mennäus mit 1000 Talenten (1,716,000 Thlr.) sich Freiheit und Fortbestand seiner Herrschaft.[3] Er, wie sein Sohn Lysanias, waren als Verwandte der Makkabäer die schlimmsten Gegner des Herodes, deren Geldmittel den Prätendenten ihre Expeditionen ermöglichten. Aber auch nachdem die ländergierige Kleopatra im Jahr 34 Antonius dazu bestimmte, Lysanias hinzurichten, weil er mit den Parthern conspirire, bekam Herodes von dieser Seite noch immer keine Ruhe. Das ganze große Gebiet verpachtete Antonius an Zenodor, den Dynasten von Ulatha und Paneas, um die geldgierige Kleopatra zu befriedigen.[4] Zum Verdruß der Nachbarn durfte der Pächter es wagen, das Räuberwesen auf's Neue zu organisiren, und

---

[1] Sowohl Ant. XIV; 7, 4 als Bell. I; 9, 2 liegt dieses Chalcis ὑπὸ τῷ λιβάνῳ ὄρει. Van de Velde bezeichnet die großen Ruinen im obern Litanythal, am westlichen Abhang des Hermon mit diesem Namen. Vgl. Strabo, Georgr. 16, 2 (p. 753). Dio, 37, 7. Appian, Mithrid. 106. — [2] Ant. XIV; 7, 4. Bell. I; 9, 2. — [3] Ant. XIV; 8, 2. — [4] Ant. XV; 10, 1. Dio. 49, 32.

erst Augustus machte dem Unfug ein Ende, indem er im Jahr 23 das Ostjordanland Herodes übertrug, welchem nach Zenodor's Tod auch Ulatha und Paneas zur Abrundung seiner Nordgrenze zugetheilt ward.

Damaskus, im Laufe unserer Periode mehrmals in Händen der Araber, war bei seiner starken Judenschaft Jerusalem näher befreundet als eine andere Stadt der Dekapolis, in der die Judenfreundschaft sonst wenig zu Hause war.

Anders war es mit der phönicischen Küste. Schon bei der Eroberung des heiligen Landes war der Stamm Ascher nicht im Stande gewesen, die großen Städte der Ebene und Küste zu unterwerfen, denn der Hebräer war ein schlechter Reiter und hatte zum Wasser kein Zutrauen. So ward er in der Ebene geschlagen und konnte es nicht ein Mal wagen, die Seestädte anzugreifen. Vor Sidon und Tyrus waren nicht nur Barak's und David's Heere, sondern auch die Kraft der Makkabäer und die Intriguen der Herodäer zu Schanden geworden. Dagegen am Karmel hatten die Juden sich festgesetzt und von da abwärts gehorchte die ganze Küste, den einzigen Hafen von Askalon ausgenommen, den Juden. Alexander Jannai war sogar schon daran, auch Ptolemais zu seinem Reich zu schlagen, da starb er weg, worauf Parteistreit erst die auswärtigen Unternehmungen hinderte und endlich die Einmischnng der Römer herbeiführte, die den Küstenstädten ihre Selbstverwaltung unter römischer Hoheit zurückgab.

Sidon und das zweihundert Stadien weiter südlich gelegene Tyrus waren noch immer bedeutende Handelsplätze. Die veränderte Weltlage hatte zwar ihrem Handelsmonopol ein Ende gemacht und ihre Colonien ihnen entrissen, die emsige Stadtbevölkerung hatte sich aber um so eifriger auf die Production der Gegenstände geworfen, in der sie jeder Concurrenz zu spotten vermochte.[1] Noch hatten sie die größten Spinnereien, Färbereien und Glashütten. An die Production der Purpurfarbe schloß eine Reihe anderer Geschäfte sich an. Der Umstand, daß Wolle von der Purpurschnecke so intensiv und schön gefärbt wird, hielt vor Allem die Wollmanufacturen im Gang und war Veranlassung zu kolossalen Wollankäufen in allen Häfen. Nicht nur Palästina, Arabien, Syrien, Aegypten waren ihre Bezugs-

[1] Strabo XVI; 2. Plin. 5, 17.

quellen, sondern auch Tarent, Milet,[1] Attika sind selbst Korax und Massilia.[2] Die Wolle, wie sie angelangt war, ward sorgsam gereinigt und dann heiß gefärbt und gelangte nun erst in die Webereien,[3] oder sie ward ungefärbt verarbeitet, und die Gewebe erhielten durch Färben und Drucken Streifen und Figuren von Purpur.[4] Die fertigen Stoffe wurden dann zur See oder im Karavanenhandel an alle bekannten Staaten und Städte verschickt, wenn nicht schon in nächster Nähe ein Korsar oder Beduinenhäuptling die ganze Ladung abfing. —

Südlich von Tyrus folgt Ekdippa und der schöne Hafen von Ptolemais, in dessen Nähe an dem Flüßchen Belus jene großen Glasfabriken standen, die kaum einen geringeren Ruf hatten als die tyrischen Färbereien. Sowohl der Sand, den der Belus absetzt, wie der Flugsand, den der Westwind von der Küste herübertreibt, lieferte das feine Material, das in den zahlreichen Öfen eingeschmolzen ward und zu glattem, geformtem, geschnittenem und gefärbtem Glas und allen Arten von Glas- und Krystallwaaren verarbeitet wurde.[5] Von Dora bis Joppe bot die steilere Küste keinen größeren Hafen mehr, ehe Herodes den herrlichen Kunsthafen von Cäsarea bei dem alten Stratonsthurm baute. Er übertraf den Piräus an Größe, und der neue Handelsplatz schuf Sidon und Tyrus bei der Großartigkeit seiner Quais, seiner Hallen, Magazine und Bazars und allen Bequemlichkeiten des Marktverkehrs eine gefährliche Concurrenz.[6] Dabei war hier Alles glänzend, modern, praktisch. Für Judäa selbst war Cäsarea die wichtigste Stadt Palästinas. Hier hatte der römische Procurator seinen Sitz, hier war die römische Post, die Garnison[7] und zu königlichen Zeiten die Residenz des jeweiligen Herodäers.[8] Die meisten der von der See kommenden Jerusalemfahrer wurden hier an's Land gesetzt, wie z. B. mehrere Reisen des Apostel Paulus Cäsarea berühren.[9] Eine flottirende Bevölkerung von Matrosen, Arbeitern und Handelsleuten füllte bald die neue Stadt und das syrische und

---

[1] Ezech. 27, 8. — [2] Beer, Handelsgeschichte, 1, 42. — [3] Virg. Georg. 3, 307. — [4] Grothe, Geschichte der Wollmanufaktur im Alterth. Deutsche V. Jahrsschr. 116, 2. S. 271. — [5] Plin. hist. nat. 36, 66. 67. Jos. Bell. II; 10, 2. — [6] Bell. I; 21, 7. Ant. XV; 9, 6. Strabo 16, 2. Plin. V; 14. Ptol. 5, 16. — [7] Act. 23, 23. 24, 27. 25, 1. Bell. II; 12, 5 a. O. — [8] Ant. XIX; 8, 2 a. O. — [9] Act. 9, 30. 18, 21. 22. 21, 7, 8. 23, 23.

griechische Element überwog von Anfang.[1] Juden und Syrer stritten lebhaft um den Besitz der Stadtrechte, die nach Herodes Tod fast ganz auf die Syrer übergingen, denen sie Nero schließlich auch ausdrücklich zusprach.[2]

Joppe, dessen Hafen nie für ganz sicher gegolten hatte, verlor bei dem Aufblühen Cäsareas, doch lagen die Dinge hier für die Juden günstiger, und ihr Anspruch auf diesen Platz wurde von Rom meist anerkannt.[3] Auch Lydda war jüdisch,[4] Jamnia ging aus den Händen des Herodes in die der Salome, dann in die der Kaiserin Livia über, so daß das an der See, im Sorekthal, anmuthig gelegene Stadtgebiet eine ganz besondere Stellung einnahm.[5] Die alte Stadt des Derketokultus, Askalon, hatte sich dagegen ihren syrischen Charakter gewahrt und blieb selbst unter Herodes Freistadt. Aehnlich verhielt es sich mit der alten Philisterstadt Asdod. Gaza hatte durch die nahe Verbindung mit dem ailanitischen Meerbusen für den Handel Bedeutung. Südlich von Gaza dehnen Sandhügel und Dünen sich hin, die Schifffahrt hört auf, und Raphia und Rhinokurura werden nur noch als Stationen der ägyptischen Karavanenstraße erwähnt.[7] Diese phönicischen Städte hatten insgesammt ein bald schmaleres, bald breiteres Hinterland, das sich im Allgemeinen bis an die Vorhügel des Gebirges Ephraim und Juda erstreckte. Die südliche Küste ist versandet und reich an Untiefen und Riffen, auch treten die Berge hier näher an's Ufer heran. Je weniger deshalb von einem bedeutenden Handel hier die Rede war, um so weiter konnte die jüdische Bevölkerung vordringen und wieder um den Besitz dieser Dünen ringen, auf denen das alte Israel mit den Philistern gekämpft hatte. Zu Asdod war einst Dagon's Haus gestanden, des Gottes der Philister, halb Mann, halb Fisch, der rechte Genius des seefahrenden Volks. Das war der Gott, bei dem Goliath schwur und dem Simson noch im Tode die Tempelsäule zerbrach, daß das Haus Dagon's einstürzte. Auf diesen Dünen haben die Philister über Eli's gottlose Knaben gesiegt und die Lade Gottes in Dagons Haus zu Asdod gestellt, bis Jehova sie schlug an heimlichen Orten. Joppe ist jenes Japho,

---

[1] Bell. I; 21, 7. — [2] Bell. II; 13, 7; 14, 4. — [3] Ant. XIV; 10, 5. XVII; 11, 4. Bell. II; 18, 10. — [4] Bell. II; 19, 1. — [5] Bell. II; 6, 3. Ant. XVIII; 2, 2. — [6] Bell. I; 21, 11. vgl. Plin. V; 13. — [7] Bell. I; 14, 2. Strab. 16, 2.

[illegible] Cäsarea [illegible] das Gebiet der beiden [illegible] hinaufziehen bis zum Tempelberg in Jerusalem. Hier [illegible] die Apostel, von der Arbeit für die christliche [illegible] Sache müde, der Ruhe und Erholung. Sicherlich war es, der die [illegible] Reise des Evangelisten im Jahr 64 der Chr. nach [illegible] schaffte, die sie Hellenen auf das Ungeheuer deuteten, das Andromeda bedrohte, sie Juden auf den Fisch, der Jonas verschlungen.[1] Aber auch, der neutestamentlichen Geschichte in die Gegend verlegt, in der Simson seine Füchse fing und David mit dem Riesen kämpfte. An diese jüdisch-heidnische Grenze verlegt die Petrussage die größten Thaten ihres Helden. Hinter den Dünen, die Lydda und Joppe trennen, hatte Petrus den Lahmen geheilt, der acht Jahre an der Stätte darnieder gelegen und in Folge dieses Wunders führten sie den Apostel den sandigen Weg hinunter nach Joppe, wo er die gute Tabea, die die Armen kleidete, vom Tode erweckte. Dort war auch am Meere das Haus Simon des Gerbers, mit seinem flachen Dache, auf das Petrus stieg um die sechste Stunde und er hatte ein Gesicht, als ob er großen Hunger fühle und der Herr hieß in zulangen und brachte doch nur unreine Speisen vor ihm aus, die der Jude nicht essen soll und während Simon nachsinnt, was das Gesicht bedeute, klopfen unten die Boten des Hauptmanns Cornelius, die ihn einladen in das Haus des Heiden zu kommen.[2] Im selben Joppe ist vielleicht auch der Jakobusbrief geschrieben worden, der so vielfach Bezug nimmt auf das Leben des Strands und das Treiben im Hafen, die Fische und Seewunder: „Siehe die Schiffe, wiewohl sie groß sind, werden doch mit einem gar kleinen Steuerruder gelenkt, wohin der will, der steuert" und die über Joppe nach Rom reisenden jüdischen Brüder hat der Verfasser im Auge, wenn er sagt: „Wohlan nun, die ihr saget, heute oder morgen werden wir in die oder die Stadt reisen und daselbst ein Jahr zubringen und Handel treiben und gewinnen, ihr wißt nicht, was morgen sein wird". So hören wir auch bei der Lectüre des Briefs überall das Meer rauschen, wie wenn der Verfasser gleich im Eingang uns sagt, wer da zweifelt der gleicht der Meereswoge, die vom Winde getrieben und erregt wird".[3] Auf der benachbarten Straße von Gaza traf der Evangelist Philippus den Kämmerer der Candace, der,

[1] Vgl. Jos. ant. X. 4. Ep. Jac. 3. 7. [2] cap. 9 und 10. — [3] Jac. 1. 6.

nachdem er den Text vom leidenden Knechte Gottes begriffen hat, zu Philippus spricht: „Siehe hier ist Wasser, was hindert's, daß ich mich taufen lasse" und während der Bekehrte fröhlich seines Weges zieht, entführt der Geist den Lehrer nach Asdod. So war hier ein Grenzgebiet und jede dieser phönicischen Städte war mit einer starken Judenschaft bedacht, deren zeitweise Ansprüche, das Gemeinwesen zur Judenstadt herabzudrücken, die gehässigsten Streitigkeiten im Gang erhielt.

In der römischen Zeit waren diese Plätze zu einem Städtebund zusammengefaßt und zu Syrien geschlagen worden. Ihre Verfassung war meist eine aristokratische. Einzelne, wie Tyrus, Byblos, Tripolis hatten in den bewegten Zeiten bald dauernd, bald vorübergehend ihre Tyrannen, die durch die Nothwendigkeit eines einheitlichen Regiments oder durch römischen Einfluß an die Spitze gekommen waren.[1]

Von Aegypten und Arabien war Judäa im Süden durch Idumäa geschieden, die einzige Eroberung Johannes Hyrkan's, die Pompejus nicht beanstandete, weil die Lostrennung Idumäas nothwendig dem Hof von Alexandrien oder Petra zu gut gekommen wäre. Während des Exils hatten die Söhne Edom's sich bis über Hebron ausgebreitet, aber der wieder erstarkende jüdische Staat schob sie gegen Süden zurück, bis Hyrkan sie gänzlich unterwarf und zur Beschneidung nöthigte, während das südliche Stammgebiet der Edomiter schon zuvor dem Nabatäerreich einverleibt worden war. Dem jüdischen Idumäa stand ein Präfect vor, der in Gaza seinen Sitz hatte, und in dieser Stellung an der von Gaza nach Aila ziehenden Karavanenstraße sehr mächtig war. So hatte der Vater Antipater's sich als Geschäftsvermittler zwischen Arabern und den Stadtgemeinden Gaza und Askalon unter Alexandra zum wohlhabendsten Mann des Reichs gemacht, sein Sohn konnte sich gar zum Reichsverweser aufschwingen und den Grund zur idumäischen Dynastie legen. Ein anderer, Kostobar, durfte selbst an Errichtung eines selbstständigen Fürstenthums denken.[2] Große Machtbefugnisse waren dem jüdischen Statthalter freilich nöthig, um diese unbändigen Halbaraber und ihre stolzen Schechs im Zaum zu halten. Josephus hat anschaulich geschildert, wie mitunter, einer Windsbraut gleich, die Losung des Kriegs in

[1] Ant. XIV; 3, 2; 12, 1. — [2] Ant. XIV; 1, 3; XV; 7, 9.

diese wilden Horden fiel, sei es, daß Blutrache die Männer in's Feld rief, oder Hunger sie aus ihren verdorrten Weideplätzen vertrieb, oder ein mächtiger Bundesgenosse den Allarmruf in ihre Lager warf. Den Juden galten sie für Wilde, deren Schechs durch Schmeichelworte und abenteuerliche Vorspiegelungen für Alles zu gewinnen seien. Waren sie gewonnen, dann rannten die Häuptlinge aus dem Rath wie wahnsinnig unter den Zelten umher, um mit schwülstigen Reden und Schwingen der Speere die Steppensöhne zum Krieg anzufeuern. Ein Streifzug war für sie ein Fest, und waren sie losgelassen, so entwickelten sie eine Blutgier, die am Würgen und Metzeln eine schauerliche Freude empfand, und erst mit vollständiger Ermattung pflegte ihr Blutrausch zu weichen.[1] Dabei war der charakteristische Vorwurf, den die Juden ihnen machten, ihre Treulosigkeit, mit der kein Bund einzugehen sei. Schon ihrem Stammvater Esau wirft der Verfasser der Jubiläen vor, er habe mit seinen Söhnen den Schwur des Friedens nicht gehalten, den sie Israel gelobt, „sondern sie rennen an auf ihren Rossen, springend wie Wild, das in die Lanze fährt". Israel birgt sich hinter den Mauern seiner Burg und beschießt die Reiter mit Pfeilen, Esau aber bricht, gemahnt an den Schwur des Friedens, den er geleistet, in die Worte aus: „Wenn ich die Haut und die Borsten des Schweines ändern kann, daß sie Wolle werden, und wenn Hörner auf seinem Kopf hervorsprossen, wie die Hörner der Schafe, dann will ich mit dir brüderliche Liebe halten, und wenn die Wölfe Frieden mit den Lämmern machen, dann soll in meinem Herzen Frieden gegen Dich sein".[2]

Schließen wir den Ausblick nach den Nachbarländern mit Aegypten, so lagen hier die Dinge ähnlich wie in den syrischen Städten. Weder die griechischen Städtebewohner noch das ägyptische Landvolk wollten sich mit den jüdischen Nachbarn befreunden, die sich zu Hunderttausenden bei ihnen selbst eingedrängt hatten und das schöne Nilthal brandschatzten. Etwas von dem alten Haß zwischen dem Lande Mizraim und den Söhnen Israels war dabei immer noch im Spiel und zwar von beiden Seiten. Auch die Juden dieser jüngsten Zeit, wie einst die Propheten, haßten im Bewußtsein ihrer reineren Erkenntnisse das wichtigthuende ägyptische Priesterthum, mit seinen schalen Geheimnissen und pfäffischen Symbolen. Sie sahen in Aegypten die

[1] Bell. IV; 4, 1, 2. — [2] Jubil. Cap. 37. Göttg. Jahrb. 1851. p. 52.

Incarnation des gräulichsten Heidenthums. Das Gebot, du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, ward ja nirgend in solchem Umfang mit Füßen getreten, wie an den Ufern des Nil. Selbst Philo wagt die Bemerkung, daß die ägyptische Religion die gröbste sei, indem sie nicht den Himmel göttlicher Ehre würdige, sondern an der Erde und dem Nilschlamm und seinen Creaturen kleben bleibe.[1] Josephus höhnt, daß die Aegypter Krokodile und Affen, Nattern und Katzen anbeteten,[2] und die Schilderung, die der Apostel Paulus von den Gräueln des Heidenthums entwirft, das von der Herrlichkeit des ewigen Gottes sich Bilder mache ähnlich den Menschen, den Vögeln, den vierfüßigen und den kriechenden Thieren,[3] hat offenbar auch das ägyptische Heidenthum im Auge. Auch empfanden die Juden die Abneigung, der sie in Alexandrien begegneten, selbst als eine Reaction der uralten Stammesfeindschaft und wiewohl die Freude der Hellenen an Scandal und übler Nachrede den Juden am meisten zu schaffen machte, so hält Josephus doch den altägyptischen Haß der Kinder Pharaonis für die eigentliche Ursache aller Lästerung. „So lang, sagt er, Alexandrien in den Händen der Griechen und Macedonier war, erregten diese keinen Aufstand gegen uns, sondern ließen die alten gottesdienstlichen Feierlichkeiten gewähren. Als aber die Menge der Aegypter in Alexandrien anwuchs, da kam auch der Unfriede".[4] Sie rührten die alten Nachreden wieder auf, daß die Kinder Israels, die Moses aus Aegypten ausgeführt habe, Aussätzige gewesen seien, die Pharao Amenophis aus dem Lande verbannen wollte,[5] und nun wetteiferten Griechen und Eingeborene in der Lästerung ihrer jüdischen Mitbürger, die ihnen als Günstlinge der Römer und als Concurrenten des Handels überall im Wege waren. Die leidenschaftlichsten Kämpfe zwischen beiden Theilen ziehen durch die ganze neutestamentliche Zeit und konnten schließlich nicht anders als mit der Niederlage der alexandrinischen Judenschaft enden.

---

[1] Philo, Mos. Lib. 3. Frankf. Ausg. 682. Mang. 164. Leg. ad. Caj. M. 569. Vgl. auch Weish. Salom. 11, 15; 12, 24. 27; 13, 1 ff.; ferner die leidenschaftlichen Stellen Jubil. 48, 49. — [2] Ap. II, 7. 13. Sib. Fragm. 2. V. 21 f. Friedlieb pag. 5. — [3] Röm. 1, 23. — [4] Ap. II, 6. — [5] Ap. I, 26.

Zweiter Abſchnitt.

Die öffentlichen Zuſtände.

1. Bürgerliche und geiſtliche Gewalten.

Der Zerfall des Seleucidenreichs, der zwiſchen dem mittelländiſchen Meer und dem Euphrat ſo vielen Raubfürſten zu territorialer Selbſtändigkeit verholfen hatte, war auch der nationalen Arbeit der makkabäiſchen Dynaſtie zu gut gekommen.[1] Bei den glänzenden Erfolgen ſeines Königthums vergaß das jüdiſche Volk gern, daß die monarchiſche Regierungsform dem Geſetz im Grund zuwider war, und man beruhigte ſeine religiöſen Bedenken leicht damit, daß das Königthum nur gelte: „bis ein glaubhafter Prophet aufſtehen werde".[2] Die auf Zion aufgeſtellte Verfaſſungstafel übertrug dem Fürſten (Naſſi, Hegumenos) in Perſon des Makkabäer Simon, die Sorge für das Heiligthum, den Oberbefehl über das Heer und die Feſtungen und die Ausfertigung aller öffentlichen Urkunden in des Königs Namen und Auftrag. „Er allein, heißt es, ſoll ſich in Purpur kleiden und eine goldene Spange tragen und Keinem von dem Volk und den Prieſtern ſoll es erlaubt ſein, ſeinen Befehlen zu widerſprechen und eine Verſammlung zu halten ohne ihn".[3] Mit Stolz ſah man zur Abfaſſungszeit des erſten Makkabäerbuchs, am Hofe Hyrkan's, auf die wiedergewonnene Souveränetät und erzählte ſich davon, daß fremde Geſandte mit Staunen „die Herrlichkeit Simonis", „den Schenktiſch mit goldenem und ſilbernem Geſchirr und den großen Hofſtaat" geſehen hätten.[4]

Gern kehrten die Gedanken zu jener erſten makkabäiſchen Zeit zurück, die man jetzt in dem idealſten Lichte ſah. „Damals, ſagt der

---

[1] Tac. hist. 5, 5. — [2] Die bittere Verurtheilung der makkabäiſchen Römerfreundſchaft in der Moſe Prophetie gehört einer viel ſpäteren Zeit an. — [3] 1 Mac. 14, 41—45. — [4] 1 Mac. 15, 32.

Verfasser des ersten Makkabäerbuches, bauete man das Land in Frieden und das Land gab seinen Ertrag und die Bäume des Feldes ihre Früchte. Aelteste saßen in den Straßen, alle redeten miteinander vom gemeinen Wohl und die Jünglinge bekleideten sich mit den Ehren des Kriegs. Den Städten schaffte der König Lebensmittel und rüstete sie aus mit Festungsmaterial, so daß sein Name genannt ward bis an das Ende der Erde. Er gab dem Lande Frieden und Israel war sehr fröhlich. Und es saß ein Jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum, und Niemand war, der sie schreckte. Und Simon half allen Elenden in seinem Volk auf, befliß sich des Gesetzes und vertilgte alle Gottlosen und Bösen. Das Heiligthum schmückte er und vermehrte das heilige Geräthe".[1]

Wie so gänzlich war von dem Allen die herodäische Königsherrschaft das Widerspiel. Die Idumäer hatten allerdings aus den Händen der Römer das Scepter mit den gleichen Machtbefugnissen erhalten, wie sie Cäsar im Jahr 48 durch verschiedene Verfügungen dem letzten Makkabäer zugestanden hatte;[2] aber nicht wie die Makkabäer mit den Trophäen der gewonnenen Schlachten in der Faust, sondern durch die Gunst des Landesfeinds hatten sie den Thron auf Zion bestiegen. Sie waren weder die Schutzherrn des theokratischen Lebens, noch die Repräsentanten der nationalen Macht, sondern die Landvögte des heidnischen Kaisers, die sich über die Leichen der tapfersten Patrioten und eines ruhmvollen Königshauses den Weg zur Herrschaft gebahnt hatten. Statt ehrenvollen Frieden zu genießen, mußte Israel jetzt die Kriege der Römer führen, aber Niemand geizte danach, der Herodäer „Kleid zu tragen" und sich „mit ihren Ehren des Kriegs zu schmücken". Auch im Ausland hatte der jüdische Name, wenn wir den ersten Herodes ausnehmen, nicht mehr denselben Klang wie zu den Zeiten des makkabäischen Simon.[3] Der Tyrann von Jerusalem oder die Tetrarchen Galiläas waren von den Römern kaum so hoch geachtet, wie ein andrer rex socius des Morgenlands, dessen „nacktfüßige Könige"[4] der stolze Quirit ohnedem mit souveräner Verachtung betrachtete. Gerade die Herodäer aber waren durch ihre besondere Devotion und orientalische Selbstwegwerfung der Gegenstand des römischen Spottes, während sie doch zugleich als Lehrer morgenländischer

[1] 1 Mac. 14, 8—15. — [2] Ant. XIV, 10. — [3] 1 Mac. 15, 15. — [4] Juv. Sat. 6, 159.

Despotie für die Prinzen und als servile Höflinge der Cäsaren nicht ganz unbedenklich erschienen.[1] In ihren eigenen Grenzen aber waren diese devoten Höflinge des Kaiserhofes unbeschränkte Herren über Leben und Tod, nur daß zu Zeiten ein quos ego des syrischen Proconsuls oder ein Wink des Kaisers sie daran erinnerte, daß ihnen ein Herr gesetzt sei, der ohne viel Bedenken über ihre Krone, ja über ihre Freiheit und ihr Leben verfügen könnte.[2]

Ein so geartetes Königthum war wenig geeignet, die Nation um sich zu sammeln. Um so mehr wandte sich wieder alle nationale Sympathie dem Tempel zu, dessen Leben die Freude und der Stolz des Volkes war. In ihm hatte die Nation ihren Mittelpunkt und gern hätte sie in dem Hohenpriester jetzt wieder das Haupt des Landes verehrt. Man empfand das Königthum jetzt als eine gänzlich untheokratische Einrichtung und bedauerte ganz unumwunden, dasselbe überhaupt jemals zugelassen zu haben.[3] Unter solchen Umständen hob sich auch die hohenpriesterliche Würde von selbst in der öffentlichen Meinung, und das Interesse, das das ganze Volk am Tempeldienst nahm, verlieh dem Träger des höchsten Tempelamts eine ideale Bedeutung, mit der freilich seine thatsächliche Bedeutungslosigkeit nur um so mehr contrastirte. Der in den Zeiten der beginnenden syrischen Knechtschaft schreibende Siracide hat uns unter ähnlichen Verhältnissen geschildert, worin das Geheimniß dieser hohenpriesterlichen Autorität bestehe. Er feiert sie als den Abglanz der heiligen Functionen, deren Schein auf den Träger des Amts zurückstrahlte und ihm die Glorie ächter Hoheit verlieh. „Wenn Simon, Onia's Sohn, sagt er in einem Rückblick auf die Vergangenheit, aus dem Vorhang hervorging, so leuchtete er wie der Morgenstern durch die Wolken, wie der volle Mond, wie die Sonne, wenn sie auf den Tempel des Höchsten strahlt und wie der Regenbogen, der in den prächtigen Wolken leuchtet, wie Feuer im Rauchfaß, wie ein Gefäß von gediegenem Gold mit allerlei Edelsteinen verzieret. Wenn er das prächtige Kleid anzog und die höchste Zier anlegte, so erleuchtete er beim Aufsteigen zum heiligen Altar den Umgang des Heiligthums. Wenn er aber die Opferstücke aus den Händen der Priester nahm, und er selbst am Herde des Altars stand, rings um ihn her der Kreis seiner Brüder, so war er wie ein Cedern-

[1] Strabo, 16, 2. Cass. Dio, 59, 24. — [2] Bell. III; 10, 10. I; 7, 4. Ant. XVI; 9, 3. XIX; 8, 1. — [3] Ant. XIV; 3, 2. XVII; 11, 1.

sprößling auf dem Libanon und sie umringten ihn wie Palmzweige. Und alle Söhne Aaron's waren in ihrem Schmucke und hatten das Opfer des Herrn in ihren Händen vor der ganzen Gemeinde Israels. Und zur Vollendung des Dienstes auf dem Altar, und um zu krönen das Opfer des höchsten Weltbeherrschers reckte er seine Hand aus nach der Opferschale und spendete vom Blute der Traube; er goß es aus auf den Boden des Altars zum lieblichen Geruche dem Höchsten, dem All-König. Dann riefen die Söhne Aarons mit lauter Stimme und töneten mit gestreckten Trommeten; sie ließen laut ihre Stimme erschallen zum Gedächtniß vor dem Höchsten. Dann fiel eilend das ganze Volk auf's Angesicht zur Erde, um anzubeten vor ihrem Herrn dem Weltbeherrscher, Gott, dem Höchsten. Und die Psalmsänger lobten ihn mit ihren Stimmen und im ganzen Tempel erscholl der süße Gesang. Und das Volk betete zum Herrn, dem Höchsten, mit Gebeten vor dem Barmherzigen, bis die Ehre des Herrn vollbracht war, und sie seinen Dienst vollendet hatten. Dann stieg er herab und erhob seine Hände über die ganze Gemeinde der Söhne Israels, um den Herrn zu preisen mit seinen Lippen und seinen Namen zu rühmen. Und er wiederholte die Anbetung, um ihnen den Segen des Höchsten zu ertheilen".[1]

Wie der Siracide unter den Syrern fühlte, so empfand auch jetzt noch das Volk, und es sind genug Zeugnisse dafür zu finden, welchen Eindruck der Tempeldienst jederzeit auf die Menge machte und mit welcher Ehrfurcht sie vor ihren Priestern sich beugte.[2] Als beim Laubhüttenfest des Jahres 35 v. Chr. zum ersten Mal wieder ein Makkabäer, der jugendliche Aristobul, als Hoherpriester fungirte und er alle Ceremonien pünktlich verrichtet hatte, und strahlend in seiner, von dem stolzen Ornat gehobenen, Jugendschöne aus dem Tempel hervortrat, jauchzte die Menge so ungestüm ihm zu und begrüßte ihn mit solch unbändigem Jubelruf, daß Herodes sich gezwungen meinte, den selbsterwählten Hohenpriester und Bruder seines Weibes aus dem Weg zu räumen, damit es nicht bei künftigen Festen zu weiter gehenden Unruhen komme.[3] Das war auch der Grund, weßhalb die Römer die hohenpriesterlichen Gewänder in der Burg Antonia unter strengem Verschluß hielten als einen Talisman, der

[1] Sir. 50. vgl. auch 45, 7 ff. — [2] Vgl. Bell. II; 15, 2. 4; 17, 4 — [3] Ant. XV; 3, 3.

seinem Träger einen mächtigen Zauber und gefährlichen Einfluß auf die Gemüther verlieh und den sie nur zum Gebrauch bei den Festen jeweils herausgaben, um ihn dann sofort wieder in Verwahrung zu nehmen. Gerade aber dieser Glanz des höchsten Tempelamts, das der König oder Procurator zu vergeben hatte, war freilich auf der andern Seite ein mächtiges Mittel, den Tempeladel zu corrumpiren und die ersten Familien der Theokratie, durch Aussicht auf höhere Würden in Abhängigkeit zu erhalten. Darum hatte die nationale Idee nirgends so kühle Anhänger als gerade in den obersten Priesterklassen, die sie vor Allem repräsentiren sollten. Das war so schon seit der Zeit, als Herodes den Boëthusen Simon, dessen schöne Tochter er zum Weibe begehrte, zum Hohenpriester ernannte[1] und in dessen Sippe einen Neuadel schuf, der sich neben den alten Priestergeschlechtern, durch seine Verwandtschaft mit dem königlichen Hause im Besitz der obersten Stellen erhielt. Ein besonders verhaßter und unwürdiger Zweig desselben waren die Söhne des Simon Kanthera, die in den letzten Jahren des Staats sich mit der Familie des Hannas um die Hohenpriesterwürde stritten.[2] Neben diesem Hause des Hannas, dessen fünf Söhne das höchste Amt der Theokratie der Reihe nach bekleideten,[3] und das sich weder bei Josephus, noch in den Evangelien, noch im Talmud eines sonderlichen Rufes erfreut, spielen die Söhne Phabi und Kamhith in den hohenpriesterlichen Annalen eine hervorragende Rolle;[4] es sind mithin hauptsächlich vier Familien, zwischen deren Söhnen der heilige Kopfbund wechselt.[4] Herodianer oder nicht, waren sie doch alle Hohenpriester durch der Procuratoren oder der Herodäer Gnade. Fünf Hohepriester hatte Herodes ein- und abgesetzt, drei Archelaus, Valerius Gratus wieder fünf und so ging das fort, gewiß nicht zum Vortheil des hohen Amtes. Auch war die Einigkeit nicht die beste, da die abgesetzten Priester bestimmte Competenzen behielten und gegebenen Falls auch an Stelle des wirklichen Hohenpriesters zu fungiren hatten. Selten hat eine Aristokratie eine dauernde Fremdherrschaft ertragen, ohne Schaden zu nehmen an ihrem Patriotismus und ihrem sittlichen Adel, so kam es denn auch hier, daß das Volk oft eben die Personen haßte, die es doch wieder als Repräsentanten des Heiligthums und der Nation gern

[1] Ant. XV; 9, 3. — [2] Ant. XIX; 6, 2. 4. 8, 1. — [3] Ant. XX; 9, 1. [4] XX; 8, 8; XV; 9, 3. XVIII; 2, 2. Ant. XVIII; 2, 2. XX; 1, 3; 5, 2. Vgl. Schürer, die ἀρχιερεῖς im neuen Test. Stud. und Krit. 1872, 4. p. 642.

verehrt hätte, und während man noch zur Zeit des Herodes die Absetzung des nach dem Gesetze lebenslänglichen Hohenpriesters als ein Attentat auf den Tempel empfand,[1] war jetzt das Volk nicht selten in der Lage, die heidnischen Herrn um Entfernung volksverhaßter Träger des hohen Amts selbst zu ersuchen.[2] Mit bittrem Tadel nennt auch der Talmud die Namen der Hohenpriester dieser letzten Periode, und es ist durch ihn ein Weheruf über die hohenpriesterlichen Geschlechter erhalten, dessen Echo auch bei Josephus nachklingt.[3] „Wehe mir, ruft ein Jerusalemite der jüngsten Tage, wehe mir um das Geschlecht des Borthus, wehe mir ob ihres Spießes! Wehe mir um das Geschlecht des Kantharos, wehe mir ob ihrer Feder! Wehe mir um das Geschlecht des Hannas, wehe mir ob ihres Schlangengezisches! Wehe mir um das Geschlecht des Ismael ben Phabi, wehe mir ob ihrer Faust! Sie sind Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Eidame Tempelaufseher und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken!"[4] Besser war dagegen das Verhältniß zu den unteren Priesterklassen, die mit dem Volke noch immer in lebendigem Verkehr standen. Die Söhne Aarons nahmen noch wie in den Zeiten des alten Tempels die Gaben des gemeinen Manns in Empfang und theilten mit ihm das Opfer. Sie betheiligten sich an den häuslichen Festen, reinigten am Altar junge Mütter und halfen eifersüchtigen Ehemännern die Vergehen ihrer untreuen Eheweiber mit barbarischen Mitteln an's Tageslicht zu ziehen. Dennoch war das Herz Israels nicht mehr im Tempel, sondern in der Synagoge. Der eigentliche jüdische Geist zog sich mehr und mehr von der Priesterschaft in die Schulen der Rabbinen zurück, als deren oberste man das Synedrium selbst betrachten kann, während es zugleich als öffentliche Behörde Alles repräsentirte, was dem Volke an Machtbefugnissen und Selbstregierung verblieben war.

[1] Ant. XV; 3, 1. — [2] Ant. XVIII; 2, 1. XX; 9, 1 — [3] Namentlich Ant. XX; 10. — [4] Thossefta Menachoth Ende; b. Pessachim 57 a.

2. Synedrialweſen.

Der hohe Rath zu Jeruſalem, der, wie es ſcheint, als Nachbildung der früheren Aelteſtenverſammlung unter den Makkabäern eingeſetzt worden war,[1] blieb unter Herodes mit engern, unter den Procuratoren mit weitern Befugniſſen in Geltung. Er beſtand aus 71 Mitgliedern, an deren Spitze ein Synedrialhaupt (Nassi) und ein Vorſitzender (Ab-bet-din) ſtand. Gebildet wurde dieſe Verſammlung durch die Oberprieſter, Volksälteſten und die berühmteſten Rabbinen.[2] Das Collegium verſammelte ſich in der ſogenannten Tempelſynagoge, die bis zum Jahr 30 an der Grenze der innern Vorhöfe lag und einen Ausgang nach dem Vorhof der Prieſter, einen andern nach dem der Israeliten hatte, bis die Schriftgelehrten fanden, daß das Geſchäft des Richtens, als ein weltliches, in den äußern Vochof gehöre, worauf man dort, unmittelbar neben dem öſtlichen Eingang eine neue Baſilika zu dieſem Zweck gebaut haben ſoll.[3] Die Sitzungen wurden täglich nach dem Morgenopfer abgehalten, ausgenommen natürlich die Feiertage. Waren 23 Mitglieder beiſammen, ſo galt die Verſammlung für beſchlußfähig und die Verhandlungen begannen. Man ſaß dabei im Halbkreis, der Naſſi in der Mitte. Gegenüber waren drei Reihen Sitze für die Schüler der Sänhedriſten, welche auf dieſe Weiſe ſich mit den Geſetzen bekannt machen ſollten. Zuweilen führte auch der Hoheprieſter ſelbſt das Präſidium.[4] Ueber die Competenz des Synedriums ſind wir nicht ganz klar unterrichtet. Nachweisbar war es die legitime Behörde für Cultusverfügungen, für authentiſche Interpretation controverſer Schriftſtellen, für Beſtimmung der Feſte, der Neumonde und ähnlicher theokratiſcher Angelegenheiten. Schwierige Fragen aus dem Eherecht und Erbrecht, Feſtſtellung von theokratiſch richtigen Formularen bei Verträgen, Schenkungen, Eheſchließung und Eheſcheidung, bildeten den Gegenſtand ſeiner Verhandlungen.[5] Zunächſt iſt ſomit das Synedrium eine theologiſche Behörde geweſen, zu deren Cognition Verſtöße gegen die theokratiſchen Grundlagen des Staats

---

[1] Vgl. Grätz, 3. 88 ff. — [2] Mr. 8, 31 a. O. Mth. 26, 3. 57. 59; 27, 41. Act. 5, 21; 6, 12. 22, 30 a. O. — [3] Herzfeld, Gesch. Isr. II, 394 ff. — [4] Ant. XX; 9, 1. Act. IV, 23 a. O. — [5] Stellen bei Jost 1, pag. 127. Grätz 3, pag. 91.

gehörten. Für die gewöhnlichen Civilsachen sind die aus 7 Mitgliedern bestehenden Synedrien der einzelnen Städte da. Allein bei der Art, wie das ganze bürgerliche Leben in die theokratischen Formen hinein gegossen war, konnte die Behörde, sobald sie wollte, ziemlich Alles zu ihrer Competenz rechnen. Josephus läßt gelegentlich das Synedrium den Grundsatz aufstellen, daß ohne seine Zustimmung kein Verbrecher dürfe hingerichtet werden und den jungen Herodes zur Rechenschaft ziehen wegen Uebertretung dieses Grundsatzes.[1] Jesus wird wegen Anmaßung der messianischen Würde vorgeladen, Petrus und Johannes stehen vor dem hohen Rath wegen Verbreitung von Häresie,[2] Stephanus wegen Gotteslästerung,[3] Paulus wegen Uebertretung der Tempelordnung.[4] In diesen religiösen Dingen galt dann die Autorität der Behörde, wie aus Pauli Reise nach Damaskus erhellt, auch im Ausland. Einen ziemlich lebhaften Verkehr mußte die Behörde mit den Landsynagogen wegen der Festsetzung der Feste unterhalten. Die astronomische Berechnung der Feste konnte nämlich nicht überall angestellt werden, sondern es wurden diese von Jerusalem ausgeschrieben, wo das Synedrium die Berechnung der Mondphasen und die Bestimmung des Anfangs eines neuen Monats vorzunehmen hatte. Gelegentlich wird auch berichtet, daß auswärtige Juden ihre Stammbäume zur Prüfung und Beglaubigung dem Synedrium eingesendet hätten.[5]

Dürfen wir den nachträglichen Schilderungen der Rabbinen glauben, so war die juristische Praxis der Behörde eine sehr humane. Die Abstimmung begann bei dem jüngsten Mitgliede, damit nicht das Votum des Nassi die minder festen Mitglieder präjudicire. Selbst Zuhörer durften an der Debatte Theil nehmen, wenn sie etwas zur Entlastung des Angeklagten zu sagen wußten. Ueberhaupt sollte die Milde ihre Stimme lauter erheben als das strenge Recht, und während eine einfache Majorität zur Freisprechung hinreichte, sollte zur Verurtheilung eine Stimme weiter erforderlich sein. „Richte Jedermann nach der Wage der Billigkeit", „beurtheile deinen Nächsten nicht, bis du an seiner Stelle stehst", sind Maximen, die einflußreiche pharisäische Mitglieder des Synedriums demselben an's Herz gelegt haben. Die gewöhnlichen Strafen waren Geld- und Leibesstrafen, wie sie in

[1] Ant. XIV: 9, 3. — [2] Act. 4, 1. 5, 27. — [3] Act. 6, 13. — [4] 21, 29. [5] Contr. Ap. 1, 7.

Israel herkömmlich waren. „Wer nicht thut das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs, an dem soll mit Fleiß Recht geübt werden, es sei zum Tode, es sei zur Verweisung, es sei zur Buße an Gütern, oder zum Gefängniß".[1] Die Todesstrafen waren Steinigung,[2] Verbrennung,[3] Enthauptung[4] und Erstickung.[5] Indessen hatte das Synedrium weder unter Herodes, noch unter römischer Procuratur das Recht, die Todesstrafe zu vollstrecken, sondern es konnte nur den Antrag auf solche stellen, und die römischen Behörden waren selten geneigt, ein Todesurtheil wegen Uebertretung der ihnen verhaßten jüdischen Bräuche zu bestätigen.[6] Dem entgegen behaupteten die Juden freilich, daß durch Garantie ihres Gesetzes auch die Verhängung der Todesstrafe in den vom Gesetz vorgeschriebenen Fällen vom Kaiser zugestanden sei, so daß der Procurator ein gesetzlich gefälltes Todesurtheil einfach zu bestätigen habe, widrigenfalls sie beim Kaiser wegen Bruch ihrer Privilegien Klage führen müßten. So hat mancher Procurator das Gesetz in seiner vollen Härte vollzogen, obgleich ein Verbrechen nach römischen Begriffen gar nicht vorlag.[7]

Neben diesem obersten Gerichtshof bestanden sodann in jeder Stadt Palästinas locale Synedrien von sieben Richtern, die die Bevölkerung mit der Ehrfurcht auszeichnete, welche der Morgenländer seinen Obern erweist.[8] Zur Zeit der Restauration unter Esra waren diese Synedrien mit Leviten besetzt worden, allein allmälig war ein eigener Stand der Schriftgelehrten herangewachsen, der den Priesterstand an Gesetzeskunde überflügelte, und zur Zeit wurden nur noch zwei levitische Beisitzer für jedes Synedrium verlangt".[9] Diesen Localsynedrien waren alle Civil- und Criminalsachen zugewiesen. An das Synedrium zu Jerusalem wurden solche Fälle nur abgegeben, wenn die Richter sich über die Gesetzesauslegung nicht vereinigen konnten, und erst festgestellt werden mußte, was in solchem Fall Rechtens sei.[10] Sitzungen hielt man an den Markttagen d. h. am zweiten und fünften Wochentag (Montag und Donnerstag), damit die ländliche Bevölkerung sich gelegentlich ihrer Marktgänge Recht holen könne. Die Verhandlungen fanden in der Synagoge statt,[11] und nach morgenländischem

[1] Esra, 7, 26 — [2] Act. 7, 59. — [3] 1 Mac. 3, 5. Bell. I; 33, 4 — [4] Mr. 6, 27. — [5] Bell. I; 27, 5. — [6] Mr. 15, 10. Act. 24, 22. Ant. XX; 9, 11. — [7] Bell. II; 12, 2: Cumanus. Mr. 15, 15: Pilatus. — [8] Ant. IV. 8, 14 Sir. 10, 5. — [9] Ant. IV; 8, 14. — [10] Ant. IV; 8, 14. — [11] Vita 54; Mr. 13, 9. Luc. 12, 11; 21, 12. Act. 26, 11.

gehörten. Für die gew[illegible] [illegible] Ueberführte[1] gleich ebenda unter bestehenden Synedrien [illegible] [illegible]ofern auf Leibesstrafe erkannt war.[2] wie das ganze bürger[illegible] [illegible]agt Jesus, denn sie werden Euch gegossen war, konnte [illegible] und Euch geißeln in ihren Syna- ihrer Competenz r[illegible] [illegible]ithenstreiche sollten nach 2 Mos. 25, 3 den Grundsatz auf[illegible] [illegible]den. Da die Rabbinen aber die Mög- dürfe hingerichte[illegible] [illegible] der Büttel im Zählen sich irren könnte, ziehen wegen [illegible] [illegible] unwissentlichen Gesetzesübertretung vorzu- Anmaßung [illegible] „Fünf Mal, sagt Paulus, habe ich von stehen vor [illegible] [illegible] empfangen weniger einen".[4] Daß dagegen Stephanus [illegible] [illegible]lage, daß schon der zwanzigste Hieb tödtlich Tempelor[illegible] [illegible] Satzung gehindert und so hatte trotz jenes Autorit[illegible] [illegible] den Tod des Delinquenten zur Folge. In auch [illegible] [illegible]ängnißstrafe zulässig, um dem Gläubiger zu seinem hör[illegible] [illegible] „Verständige Dich mit dem Gläubiger auf dem [illegible] [illegible], daß Du von ihm loskommest, heißt es im Gleich- [illegible] nicht etwa Dich vor den Richter schleppe, und der [illegible] Dich dem Gerichtsdiener, und der Gerichtsdiener [illegible] den Kerker. Ich sage Dir, Du wirst von dannen nicht [illegible] bis Du auch den letzten Heller bezahlest". In solchen [illegible] demnach ein einzelner Richter, vermuthlich mit zwei [illegible] das Collegium vertreten zu haben, denn auch sonst ist im [illegible] von „dem Richter" die Rede, wie von jenem ruhe- [illegible] der der Wittwe Recht gibt, „damit sie nicht immerfort [illegible] und quäle bis auf's Blut".[6]

Im Allgemeinen waren diese jüdischen Gerichte, zumal der hohe [illegible] unmittelbarer römischer Verwaltung mächtiger als unter [illegible], da die Römer sich mit der politischen Macht begnügten [illegible] besondern Sitten und Einrichtungen grundsätzlich der Selbst- [illegible] der Bevölkerung hinausgaben.

[illegible] [4] Mth 10, 17; 23, 34. Act. 22, 19. — [3] Mth 10, 17. [illegible] Sanhedr 1, 2. — [illegible] Sanh. 1, 1—3 2 Mos. 21, 22. — [illegible]

3. Die Synagoge.

Wenn, trotz ihrer günstigeren Stellung, dennoch die Synagoge die geschworene Feindin der Römerherrschaft war, so hängt das mit ihrer allgemeinen Stellung als Pflegestätte des mosaischen Lebens zusammen. Die Schule war im Laufe der Zeiten das Asyl geworden, wohin die einer staatlichen Existenz entbehrende theokratische Idee sich gerettet hatte. Es reicht diese ihre Stellung in die Zeit zurück, in der die Tempelämter abtrünnigen Priestern, die oberen Gewalten halbheidnischen Machthabern, das öffentliche Leben dem Einfluß ägyptischer oder syrischer Uebermacht erlag, ja noch weiter hinauf in die persische Zeit. Im Ausland bildete sie den Sammelpunkt, der die Diaspora um das Gesetz der Väter vereinte. „Nichts Anderes", ruft der große Schriftgelehrte Alexandriens aus, „sind unsere Bethäuser in den einzelnen Städten, als Lehranstalten der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, der Frömmigkeit und Heiligkeit, kurz jeder Tugend, welche Menschliches und Göttliches erkennt und ordnet".[1] Für dieses zerstreute Israel, wie für die Bewohner der palästinensischen Landstädte, sollte der Gottesdienst in der Synagoge die Theilnahme an dem Tempeldienst zu Jerusalem ersetzen und wurde darum zur Zeit der Opferstunden des Tempels gehalten. Das Opfer, das Gott dargebracht wurde, war Gebet, und, wie beim Tempel an Festtagen die Zahl der Opfer, so wurde in der Synagoge in festlichen Zeiten die Zahl der Gebete vermehrt.[2] Da es Pflicht eines jeden Israeliten war, sich zur Opferstunde in dieser symbolischen Weise am Tempelleben zu betheiligen,[3] so waren mit der Zeit allenthalben Synagogen entstanden, damit die Gläubigen gemeinsam diese Pflicht erfüllen könnten.

Zur Zeit Jesu hatte jede mäßige Stadt Palästinas, wie Nazareth oder Kapernaum, wenigstens eine Synagoge und daneben einige in Mauern eingeschlossene Betplätze (Proseuchen), welche zum Behuf der gesetzlichen Waschungen, womöglich an fließenden Wassern, oder auch am See oder Meeresgestade eingerichtet wurden,[4] während man die Synagogen auf Anhöhen stellte, von denen sie die Häuser der

[1] Philo, Mos. ed. Mang, p. 168. Frankf. Ausg. 685. — [2] Vgl. Jost, Gesch. d. Jud. u. s. Sekt. 1, 168. — [3] Vgl. Dan, 6, 11. — [4] Act. 16, 13. Ant. XIV; 10, 23. Philo in Flacc. Mang. p. 535. Frankf. Ausg. 982. Juven. Sat. 14, 104.

Stadt überragten, oder an Straßenecken und Thorwege, in Erinnerung an die Worte des Spruchdichters: an der Ecke lärmender Straßen ruft die Weisheit; in den Eingängen der Stadtthore spricht sie ihre Rede.[1] Die Synagogengebäude dieser Zeit sind meist einfache, rechtwinklige Räume mit einer Säulenhalle und decorirt mit der wenig geschmackvollen Schnirkelverzierung jüdischer Kunst.[2]

Zumeist an Sabbathen und Festtagen, dann aber auch am Montag und Donnerstag, den beiden Markttagen, an denen die Landleute ihre Früchte auf den Markt und ihre Streitigkeiten vor Gericht brachten, versammelte man sich hier zum Gebet und zum Anhören der biblischen Abschnitte.[3] Die Weiber saßen in gesonderten Sitzen.[4] Die vordersten Stühle nahmen die Synagogenvorstände und angesehene Schriftgelehrte ein, um, wenn der Archisynagogos sie zur Verlesung der Torah aufrief, sofort das dem Redner bestimmte Gerüst betreten zu können.[5] Frommer Ehrgeiz drängte sich oft zum Anstoß Anderer in diese Stühle, oder es gewann sie auch das reichere Kleid des Vornehmen dem Dürftigen ab.[6] Jede dieser Synagogen hatte einen eigenen Vorstand, den Archisynagogos, der das ganze Synagogenwesen leitete und über Ordnung bei den Zusammenkünften wachte.[7] Ihm zur Seite stand ein Collegium von Presbytern, die sich theils um die regelmäßige Erbauung der Gemeinde, theils um die ökonomischen Angelegenheiten der Synagoge verdient machten.[8]

Weitere Beamten sind der Vorbeter, der zugleich als Secretär und Synagogenbote (Apostel) die auswärtigen Geschäfte der Synagoge besorgte,[9] der Aufwärter (Synagogendiener[10]) und die Almosensammler (Diakonen). Wie es scheint, thaten sich zeitweise besondere Kreise zusammen, um eine Synagoge zu bauen, deren Unterhaltung dann auch ihnen oblag. So waren in Jerusalem, das nicht weniger als 480 Synagogen gehabt haben soll,[11] Synagogen der Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und anderer Landsmannschaften. Bei den Festen mochten diese sich den Gästen aus ihrer Heimath hülfreich erweisen und wohl auch

---

[1] Spr. 1, 21. Luc 4, 28. 29. — [2] Renan, Vie de J. chap. 8. — [3] Hier. Meg. f. 75, 1. Grätz, Gesch. d. Jud. 4, 97. — [4] Philo, de vita contempl. II; 476. Frankf. Ausg 894. — [5] Die Lehrkanzel kommt schon Neh. 3, 4 und 9, 4 vor; die πρωτοκαθεδρίαι Mth. 23, 6. — [6] Vgl. Mth. 6, 2. 5; 23, 6. — [7] Mth. 9, 18. Luc. 13, 14. Act. 18, 17. — [8] Act. 13, 15. Mr. 5, 22. 1 Tim. 5, 17. Jarchi ad Sot. 7, 7. — [9] Apoc. 2, 1. Act. 13, 2. 15. 2 Cor. 8, 23. — [10] Luc. 4, 20. — [11] Megill. f. 73, 4.

ſonſt die neu ankommenden Rabbinenſchüler an ſich heranziehen.[1] Daß auch reiche Privatleute für arme Gemeinden Schulen bauten, geht aus der Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum hervor.[2]

Der Gottesdienſt der Synagoge war ein ungemein gedehnter. Er begann mit Gebeten, die ſtehend verrichtet und an den Feſten vermehrt wurden, da an ihnen ein reichlicheres Gebetsopfer ziemlich ſchien. Daher ſtammt wohl das „plappern", das Jeſus an ſeinen Zeitgenoſſen tadelt,[3] während Rabbi Chanina im Gegentheil ſagte: „Wer ſein Gebet lang macht, der wird nicht leer zurückkommen".[4] Nachdem der Vorbeter die geſetzlichen Gebete unter Theilnahme der Gemeinde geleſen, wird die heilige Rolle von dem Synagogendiener aus dem Schrank genommen, und es folgt durch einen dazu Aufgerufenen die Verleſung eines Abſchnittes aus der Torah, die zu dieſem Zweck in 154 Paraſchen eingetheilt war. Sie ſollte im Laufe von 3 Jahren ganz abſolvirt werden und nahm noch immer die erſte Stelle des Gottesdienſtes ein, da es ſich vor Allem darum handelte, das Volk beim Geſetz zu erhalten.[5] Vers für Vers, abwechſelnd mit dem dazu beſtellten Ueberſetzer, las der Aufgerufene den Text und der Ueberſetzer ſprach das Targum, d. h. die aramäiſche Paraphraſe.[6] So hatte ſchon Esra es eingeführt, nur daß damals der leſende Levite ſelbſt die Ueberſetzung hinzufügte. „Sie laſen das Geſetz Gottes, heißt es, deutlich und gaben den Sinn an und erklärten es beim Vorleſen. Und das Volk war froh, denn es hatte die Worte verſtanden, die man ihm kund gethan".[7] In einzelnen Synagogen ſcheint die Paraphraſe ſchon damals griechiſch geweſen zu ſein,[8] wie denn überhaupt das Volk meiſt griechiſch verſtand.[9] Nach Verleſung und Paraphraſe der Torah folgten Reſponſorien mit der Gemeinde, nach welchen man zu den Propheten überging.[10] Auch ſie waren zu dieſem Zweck in Abſchnitte, Haphtaren, zerlegt, deren Verleſung und Ueberſetzung der Aufgerufene, nachdem er das Buch dem Diener zurückgegeben, die erbauliche Anwendung, im Midraſch hinzufügte.[11] Von dem Vortrag eines rechten Schriftgelehrten ſagt Jeſus, er hole, einem Hausvater gleich, Altes und Neues aus

[1] Act. 6, 9. — [2] Luc. 7, 5. — [3] Mth. 6, 7. — [4] Berach. bab. p. 32, b. [5] Apion 2, 17; 2 Cor. 3, 15. Act 15, 21. — [6] Meg 4, 10. Sot f. 39, 2. Zunz, die gottesdstl. Vortr. d. Jud. S. 3, 62. — [7] Neh. 8, 9 — [8] Apg 6, 9. — [9] Apg. 22, 2. Bell. II; 13, 7. Vgl. den Kampf der Rabbinen dagegen bei Gfrörer, Jahrh. d. Heils 115. — [10] Act. 13, 15. — [11] Luc. 4, 17. Philo, Mg. II; p. 458. 630. Vgl. den Artikel Synagoge von Leyrer bei Herzog.

seinem Schatze hervor, wie er selbst in der Synagoge zu Nazareth auf die bekannten Erzählungen von Naemann dem Syrer und der Wittwe von Sarepta zurückgriff.[1] Aehnlich beschreibt auch Sirach 39, 1 ff, die Reden des Schriftgelehrten: „Er erforschet die Weisheit der Alten und in den Weissagungen studirt er. Die Reden berühmter Männer merket er, und in den Tiefsinn ihrer Sprüche dringet er ein. Versteckte Gleichnisse erforscht er und mit Räthselsprüchen beschäftigt er sich."[2] Der Siracide selbst hat uns eine Reihe solcher Reden im Stil des Midrasch hinterlassen in jenem Abschnitt, der mit den Worten beginnt: „Noch will ich meine Gedanken aussprechen, denn wie ein Vollmond bin ich voll".[3] Ebenso läßt sich in Philo's Schriften, z. B. in seiner erbaulichen Darstellung der Geschichte Mosis, oder in der Paraphrase der Genesis in den Jubiläen die Anwendung der heiligen Geschichte, wie sie im Midrasch üblich war, erkennen. Von der Art, wie der mittlere Schlag der Schriftgelehrten dieser Zeit „in den Tiefsinn der Sprüche eindrang und versteckte Gleichnisse erforschte", wird unten noch die Rede sein.

Es waren nach unsern Begriffen lange Gottesdienste, die bis in den Abend hinein Junge und Alte lautlos um die Lesung der Schrift, dann aber auch wieder um eine erregte, oft durch stürmischen Zuruf unterbrochene Debatte vereinten, während draußen vor der Synagoge in der Oeffentlichkeit und Gesprächigkeit orientalischen Lebens die Fragen weiter discutirt wurden, die drinnen feierlich und schulmäßig behandelt worden waren.[4]

So war die Synagoge eine wirkliche Schule der Nation, und Josephus rühmt mit Recht, daß durch sie das Gesetz Gemeingut Aller geworden sei, und während bei den Römern selbst Procuratoren und Proconsule Gesetzesverständige mit sich in die Provinzen nehmen müßten, wisse im jüdischen Hause jede Magd aus ihrem Gottesdienst, was Moses in jedem einzelnen Fall im Gesetz verordnet habe.[5]

Hatte das Synagogenwesen mithin schon beim gemeinen Volk eine gewisse durchschnittliche Gesetzeskunde zuwege gebracht, so erzog es

---

[1] Mth. 13, 52. Luc. 4, 20 ff. — [2] 39, 1—3. — [3] 39, 16 ff. — [4] Luc. 4, 16. 22. Act. 13, 15. Philo: ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας. Philo, d. sept. et. fest. Frankf. Ausg. 1178, vgl. 877. Mang. II; 458. 630. Vgl. Keim, der geschichtl. Christus, S. 72. Jes. v. Nazara, Th. 1, S. 488. — [5] Ap. II; 17. 18. 19.

auch ganz von selbst besonders eifrige Schüler, die sich berufsmäßig auf das Studium des Gesetzes verlegten. Längst hatte sich neben die Leviten, die ursprünglich nach Esra's Plan Lehrer des Volkes sein sollten, ein Stand von Schriftgelehrten gestellt, der im Lesen des hebräischen Textes, im Targum und Midrasch den Leviten es zuvor that und aus dem sich die Synagogen ihre Sprecher, die Synedrien ihre Mitglieder zu wählen gewohnt waren. Man nannte sie noch immer die „Sopherim", die Schreiber, weil sie zuerst diejenigen gewesen waren, die die Fertigkeit besaßen, für neu errichtete Synagogen das Gesetz genau und richtig abzuschreiben, verstand aber unter diesem Namen in unserer Zeit alle die Männer, deren Herz, wie weiland das Esra's, darauf „gerichtet war, das Gesetz zu erforschen, zu erfüllen und es das Volk zu lehren",[1] und die sich zu einem eigenen Stand zusammengeschlossen hatten, da die Erforschung des Gesetzes den ganzen Menschen verlangte und nicht als Nebengeschäft getrieben werden konnte. „Die Weisheit des Schriftgelehrten", sagt der Siracide,[2] „gedeiht in glücklicher Muße, und wer in seinen Geschäften erleichtert ist, wird weise. Wie kann weise werden, wer den Pflug führet und sich des Stachelsteckens rühmet, Ochsen treibet und in ihrer Arbeit lebt und webt, und dessen Gespräch nur von jungen Stieren ist? Seinen Sinn richtet er darauf, Furchen zu ziehen und seine Sorgfalt auf's Futter für die Rinder. Also jeglicher Werkmeister und Baumeister, die Stecher der Siegelringe, der Schmidt, welcher am Ambos sitzt, der Töpfer, der mit den Füßen die Scheibe umdreht. Diese alle verlassen sich auf ihre Hände, und jeglicher beweiset bei seiner Arbeit seine Kunst. Ohne sie kann keine Stadt erbaut werden, und Niemand kann darin wohnen, noch verkehren. Aber in der Gemeinde ragen sie nicht hervor, sitzen nicht auf dem Richterstuhle, erforschen das Gesetzbuch nicht, noch können sie Recht und Gerechtigkeit an den Tag bringen; und in Sprüchen werden sie nicht erfunden". Dieses in der Sache begründete Verhältniß hatte es ganz von selbst so gebracht, daß die Schriftgelehrten sich zu einem eigenen Stand organisirten, der ebenso die Pflege der Gesetzeskunde besorgte, wie den Leviten die Pflege des Heiligthums überlassen war. Namhafte Gesetzeskundige versammelten Schüler um sich, deren sie aus jedem Lebensalter, verheirathete[3] und unverheirathete, fanden. Der Meister ertheilte seinen Unterricht in der

[1] Esra, 7, 10. — [2] 39, 25 ff. — [3] So Hillel nach b Sota 21 a.

Synagoge oder im eigenen Hause. In Jerusalem, wo die zahlreichsten Schulen bestanden,[1] waren in den Vorhöfen des Tempels mehrere Räume diesem Zweck vorbehalten.[2] Der Lehrer saß auf einem erhöhten Sitz, die Schüler zu seinen Füßen.[3] Die Lehrart war disputatorisch-katechetisch, wobei auch Zuhörer und Schüler mitunter dem Lehrer Fragen vorlegten.[4] War ein Schüler durch mehrjährigen Unterricht so weit gekommen, daß der Lehrer ihn für würdig hielt, selbst mitzusprechen, so weihte er ihn zum Chaber, zum Genossen. Als solcher saß er zur Rechten des Meisters und betheiligte sich bei dem Unterricht. Wollte er selbst eine Schule gründen oder auf eigene Hand im Lande auftreten, so mußte er erst durch die Semichah zum Rabbi geweiht werden. Diese Weihe wurde mit Feierlichkeit in der Synagoge vorgenommen. Der Ordinandus wurde auf das Lehrgerüste gestellt, es wurde ihm der Schlüssel, das Symbol der Schriftauslegung übergeben,[5] und durch feierliche Handauflegung ihm die Würde eines Rabbi ertheilt. Damit war er zu all den Geschäften befähigt, zu denen man einen Rabbi brauchte. So schulmäßig somit in dieser Zeit die Selbstergänzung des Gelehrtenstandes stattfand, so wuchs er doch seinem Wesen nach aus dem Volk selbst hervor, indem es nur eine Art der Gelehrsamkeit gab, nämlich die Gesetzeskunde, deren elementare Grundlage Gemeingut Aller war; so kommt es, daß manche Israeliten erst in reiferen Jahren diesen Beruf ergreifen konnten, wie denn verheirathete Rabbinenschüler keine Seltenheit sind.[6] Es verstieß demnach gegen keine Gewohnheit, wenn Jesus Matthäus von der Zollstätte weg, oder Simon und Andreas von ihren Netzen, zu seiner Nachfolge aufforderte, wie er ja selbst in reiferem Alter das Zimmermannsbeil zur Seite gestellt hatte, um zuerst in der Synagoge die Botschaft des Gottesreichs zu verkünden. Ein bürgerliches Gewerbe wenigstens gelernt zu haben, war ja selbst für die Rabbinen von Fach erforderlich, damit sie jederzeit, wenn ihnen andere Mittel nicht zur Verfügung standen, mit ihren eigenen Händen sich ihren Unterhalt verschaffen konnten. Denn die Gesetzeskunde für Geld mitzutheilen, hätte der Vorstellung, die man von der Hoheit des Gesetzes hatte, wenig ent-

[1] Ant. XVII; 6, 2. Bell I; 33, 2. — [2] Sanh. 2, 2. Luc. 2, 46. — [3] Act. 22, 3. — [4] Luc. 2, 46. — [5] Mth. 23, 2. 13. Luc. 11, 52. Vgl. die Ausleger zu der Stelle und Jost, a. a. O., auch Schöttgen, horae hebr. II. 894. Gfrörer, Urchr. I, 155. — [6] Herzfeld a. a O., p. 266.

sprochen. „Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst sollt' ihr's auch geben", sagt Jesus, und blühender drücken die Lehrer dasselbe aus mit Rabbi Zadoks Wort: „Mache das Gesetz nicht zur Krone, damit zu prangen, auch zur Haue nicht, damit zu ackern".[1] So mußte jeder Rabbi für seinen Unterhalt durch der eigenen Hände Arbeit besorgt sein. Rabbi Hillel war Taglöhner, ein R. Josua Nadelmacher, R. Isaak Schmied, R. Juda Bäcker, R. Simeon Teppichmacher, R. Jochanan Schuster, Paulus Grobweber u. s. f.[2] Ihrer Autorität that das keinen Eintrag, vielmehr trug das Volk die Verehrung, die es für sein nationales Gesetz empfand, erklärlicher Weise gern auf die Gesetzeslehrer über. Man grüßte sie auf den Straßen, nannte sie ehrfürchtig Rabbi,[3] oder auch, wenn man einem gefeierten, von allen als Meister anerkannten Lehrer sich gegenüber sah, Rabban;[4] man wies ihnen die ersten Stühle der Synagoge an,[5] und da es zur frommen Sitte gehörte, Tischgespräche über die Torah zu führen,[6] fehlte der Rabbi bei keinem Gastmahl, wo ihm dann der oberste Platz an der Tafel vorbehalten war.[7] Eine gemessene Feierlichkeit bezeichnete das Auftreten des Schriftgelehrten dieser Zeit, dem die Abzeichen des orthodoxen Juden, Schaufäden und Tephillin, nie fehlten. Schon der Siracide hat die Bemerkung gemacht, daß Gott die Glücksgüter verschieden vertheile, auf das Angesicht des Schriftgelehrten aber lege er die Würde.[8] Jesus, der den eigenen Jüngern untersagte, sich nach Rabbinenweise Meister nennen zu lassen, hat auch das gespreizte Wesen der Sopherim vielfach gegeißelt, und seine Reden geben ein unübertreffliches Bild der Gravität, mit der dieser Stand im öffentlichen Leben sich darstellte. Im Allgemeinen aber war das Volk sehr stolz auf seine Lehrer und erklärte sie für die Krone Israels, die dem erwählten Volke den Vorzug vor allen Nationen verleihe. „Lerne du nun, sagt das Buch Baruch, wo Verstand, Kraft und Einsicht ist. In Kanaan hört man nichts von ihr, zu Theman sieht man sie nicht. Die Kinder Hagars forschen dem Verständniß zwar nach, desgleichen die Kaufleute von

---

[1] Pirke Aboth, 4, 5. Vgl. 1, 2. — [2] Stellen bei Gfrörer, Urchr. I, 161. — [3] Mth. 23, 7, 8. — [4] Mr. 10, 51. Joh. 20, 16. — [5] Mth. 23, 6. Luc. 20, 46. — [6] Pirk. Ab. 3, 3. Vgl. auch 1, 4. R. Jose ben Joezer: Dein Haus diene zu einer Versammlung der Weisen; bestaube Dich mit dem Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Rede. — [7] Mth. 23, 6. — [8] Sir. 10, 5. Vgl. V. 37 u. 38, 24—39, 11.

Meran und Theman, und die Mythologen und Ergründer des Sinns, aber sie treffen doch den Weg der Weisheit nicht und gedenken ihrer Pfade nicht. Gott hat den ganzen Weg der Wissenschaft gefunden und gab sie seinem Diener Jakob und Israel, seinem Geliebten".[1] Der eigentliche Sitz der Weisheit der Sopherim war natürlich Jerusalem, wo das Synedrium ihnen Gelegenheit gab, ihre Theorien zu praktischer Geltung zu bringen. Doch fehlen sie in der Provinz keineswegs ganz,[2] wenn sie auch dort vorwiegend als Gäste aus Jerusalem erscheinen, die die Landschulen bereisen, um durch Lehre und Ansprache einzugreifen.[3] In solcher Thätigkeit schildert sie das Targum zu Richt. 5, 9, das Deborah im Liede sagen läßt: „Ich bin gesandt zu preisen die Schriftgelehrten Israels, welche, solang die Verfolgung währte, nicht aufhörten, das Gesetz auszulegen. Schön war's, wie sie da saßen in den Synagogen und das Volk lehrten die Worte die Gesetzes, wie sie den Segen sprachen und die Wahrheit bekannten vor Gott. Sie setzten ihre eigenen Geschäfte hintan und ritten auf Eseln im ganzen Land herum und saßen zu Gericht". So wenig die Paraphrase auf die Zeit der Richter paßt, so trefflich zeichnet sie die Thätigkeit der Rabbinen in unserer Periode.

4. Tendenzen des Rabbinismus.

Trotz aller Auswüchse der Praxis war es unläugbar ein großer Gedanke, von dem das Rabbinenthum lebte und für den es wirkte. Die Reinerhaltung der mosaischen Religion war das Ziel seiner Arbeit, der es unter schwierigen Verhältnissen mit einer bewundernswerthen Energie oblag. In erster Reihe war deßhalb kraftvolle Predigt des Gesetzes die Aufgabe des Rabbi. Wie er dieselbe dem Volk gegenüber löste, läßt sich aus den Jubiläen erkennen, die alle Rhetorik aufbieten, um dem Leser Gehorsam gegen das Gesetz an's Herz zu legen. Für alle Lebenslagen von der Wiege bis zur Bahre predigt der Verfasser in gleichem Pathos die Vorschriften der Torah.

[1] Baruch 3, 22 ff. — [2] Ant. XX; 2, 4. Mth. 3, 5—7. 9, 3. 14. 34. 12, 1 ff. 14 ff. — [3] Mr. 3, 22.

„Am achten Tage sollst Du Deinen Knaben beschneiden, denn an diesem Tage wurde beschnitten Abraham und die Leute seines Hauses. Und man darf die Tage nicht ändern, noch einen von den acht Tagen übergehen, denn eine ewige Satzung ist es, festgesetzt und aufgeschrieben auf den himmlischen Tafeln. Und wer es nicht thut, der gehört nicht zu den Kindern der Stiftung, sondern zu den Kindern des Verderbens. Die Beliarsöhne werden es nicht thun". Die Mutter des Kindes aber soll sieben Tage oder zwei Mal sieben Tage unrein sein, „denn in der ersten Siebend ward Adam erschaffen und in der zweiten Siebend Eva. Deßwegen wurde das Gebot gegeben, sieben Tage für ein Knäblein, für ein Mägdlein aber zwei Mal sieben Tage zu halten".[1] Seinem Sohn soll der Israelite keine Samariterin, seiner Tochter keinen Heiden freien. „So er das thut, soll er des Todes sterben und man soll ihn mit Steinen steinigen".[2] Jeder gebe den Zehnten, „denn es ist festgesetzt als ein Gesetz im Himmel, daß man den zweiten Zehnten gebe, daß man ihn esse vor dem Herrn an dem Orte, der erwählt ist. Und für dieses Gesetz gibt es kein Ende der Tage".[3] „Wenn Du schlachtest, so schlachte zu einem Friedensopfer, das wohlgefällig ist; schlachte es und das Blut davon gieße an den Altar, mit Mehl und Fruchtopfern, mit Oel gemengt, nebst Trankopfer".[4] „Und es soll nichts für den dritten Tag übrig bleiben, denn es ist nicht angenehm und nicht wohlgefällig, und es soll nicht mehr gegessen werden. Alle, die es thun, laden eine Sünde auf sich. . . . Auf Deine Fruchtopfer sollst Du Salz legen und der Salzbund soll nicht verachtet werden . . . und in Betreff des Opferholzes sollst Du Dich hüten, anderes Opferholz dazu herzubringen als von edlen Bäumen, auch kein Zerrissenes, Hartes, kein Altes, dessen Geruch vergangen". „Und jedesmal sei rein an Deinem Leibe und wasche Dich mit Wasser, ehe Du hingehst, auf dem Altar zu opfern; wasche Hände und Füße, ehe Du herankommst zum Altar. Und, wenn Du fertig bist mit dem Darbringen des Opfers, wasche Dich wiederum an Händen und Füßen, daß keine Blutspur sich an euch zeige, noch an euern Kleidern. Hüte Dich sehr mein Sohn, mit dem Blute hüte Dich sehr; vergrabe es in der Erde, und esset kein Blut, denn es ist die Seele. Iß durchaus kein Blut". Das Wichtigste aber von Allem

[1] Cap. 3 (pag. 237). — [2] C. 30 (p. 37). — [3] Cap. 32 (p. 42). — [4] C. 21 (p. 18).

ist die Feier des Sabbaths: „Jedermann, der diesen Tag entweiht, oder davon spricht, daß er an ihm eine Reise machen wolle, oder von allerlei Kauf und Verkauf, und der Wasser schöpft und es sich nicht am sechsten Tag zubereitet hat, und wer eine Last aufhebt, um sie aus seiner Hütte oder aus seinem Hause zu schaffen, der soll sterben. Ihr sollt keinerlei Geschäft am Sabbathtag thun, das Ihr euch nicht am sechsten Tag zugerüstet habt, um zu essen und zu trinken und auszuruhn und Sabbath zu halten von allem Geschäft an diesem Tag .... außer Rauchwerk zu räuchern und Gaben und Opfer vor dem Herrn darzubringen an den Sabbathtagen. Dieses Geschäft allein soll an den Sabbathtagen verrichtet werden. Jeder Mensch aber, der ein Geschäft verrichtet und eine Reise macht und sein Vieh besorgt, sei es zu Hause oder an einem andern Ort, und wer ein Feuer anzündet, oder auf irgend einem Thier reitet, oder zu Schiff auf dem Meere reist, und Jeder, der irgend etwas schlägt oder tödtet und der ein Thier oder Vogel schlachtet und ein Thier, Vogel und Fisch fängt und der fastet, und der Krieg führt am Sabbathtag: Jeder, der etwas von diesem thut, soll sterben".[1]

Wenn diese Auszüge eine Vorstellung von der Beredtsamkeit der Schriftgelehrten in der Schule geben, so kann man die Richtung ihrer Thätigkeit als Gesetzgeber und Richter am bezeichnendsten in dem oft wiederholten Grundsatz Simeon des Gerechten (zur Zeit Alexander des Großen) ausgedrückt finden: „Seid bedächtig in Rechtssprüchen, stellet viele Schüler auf und machet einen Zaun um's Gesetz".[2] Schon die Pirke Aboth stellten diesen Grundsatz, als den leitenden, an den Eingang ihrer Sammlung.

In der richtigen Erkenntniß, daß die Willkür die Mutter des Abfalls sei, wollte die Schule das Handeln nach eigenem Ermessen schlechthin ausschließen, „damit das Volk nicht weiter gehe". Das war der Zaun, den man um das Gesetz anbrachte. Jede Handlung sollte entweder gesetzlich oder ungesetzlich, und nur Eines erlaubt sein: „Alle Handlungen, Beschäftigungen und Reden, sagt Josephus, haben bei uns Beziehungen zu der Frömmigkeit gegen Gott, da der Gesetzgeber nichts ungeprüft und ungeregelt ließ. Von der ersten Erziehung und der häuslichen Lebensweise eines Jeden beginnend, überließ

[1] Jubil. 50. Göttinger Jahrbücher 1850. S. 70. — [2] Pirke Aboth 1, 1: Facite sepem legi.

er nichts, auch nicht das Geringste, der Wahl und Willkür derer, für die er Gesetze gab. Selbst über die Speisen (welcher man sich enthalten solle und welche genießen), über die Personen, welche an dieser Lebensordnung theilnehmen sollten, über die Anstrengungen und Arbeiten in den Gewerben, und wiederum über die Erholung von der Arbeit stellte er in seinem Gesetz eine Regel und eine Richtschnur auf, damit wir, unter ihm, wie unter einem Vater und Gebieter lebend, weder absichtlich noch aus Unwissenheit sündigen sollten".[1]

Es ist aus diesen Worten ersichtlich, wie erfolgreich der Rabbinismus bereits gearbeitet hatte, wenn Josephus im mosaischen Gesetz einen das ganze Leben umspannenden Complex von Vorschriften erblicken konnte, ein Netz, das ohne Lücke um das ganze Leben seine Maschen ziehe. In der That war diese Vollständigkeit erst durch abgeleitete Gebote und oft künstliche Ausdeutung der Schrift gewonnen. Denn der Zaun, an dem die Rabbinen so unverdrossen arbeiteten, bestand wesentlich aus näheren Erläuterungen und traditionellen Ergänzungen des Gesetzes, die verhindern sollten, daß irgend ein Lebensgebiet sich unabhängig von demselben gestalten und mit der Zeit das Gesetz selbst bedrohen könne. Die bunte Manchfaltigkeit des Lebens wurde daher immer peinlicher unter das Gesetz subsumirt, und, wo Vorschriften fehlten, wurden nach einer wirklichen oder angeblichen Analogie neue Gebote ausgedacht. Diese logische Arbeit, die jede einzelne Beschäftigung unter die Kategorien des Verbotenen oder Erlaubten einordnete, nannte man in der Schulsprache binden und lösen. Das Binden und Lösen war aber bei der bunten Manchfaltigkeit des Lebens keine einfache Sache, und im Verfolg dieser Arbeit gelangte man nothwendig zu einer Casuistik, die an's Aberwitzige streifte. Schon Jesus spielt ironisch auf die Streitfrage an, was zu thun sei, wenn am Sabbath ein Schaf in die Cisterne falle, indem die Einen meinten, es sei das gefallene Thier in der Cisterne bis zum Abend zu ernähren, die Andern, es sei herauszuziehen. So erwog man auch die Frage, ob der Landmann einer am Sabbath kalbenden Kuh Hülfe leisten solle und ob er am Sabbath das Wasser zum Thier oder das Thier zum Wasser zu führen habe. Selbst die Frage konnte der Entscheidung eines Rabbi Hillel werth erscheinen, was der zu thun habe, der bei Eintritt des Passah das Schlachtmesser nicht zurecht-

[1] Apion II, 16. 17.

gelegt finde.[1] Wenn hier der Zaun um das Gesetz in der Entscheidung kasuistischer Probleme bestand, deren Vorkommen im Leben zu einem Bruch des Gesetzes hätte veranlassen können, so bestand er in anderen Fällen in der Verschärfung des gesetzlich Gebotenen, da es sicherer war, zu viel als zu wenig zu thun, auch hier, „damit das Volk nicht weiter gehe". Der Maleficant, sahen wir, sollte nur 39 Streiche erhalten, damit der Büttel ihm nicht aus Irrthum 41 gebe.[2] Das Aussprechen des Namens Gottes wurde überhaupt untersagt, um so sicherer den 2 Mos. 20, 7 verbotenen Mißbrauch desselben zu vermeiden. Selbst da, wo die Schrift selbst den Namen Jehova hat, las man statt dessen Adonai.[3] Die gesetzliche Zehntpflicht wurde in einer buchstäblichen Auslegung von Deuteronomium 14, 22—29 verdreifacht, indem man die dort nebeneinander gestellten drei Fälle sämmtlich zur Verbindlichkeit erhob. „Von allen Erzeugnissen, sagt Tobit, gab ich den ersten Zehnten den Söhnen Levi's, welche den Dienst zu Jerusalem haben; und den zweiten Zehnten verkaufte ich, und zog hin und verwandte ihn in Jerusalem alljährlich; und den dritten Zehnten gab ich denen, welchen er gehörte".[4] Dabei dehnte der Frömmere die Zehntpflicht selbst auf die wenigen Körner Minze, Anis und Kümmel aus, die in seine Küche kamen,[5] und noch Vorsichtigere hielten es für gerathen, die gekauften Nahrungsmittel nach dem Einkauf zu verzehnten, und dann nochmals nach der Zubereitung, wegen des Verdachts einer Auswechselung. „Verzehnte nicht zu viel vermuthungsweise", ist ein von Gamaliel uns erhaltener weiser Spruch.

Auch die an sich schon strengen Speisegesetze schienen den Schriftgelehrten noch einer Schärfung zu bedürfen. Die Uebertretung solcher Speisegebote, die im Gesetz nur Unreinheit bis zum Abend nach sich zog, wurde jetzt durch strenge Strafen geahndet.[6] Ebenso die Einfuhr verbotener Thiere und ihre Züchtung,[7] oder der Handel mit ihren Fellen.[8] Alle Nahrungsmittel der Heiden, selbst ihr Oel und ihren Wein erklärte man für unrein, deßgleichen alles Unverzehntete.[9] Eine weitere Schärfung lag auch darin, daß der selbst unrein Gewordene

---

[1] Vgl. Jost, d. Judth. u. s. Sekten 1, 256. — [2] 5 Mos. 25, 3. 2 Cor. 11, 24. Sanh. 1, 2. — [3] Wie die LXX beweisen, die Jehova stets durch κύριος übersetzen. — [4] Tob. 1, 7. Vgl. Jubil. Cap. 32 (pag. 42). — [5] Mth. 23, 23. — [6] Ant. XI; 8, 7. — [7] Ant. XII; 3, 4. — [8] ibid. — [9] Dan. 1, 8 f. Judith 12, 1. Ant. XII; 3, 2. Vita 3, 13.

nicht vor den gesetzlichen Reinigungen Speise nehmen sollte, weil er selbst die Speise dann unrein machen und dadurch in einen schlimmen Zirkel der Unreinheit gerathen würde.[1] Das im natürlichen Gefühl begründete Gebot des Gesetzes, das Böckchen nicht zu kochen in der Milch seiner Mutter,[2] in dem sich ein schöner Zug des Gemüths des nomadisirenden und mit seinen Heerden lebenden Israel der Patriarchenzeit offenbart, ward von den Schriftgelehrten jetzt zu dem allgemeinen Verbot erweitert, Fleisch und Milch zusammen zu genießen, da sie möglicher Weise in gleichem Verhältniß zu einander stehen könnten, und dann das Böckchen im Magen des Essenden in der Milch seiner Mutter würde gekocht werden.[3] Mit der gleichen Möglichkeit begründete man weiterhin die Vorschrift, für das Kochen der Milch und der Fleischspeisen gesonderte Gefäße zu halten.[4] Da bei einer solchen mehr oder weniger willkürlichen Erweiterung der Speisegebote die Praxis der einzelnen Stände und Schulen nothwendiger Weise eine sehr verschiedene wurde, schlich sich selbst im Verkehr der Juden untereinander eine große Peinlichkeit ein. „Esset, was man euch vorsetzt", sagte darum Jesus zu den Jüngern, die er aussendete.[5] „Alles was im Schlachthause verkauft wird, das esset, ohne zu untersuchen",[6] räth Paulus seinen von den Judenchristen geängsteten Korinthern. Aber so allgemein auch Jesus den Satz aufgestellt hatte, daß, was zum Munde eingehe, den Menschen nicht unrein mache, sondern was aus ihm ausgehe,[7] so bedurfte es doch noch vieler vermittelnder Stufen, bis die judenchristliche Gemeinde sich auf diesen Standpunkt erhob, da kaum ein anderes Vorurtheil dem Judenthum so tief eingepflanzt war, wie der Abscheu vor unreiner Speise.[8]

Mit der Schärfung der Speisegebote ging die vermehrte Zahl der Reinigungen Hand in Hand. „Da die Schriftgelehrten, die von Jerusalem gekommen waren, berichtet das Marcusevangelium, sahen, daß die Jünger Jesu mit gemeinen, das ist ungewaschenen Händen das Brod aßen, stellten sie ihn zur Rede. Denn die Pharisäer und alle Juden essen nicht, ohne sich die Hände bis zum Knöchel zu waschen und halten die Ueberlieferungen der Alten. Und wenn sie vom Markte kommen, essen sie nicht, ohne vorher zu baden. Und so ist noch Vieles,

---

[1] Tob. 2, 5. — [2] 2 Mos. 23, 19 — [3] Philo, De carit. Frankf. Ausg. p. 711. — [4] Cholin 8. — [5] Luc. 10, 8. — [6] 1 Cor. 10, 25. — [7] Mth. 15, 11. — [8] Act. 15, 20. 29. Röm. 14, 1. 1 Cor. 6, 12; 8, 1; 10, 25.

was sie zu halten angenommen vom Waschen der Becher und Krüge und ehernen Geschirre und Bänke".[1] Nicht nur gab es verschiedene Vorschriften für die Reinigung der irdenen Töpfe und kupfernen Kessel, sei es im Schöpfwasser oder im Flußwasser, je nach dem Fall, sondern die Tischpolster selbst wurden der gleichen Procedur unterworfen, um die Essenden nicht zu verunreinigen.[2] „Wehe Euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, zürnt Jesus, ihr Heuchler, daß ihr die Becher und Schüsseln auswendig rein haltet, inwendig aber sind sie voll von Raub und Unmäßigkeit".[3] Für die eigene Reinigung waren die Vorschriften gleichfalls manchfaltiger geworden, und die Schulen stritten darüber, in welchen Fällen man die Hände eintauchen, aufwärts oder abwärts halten, bis an die Knöchel oder nur die Fingerspitzen waschen solle.[4] Die Reinigungen nach Berührung einer Leiche oder eines Grabes wurden so umständlich, daß man die Grabsteine jährlich auf's Neue weiß zu tünchen pflegte, damit der Vorübergehende von Weitem gewarnt sei.[5] Aber auch die Berührung mit Lebenden konnte schlimme Folgen nach sich ziehen, wie denn sogar von Judenchristen berichtet wird, die sammt den Kleidern ein Tauchbad nahmen, wenn sie von einem fremden Menschen gestreift worden waren.[6] Auf dieser Furcht vor der beflekkenden Berührung des gemeinen Mannes beruhte die Absonderung der Pharisäer, von der noch die Rede sein wird.

Weitaus das leidenschaftlichste Interesse aber nahmen die Schulen an den Sabbathgesetzen, deren Befolgung ihnen als der wesentlichste Inhalt der Religion erschien.[7] Es ist keine vereinzelte Thatsache, daß bei Beginn der Makkabäerkriege die Besatzungen der Höhlen sich lieber wehrlos niedermetzeln ließen, als daß sie am Sabbath das Schwert berührt hätten.[8] Auf die gleiche Weise war Jerusalem in die Hände des Pompejus gefallen,[9] und während des letzten Kriegs ließ selbst Josephus, der Commandant von Galiläa, seine Truppen jeweils zum Sabbath nach Haus gehen, um die Bevölkerung nicht durch Einquartierung zu verbotener Arbeit zu veranlassen.[10] Auch der christlichen Gemeinde war es noch ein Gegenstand des Gebets, „daß ihre Flucht nicht geschehe im Winter oder am Sabbath".[11] Denn selbst das Gehen war

[1] Mr. 7, 1—4. — [2] Mr 7, 4. Berachot 8, 3. — [3] Mth 23, 25. — [4] Stellen bei Sepp, Thaten u Lehren Jesu. Schaffh. 1864. p. 168. — [5] Mth. 23, 27. — [6] Epiph. haer. 30, 2. — [7] Vgl. Buch der Jubiläen, Cap. 2. Göttg. Jahrb. 1849 S. 235. — [8] 1 Mac. 2, 36. — [9] Bell. I; 7, 3. — [10] Vita 32. — [11] Mth. 24, 20.

am Sabbath auf zweitausend Schritt, die Entfernung der Stiftshütte vom israelitischen Lager in der Wüste,[1] das heißt auf einen sogenannten Sabbatherweg,[2] eingeschränkt worden, und in Jerusalem gab es sogar sonderbare Heilige, die sich von dem Augenblick an, daß im Tempel der Sabbath angeblasen wurde, nicht mehr von der Stelle rührten, sondern blieben, wo die Posaune sie überrascht hatte.[3] Als Sabbatharbeiten wurden verboten: Säen, Pflügen, Ernten, Garbenbinden, Dreschen Worfeln, Fruchtsäubern, Mahlen, Sieben, Kneten, Backen, Wollescheeren, Waschen, Klopfen, Färben, Spinnen, Weben, Flechten, Schlüpfen, Trennen, Knoten machen und lösen, Nähen und Aufreißen, Jagen, Schlachten, Häuten, Holzschlagen, Gerben, Schreiben, Auslöschen um zu schreiben, Bauen, Einreißen, Feuer machen oder löschen, hin und her tragen u. s. w.[4] Daneben machte aber die Mikrologie der Rabbinen sich noch viel damit zu schaffen, immer neue verbotene Thätigkeiten auszufinden, nachdem man sich im Allgemeinen auf 39 verständigt hatte.[5] Zur Begründung der Heiligkeit des Sabbaths ergab man sich den wundersamsten Speculationen. Philo nennt ihn öfters „den Geburtstag der Welt".[6] Man glaubte, daß er im Himmel und in der Hölle gefeiert werde, und daß selbst die armen Seelen in der Gehenna am Sabbath Ruhe hätten.[7] Sogar die Natur meinte man der Sabbathfeier unterworfen und kannte fromme Flüsse, die nur am siebten Tage fließen,[8] und frömmere, die am Sabbath versiegen, um erst am folgenden Tag ihren Lauf fortzusetzen.[9]

Der Geist des Schriftgelehrtenthums geht aus den angeführten Beispielen schon mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor, so daß es nicht nöthig sein dürfte, die Menge von Bestimmungen, Entscheidungen und Anordnungen einzeln aufzuführen. Von dem Reinigen der Zähne und Waschen der Hände bis zum letzen Gebet, mit dem der Sterbende seine Seele Gott befehlen soll, hatte die Schule an Alles gedacht. Sie schrieb Gebete und Almosen vor und regulirte die Breite der Denkzettel und die Dicke der Schleier. Sie gab aber auch Vorschriften über den

---

[1] Targ. Ruth 1, 16 Jarchi ad Jos. 3, 4. Ant. XIII; 8, 4 — [2] Act. 1, 12. — [3] So Origenes von Dositheus. De prim. IV; 17 p. 176. — [4] Jost, Judenth. u. s. S. I, 178. — [5] Mischna, Sabb. 7, 2. — [6] Mos. I, Mang. 113. 114. III, 167. — [7] Stellen bei Gfrörer, a. a. O. — [8] Bell. VII; 5, 1. — [9] Plin hist. nat. 31, 18.

Opferdienst, über Ausgaben und Einkünfte des Tempels, über Festfeier, über die Fragen des Erbrechts, der Proceßordnung und des Rechtsverfahrens.

Wird man auf der einen Seite diesem Festhalten an der Tradition, das zugleich als Festhalten an der ächten Theokratie erschien, seine Achtung nicht versagen können, so ist doch anderseits der Schaden nicht zu verkennen, den ein in erster Linie auf die äußerliche Darstellung des religiösen Lebens gerichtetes Kirchenthum auch hier mit sich führte. In dem Maaß, in dem die Aufmerksamkeit auf die Einhaltung des objectiv Gesetzlichen gerichtet war, in demselben Maaß wurde das Subjective der Gesinnung verwahrlost. Seit die Zahl der Reinigungen, Zehnten, Fasten- und Feiertagsgebote, zu der ein treuer Israelite verpflichtet sein möchte, der einzige Gegenstand der theologischen Controverse geworden war, dachte man um so weniger an die Grundforderungen eines religiösen und sittlichen Lebens, die doch vor Allem das wahre Israel auszeichnen sollten.[1] Strafend weist darum Jesus hin auf die gereinigten Becher, deren levitisch reiner Wein vielleicht mit geraubtem Geld bezahlt war oder, unter Einhaltung aller Reinheitsvorschriften, dennoch der Völlerei diente.[2] Man hatte das Heilige sich ganz fest und sicher stellen wollen in durchaus objectiven Vorschriften, aber während man es in festen Formen zu fixiren bemüht war, war, was daran heilig war, entwichen und nur das Kleid, der Schein des Heiligen war übrig. Daher die starke Reaction gegen das Gesetzeswesen in tiefern Gemüthern, denen die Einsicht geworden war, daß die Rechtfertigung nicht aus solchen Werken, sondern aus der innern Welt des Glaubens und der Gesinnung hervorgeht. Daneben wurde auch von Jesus sowohl als von Paulus dieses ganze Ergebniß der rabbinischen Schulthätigkeit als eine schwere Last empfunden. Wie der Talmud kurzweg von den Plagen der Pharisäer spricht,[3] so redet Jesus von der Bürde, die zwar der Rabbi in seiner abgezogenen, dem Lehrhaus geweihten Thätigkeit mit keinem Finger rühre, die aber das Volk auf dem Markt des Lebens empfindlich beenge und das einzelne Gemüth verwirre, das nicht wie der Schriftgelehrte die Vorschrift als Gegenstand der Controverse, sondern als eine ernste Frage

[1] Ueber den Stand der Sittlichkeit in Jerusalem gibt Psalt. Salom. (De la Cerda, advers. sacra pag. 8) Ps. VIII, 9—11 üble Andeutungen. Ebenso IV, 3, 4. — [2] Mth. 23, 25. — [3] Sota f. 20.

des ewigen Heils versteht. Die Rabbinen selbst haben die Masse z. B. ihrer Sabbathsvorschriften, die durch eine unendliche Reihe von Folgerungen aus der Schrift abgeleitet sind, und oft nur durch einen dünnen Faden mit derselben zusammenhängen, einem Berge verglichen, der an einem Haare hänge. Aber dieser Berg, den sie mit der Freude eines Gelehrten betrachteten, drückte wie ein Alp auf dem wirklichen Volksleben. Denn es handelte sich ja bei der Thätigkeit der rabbinischen Schule keineswegs um die Herstellung einer richtigen Theorie über das Gesetz, sondern um praktische Vorschriften für ein vor Jehova gerechtes Leben. Und darauf eben beruhte die Macht der Lehrer im jüdischen Staat, daß sie allein die Pflichten eines gerechten Lebens bestimmten für Jedermann. Jeder Jude hatte die Pflicht, nach den richtig verstandenen Geboten der Torah im Leben und Haus zu verfahren. War aber dieses ächte Judenthum ein so Complicirtes, dann war der Fromme auf Schritt und Tritt des Raths der Schriftgelehrten bedürftig, und wo Einer sie nicht hätte fragen wollen, hielten sie sich selbst für befugt, durch Zuspruch, Warnung, gerichtliche Verfolgung und Aufwiegelung der Masse, ihn zur Einhaltung ihrer Bestimmungen zu nöthigen. Die Evangelien zeigen uns die Schriftgelehrten vielfach in dieser Stellung, die sich daraus erklärt, daß nicht blos das Heil des Einzelnen, sondern auch die Erfüllung der messianischen Verheißungen von der Treue gegen das Gesetz abhängig gedacht ward. So konnte kein Einzelner, auch wenn er gewollt hätte, sich von ihnen emancipiren. Sie hatten nach der Deutung, die Jesus dem bei der Semichah ihnen überreichten Schlüssel gibt, den Schlüssel zum Himmelreich und das Binden und Lösen für diese und jene Welt,[1] denn nur sie kannten die Bedingungen der von Gott verlangten Gerechtigkeit, nur sie wußten jedes Ding nach Maßgabe des Gesetzes zu behandeln. So war der Rabbi weit mehr als der Priester dem Volk unentbehrlich. Kam Einer zur Welt, der Rabbi beschnitt ihn, kam Einer zur Schule, der Rabbi unterrichtete ihn, nahm er ein Weib, der Rabbi schrieb den Vertrag, entließ er die Unverträgliche oder Sittenlose, der Rabbi prüfte den Scheidebrief. Er ist die Urkundsperson bei Kauf und Verkauf, bei Darlehen, bei Uebereinkünften und öffentlichen Acten. So wurde der einzelne Lehrer geradezu als Richter angesehen, und Jesus war der Aufforderung ausgesetzt, als Erbschichter

[1] Mth. 16, 19. Bell. jud. I; 5, 2.

zwischen den Parteien die Erbtheilung vorzunehmen,[1] oder als Criminalrichter über die Ehebrecherin das Urtheil zu fällen.[2] Der Talmud kennt viele derartige Fälle, in denen der einzelne Rabbi ohne Weiteres als ordentlicher Richter auftritt,[3] und es war das ja auch nur die consequente Anwendung des theokratischen Gedankens, daß der wahre Schriftverständige, als Interpret des göttlichen Willens, auch der rechte Richter sei. Die persönlichen Ansprüche der Rabbinen bemaßen sich dann auch nach dieser ihrer Wichtigkeit. Nicht der kleinste Theil der Vorträge der Rabbinen handelte von ihnen selbst und der Ehrfurcht, die die Welt ihnen schulde. Mit dem Lehrer zu reden, ihn zum Gaste zu haben, seine Tochter zu heirathen, ward Israel gelehrt als die höchste Ehre zu betrachten. Dem Rabbi die Last zu tragen, dem Rabbi den Trank zu holen, dem Rabbi den Esel zu laden, sollten sich die Jünglinge zum Ruhme rechnen. Wenn der eigene Vater und der Rabbi beide Mangel litten, so soll der Sohn erst den Rabbi speisen; waren beide nackt, so sollte er mit seinem Mantel den Rabbi kleiden, würden sie gefangen genommen, so sollte er zuerst den Rabbi loskaufen. Das waren die Ansprüche, die die zu Christus bekehrten Schriftgelehrten später in die christliche Gemeinschaft mitbrachten und Paulus sieht oft mit Ingrimm zu, wie sie die Laien in Knechtschaft bringen, aufzehren, berauben, sich aufwerfen und ihnen in's Angesicht schlagen".[4]

Den Gesammtvorrath der Entscheidungen, Erläuterungen, Zusätze und Festsetzungen der Rabbinen faßte man unter dem Namen Halacha, welches Wort ebensowohl Resultat als Praxis bedeuten kann, zusammen. Die halachischen Sätze sollten zur Sicherheit der Ueberlieferung mit denselben Worten mitgetheilt werden, wie der Lehrer sie mitgetheilt hatte. Ein festes Gedächtniß war darum das erste Erforderniß eines guten Rabbi. So wird der pharisäische Schriftgelehrte Elieser (aus der Zeit des zweiten Aufstandes) mit der bezeichnenden Wendung gepriesen: er sei eine verpichte Grube, die keinen Tropfen Wassers verliert. Eigene Geistesthätigkeit wurde weit weniger verlangt. Neuen Behauptungen gegenüber pflegte der genannte Rabbi einfach zu erwidern, „das habe ich nie gehört". Damit war für ihn die Sache abgethan. Aber auch schon Josephus rühmt sich in erster Reihe seines Gedächt-

[1] Luc. 12, 13. — [2] Joh. 8, 3. — [3] Jost, 2, 243. — [4] 2 Cor. 11, 20.

müsse, um seine Befähigung zum Schriftgelehrten darzuthun;[1] war ja doch der große Hillel einzig durch ein glückliches Citat Synedrialhaupt geworden. „Die Lehrer sagen", ist daher die stehende Form der Mischnah und auch im Evangelium findet sich davon ein Anklang in der Frage: „Was sagen die Lehrer, Elia müsse zuvor kommen?"[2] Bei diesem rein mündlichen Verfahren erschien denn selbstverständlich derjenige als der Bedeutendste, der im Citiren gewandt und schlagfertig war. Durch ein überraschendes Citat, den Gegner zu verblüffen, war des Rabbinen höchste Kunst. So ist es den Lehrern als eine bewundernswerthe Antwort erschienen, daß ein pharisäischer Rabbi auf die sadducäische Frage, warum die Schrift gerade auf Pergament von reinen Thieren geschrieben sein müsse, erwiderte, weil geschrieben steht: „Dein Wort soll immerdar in meinem Munde sein",[3] oder wenn ein Anderer auf die Frage, wann man die Kinder griechisch lehren solle, erwiderte, „in der Zeit, die nicht Tag und nicht Nacht ist, denn es steht geschrieben, das Gesetz sollst Du Tag und Nacht studiren". Aehnliche Scenen bietet wohl auch das Evangelium. Die Sadducäer wollen durch eine fingirte Geschichte Jesu Lehre von der Auferstehung der Todten verspotten, er aber erwidert ihnen: „Steht nicht geschrieben: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs? Gott aber ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen",[4] und setzt sie durch diese unerwartete Anwendung des Schriftworts außer Fassung. Auch Paulus verbesserte seine Heftigkeit gegen den Hohenpriester Hannas im Synedrium mit dem schlagfertigen Citat: „Den Fürsten Deines Volks sollst Du nicht lästern". (2 Mos. 22, 28.)[5] So war in allen Lebenslagen Recurs auf die Schrift der Trost und die Zuflucht eines schulgelehrten, jüdischen Mannes.

Diese Sitte, mit Citaten oder kurzen Schlagworten Beweise zu führen, und die Bestimmung der Rede nicht für schriftliche Verbreitung, sondern für mündliche Fortpflanzung gab derselben dann auch den bekannten sentenziösen Charakter. In der mündlichen Ueberlieferung schliffen sich solche epigrammatische Vorträge noch mehr zu faßlichen, scharf geformten Sinnsprüchen zu, so daß die Pirke Aboth gerade wie

---

[1] Vita 2. — [2] Mr. 9, 11. Auch das: „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt ist". Mth. 5, 21. 33. — [3] Herzfeld, 3, 386. Grätz Th. 3, 79. 455 ff. — [4] Mth. 22, 32. — [5] Act. 23, 5.

die Bergpredigt von den Reden der Lehrer nur die „Logia“ weitergeben, das heißt einen Regen von sprüchwörtlichen Sentenzen, wie sie in dieser Fülle doch nie über eine Versammlung ausgegossen wurden, obgleich die Lehrer allerdings die gnomische Form liebten. Auch die Vorliebe für die Parabel entspricht dieser rein mündlichen Lehrweise, weil sie das schwerer zu fassende Interesse des Hörers spannt und mit der leicht sich einprägenden Erzählung auch die Lehre zum Eigenthum des Hörers macht. Diese Lehrweise war von jeher in Israel verbreitet gewesen und schon Jotham, der Sohn Jerubbaals, hatte den Sichemiten gegenüber die Erhebung seines Bruders Abimelech im Gleichniß von der Königswahl der Bäume, aus der der Dornbusch hervorgeht, verspottet. Aehnlich hatte Jesaja vom Weinberg Gottes, Ezechiel vom Hausbau geredet.[1] Die Eheparabel der Sadducäer ist ein Beweis, wie geläufig und beliebt diese Lehrform auch jetzt noch war. Schlagende Beispiele paraboliſcher Lehrweise, die erhalten sind, scheinen allerdings nach den Evangelien geformt und stammen aus einer spätern Zeit.[2] „Wem war Moses, unser Lehrer gleich“, frägt das Midrasch Kohelet?[3] „Er war gleich dem Sohne der gefangenen Frau, welche im Gefängniß einen Sohn gebar, ihn erzog und starb. Einmal ging der König an der Thüre des Gefängnisses vorüber, da fing der Knabe an zu schreien und zu rufen: O Herr! Ich bin hier geboren und erzogen, und weiß nicht, wegen welcher Sünde ich gefangen gehalten werde! Der König antwortete: Wegen der Sünde deiner Mutter!“ Das Gleichniß soll darthun, daß Moses Tod nicht Strafe seiner Sünden sei, sondern der Sünde der Ahnen. Auch das beweist, wie geläufig den Rabbinen die Parabel war, daß die rabbinische Auslegung Parabeln in der Schrift fand, wo gar keine zu suchen sind. Der Rabbi, der Hieronymus im Hebräischen unterrichtete, erklärte Kohelet 9, 14. 15 folgendermaßen. „Ich sah, daß eine kleine Stadt war, sagt der Text, und wenig Leute drinnen, und es kam ein großer König und belagerte sie und in ihr war ein weiser Mann, deß Niemand gedachte. Die kleine Stadt ist der Mensch, den

[1] Richt. 9, 7; Jes. 5, 1; Ezech. 3, 11. — [2] So z. B. das Gleichniß des Rabbi Elieser: „Es gibt keine Buße als vor der Stunde des Todes, wem soll ich dieß vergleichen? Einem Menschen, der eine längere Seereise macht. Nimmt er kein Brod mit u. s. w. Pirke R. Elieser C. 43. Aber dieselben sind z. Th. erst im achten Jahrhundert abgefaßt. — [3] VII; 16.

ist auch die Philosophen den Mikrokosmus nennen. Der Feind, der die Stadt belagert, ist der Teufel. Der weise Mann, deß Niemand gedenkt, ist das Gewissen".[1]

Dieser populäre Lehrton, der hier noch durchklingt, ist ohne Zweifel in der Zeit, in der die Rede der Lehrer dem Volk im Großen galt, noch weit mehr gebräuchlich gewesen, wie ja auch Jesus denselben mit Vorliebe anschlug.

4. Die Schriftgelehrsamkeit.

Neben der hervorragenden Stellung, die die Rabbinen im öffentlichen Leben einnahmen, ist es für das Verständniß unserer Zeit nur noch von nebensächlicher Bedeutung, welches ihre im engeren Sinn gelehrte Thätigkeit gewesen sei. Wir greifen daher aus diesem weitschichtigen Gebiet nur Das heraus, was geeignet ist, die neutestamentliche Literatur von irgend einer Seite her zu erläutern.

Philo's Abhandlungen, die Alterthümer des Josephus und die Jubiläen beweisen, daß in den Schulen damals schon die Resultate einer in frühere Jahrhunderte hinaufreichenden Arbeit des Schriftstudiums und der Schrifterklärung forterbten. Manche Schwierigkeiten und manche Lücken der Erzählung der heiligen Geschichte waren entdeckt und durch künstliche Erklärung oder durch neu erdichtete oder von andern Völkern gelernte Fabeln gelöst und ausgefüllt worden. Manches dogmatisch Anstößige wurde wegerklärt. Es hatte sich bereits eine gewisse Ueberlieferung in der Auslegung und eine Anzahl Sagen über die Vorzeit gebildet, die zum Theil schon eben so willig geglaubt wurden, wie die kanonischen Erzählungen selbst.

So hatte man, wie die Jubiläen beweisen, sich die Frage aufgeworfen, wer denn dabei gewesen, als Gott die Welt geschaffen habe, da man jedes Tagwerk aufzuzählen wisse, und getröstete sich einer Offenbarung, in der der Engel des Angesichts Mose die Schöpfungsgeschichte mitgetheilt habe. Derselbe Verfasser weiß, seit welchem Tage den Thieren der Mund verschlossen worden ist, so daß sie nicht mehr

[1] Hieron. Cohel. 9, 14 f.

sprechen können, wie die Schlange gesprochen hatte. Er weiß, wie der Teufel sich mit Gott in die Welt getheilt. Er weiß genau, woher die Erzväter ihre Weiber haben, mit wessen Hülfe Noah die Thiere in seine Arche brachte, wie der hamitische Stamm der Kanaanäer und der japhetitische der Meder in semitisches Stammgebiet kamen; warum Rebekka eine so große Vorliebe für Jakob hatte, warum Esau, bei einer Hungersnoth, seine Erstgeburt so wohlfeil verkaufte, warum Aunan sich weigerte, die Tamar zu ehelichen, warum das Kind Mose in dem Kästchen erhalten bleiben konnte und was sonst für einen grübelnden Rabbinen wichtige Dinge sind. Auch die Namen der Weiber von Adam bis auf Terach und die Weiber der Söhne Jakobs sind ihm bekannt, und nicht minder das Land, wohin Adam aus dem Paradiese kam. Deßgleichen der Name der Spitze des Ararat, wo die Arche Noah aufsaß. Auch erzählt er Abrahams Jugendthaten, wie er sich in der zweiten Jahrwoche von seinem Vater absondert, um die Götzen zu meiden, wie er als Kind von 14 Jahren den Rabenschwärmen verbot, sich auf frischbesäten Feldern niederzulassen, wie er den Chaldäern Pflüge und Säemaschinen erfand und gleich Herkules in 10 Versuchungen sich als Held erwies.[1] Namentlich romantisch ist der letzte Kampf Esau's gegen Jakob in den Jubiläen ausgemalt und, in Form einer Familiengeschichte, das Verhältniß der Erzväter zu ihren Enkeln und Großvätern, zu ihren Kindern und Schwiegereltern dargelegt, kurz alle Beziehungen derselben vorwärts, rückwärts und zu Gleichzeitigen ausgesponnen. Ein besonders reicher Sagencyklus hatte sich namentlich um das Leben Mose geschlungen, das wir bei Philo und Josephus ziemlich übereinstimmend erzählt finden. Philo z. B. weiß zu berichten, warum Gott gerade zehn Plagen über die Aegypter verhängt habe, er weiß, welche Jehova durch Aaron, welche er durch Moses vollzogen und welche er sich selbst vorbehalten habe und auch die Gründe solcher Vertheilung macht er einleuchtend.[2] Allen diesen Schriftstellern sind diese interpretirenden Ausschmückungen, die ihren ersten Ursprung der ausmalenden homiletischen Verarbeitung in der Synagoge verdanken, so objectiv geworden, daß sie dieselben ohne Weiteres als Theil der heiligen Geschichte berichten. Entschuldigende Irrthümer der Töchter Loth's, Jugendabenteuer des Gesetz-

[1] Ebenso Targ. Hieros. zu Gen. 22, 1. Vgl. auch die ersten Bücher der Antiquitäten des Josephus. — [2] Philo, Mos. I, Mang. 96.

gebens, Prophezeiungen auf ihn von ägyptischen Weisen, werden mit der gleichen Zuversicht berichtet, wie irgend eine in der Torah selbst enthaltene Erzählung.[1] Und so wurden diese rabbinischen Lehrstücke wohl allgemein in den Schulen behandelt. Auch Paulus zweifelt nicht, daß der Fels, der die dürstenden Israeliten in der Wüste getränkt habe, der Messias gewesen sei, welcher dem wandernden Volke in Gestalt eines Felsen nachfolgte.[2] Ebenso weiß Johannes, daß die Bundeslade sowohl als der Mannatopf, die im Allerheiligsten des alten Tempels gestanden hatten, bei Zerstörung desselben durch die Chaldäer in den Himmel entrückt worden seien, um erst im messianischen Reich wieder zum Vorschein zu kommen,[3] und es ließen sich leicht noch andere Beispiele dafür auffinden, wie die Tradition den Werth wirklicher Schriftmäßigkeit mit der Zeit erlangt hatte.

Neben dieses kühne Spiel der Phantasie stellte sich aber doch auch wieder eine überaus engherzige Werthschätzung des Buchstabens, die bei dem mechanischen Inspirationsbegriff der Rabbinen freilich unvermeidlich war. Derselbe brachte es mit sich, daß man in allen Zufälligkeiten des Textes oder der Schreibweise ein besonderes Geheimniß suchte, da man auch die äußerliche Beschaffenheit der Schrift aus keinem Zufall, sondern nur aus einem wohlbewußten göttlichen Willen glaubte erklären zu dürfen.

Aus der rhetorischen Wiederholung Jes. 40, 1 „Tröstet, tröstet mein Volk", schließt das Midrasch, daß nunmehr doppelte, schwer wiegende Prophezeiungen beginnen. Das Wort Gen. 2, 7 ויצר hat zwei י, weil Gott dem Menschen zwei יצר, einen guten und einen bösen Trieb anerschaffen hat.[4] So wurde nichts Auffälliges übergangen oder etwa aus der Unvollkommenheit alles menschlichen Schriftwesens erklärt, sondern in jeder ungewöhnlichen Wendung, in jeder unnöthigen Wiederholung, ja selbst in jeder Auslassung eine genauere Bestimmung des Gesetzes gesucht, der der Gelehrte auf den Grund zu kommen habe.[5] Es entsprang daraus eine Gewohnheit, den Buchstaben zu pressen, der sich kein Schriftgelehrter dieser Zeit entzog. Selbst Paulus beweist, daß die Verheißung von Abraham, 1 Mos. 22, 18, „mit Deinem Namen werden sich segnen alle Völker", nicht von Israel rede, sondern von Jesu, damit, daß er in seiner Septuaginta

---

[1] Ant. II; 9, 2. — [2] 1 Cor. 10, 4. — [3] Apoc. 2, 17. 11, 19. — [4] Berachot, bab. 61, a. — [5] Philo, de profugis I, Mang. 554.

ἐν τῷ σπέρματί σου in der Einzahl las, woraus er folgert, daß von Einem die Rede sei und nicht von einem Volk.[1]

Bei dieser Vorstellung von der Wichtigkeit jedes einzelnen Buchstabens lassen sich auch die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der rabbinischen Masoreten begreifen. Es lag nämlich, wie schon gesagt, die Vervielfältigung der Texte noch immer den Schriftgelehrten ob, und bei dieser intensiven Beschäftigung mit dem für inspirirt gehaltenen Schriftbuchstaben war man damals schon stark in jenen rein äußerlichen Observationen, wie sie die später schriftlich fixirte Masorah in so großer Anzahl erhalten hat. Man zählte ab, welches der mittelste Buchstabe der Torah sei, wie oft ein Wort defective oder plene, mit diesem oder jenem Vocale oder Lesezeichen geschrieben, mit oder ohne Artikel stehe. Man konstatirte, daß nur zwei Verse der Torah mit ב anfangen (2 Mos. 32, 8 und 4 Mos. 14, 19), man registrirte die einzelnen Vorkommnisse nach Kategorien und Classen und dgl. mehr. Zu der Reinerhaltung des Texts haben diese Künste allerdings viel beigetragen.

Selbst in das Volk war derartiges Wissen so tief eingedrungen, daß Jesus bei der im Tempel versammelten Menge ohne Weiteres die Kenntniß voraussetzen kann, welches der erste und welches der letzte Mord in der Bibel sei,[2] und ihm selbst stand der Text mit seinen Buchstaben, Ringchen und Häkchen so deutlich vor Augen, daß er in einer Rede, sich steigernd, ausrief: „Kein Buchstabe wird verloren gehen, ja kein Häkchen"![3]

Neben der Vervielfältigung der Schrift, die zu solchen Wahrnehmungen Gelegenheit bot, war es nächstdem Aufgabe des Schriftgelehrten, für den Gebrauch der Synagogen Targumim zu fertigen, die der Turgman auswendig zu lernen hatte, damit nicht der Schein entstehe, als wolle man eine zweite Schrift neben die Schrift stellen. Bei der eminent praktischen Richtung der Rabbinen auf die Verwirklichung des Gesetzes im Leben war aber selbstverständlich auch das Lehrhaus voll Disputationen über Anwendung der Schriftstellen auf wirkliche Fälle und der Lehrvortrag wesentlich praktische Exegese. Auch hier handelte es sich immer auf's Neue wieder darum, aus den Schriftstellen weitere Consequenzen zu ziehen, Begriffe zu spalten, Vorschriften

---

[1] Gal. 3, 16. — [2] Mth. 23, 35, nämlich Gen. 4, 8 und 2 Chron. 24, 20. — [3] Mth. 5, 18.

mit einander zu combiniren und andere daraus abzuleiten, casuistische Probleme zu erörtern und zu lösen, kurz um alle jene Controversen, deren literärischer Niederschlag schließlich im Talmud zusammenfloß. Rabbi Hillel hatte für den Zweck, traditionelle oder auch neue Vorschriften oder Wahrheiten aus der Torah abzuleiten, sieben Deutungsregeln aufgestellt, vermittelst deren man für die im Gesetz implicite enthaltenen Vorschriften den Schriftbeweis herzustellen vermöge. Nach ihm sollte man schließen, 1) vom minder Wichtigen auf das Wichtige und umgekehrt; 2) nach Analogie; 3) aus einem ein Mal vorkommenden allgemeinen Satz der Schrift auf besondere Fälle; 4) aus einem Satz, der sich aus mehreren Stellen ergibt; 5) aus dem Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen; 6) nach der innern Verwandtschaft der Fälle; 7) nach dem Zusammenhang des Textes.[1] Ein so vermitteltes Schlußverfahren machte es leicht, die abenteuerlichsten Beweise zu führen, und auf ihm beruhte vornehmlich die sprüchwörtlich gewordene Spitzfindigkeit der rabbinischen Schriftbeweise. Wie sehr aber eine solche Methode in der Zeit lag und für eine Cultur Bedürfniß war, die den Bestimmungen ihrer ererbten heiligen Urkunden entwachsen, sich dennoch aus ihnen rechtfertigen wollte und rechtfertigen mußte, das beweist der Beifall, mit dem Hillels Deutungsregeln aufgenommen wurden, deren Verfasser man ihretwegen als zweiten Esra pries. Selbst feinere Geister wie Philo und Josephus, und ernstere Gemüther wie Paulus konnten dieser Methode sich nicht entziehen, sie konnten sie nur in ihrer Anwendung beschränken und durch ihren religiösen Tact zum Erweis sittlicher Wahrheiten statt zur Begründung rabbinischer Einfälle verwenden.

6. Die Geheimlehre.

Noch wird es nöthig sein, über diejenige Seite der Schriftgelehrsamkeit etwas zu sagen, die mehr als Geheimlehre der Eingeweihten behandelt wurde, die aber doch mit der ganzen Auffassung der Schrift, wie sie in den Schulen gebräuchlich war, zusammenhing. Wie die ganze Tradition im Schrifttext enthalten sein sollte für die-

[1] Succa 10. a. Grätz, 3, 175.

jenigen, die „den Schlüssel der Gnosis“ besaßen, so konnten sich ja auch noch andere Geheimnisse in demselben bergen, um durch die an's Licht gezogen zu werden, denen das Auge aufgethan war. Es war zuerst in Alexandrien, daß man diese Lehre von einem hinter dem historisch kritischen Sinn des Textes zurückliegenden tieferen pneumatischen Schriftsinn aufstellte und ausbildete, weil sich auf diese Weise einestheils aus der Schrift Manches wegräumen ließ, was der dortigen griechisch gebildeten Bevölkerung anstößig war, und weil man umgekehrt die Weltanschauung der griechischen Philosophie, mit der man sich befreundet hatte, nach dieser Theorie leicht in die Schrift hineintragen konnte.

Unter den palästinensischen Schriftgelehrten war dagegen von Alters her eine andere Methode der Auslegung gangbar, die schließlich auch darauf hinauslief, einer geheimen Schriftsinn ausfindig zu machen. Es war das die Anwendung der geheimen Zahlenlehre (später „die Ueberlieferung“, „Kabbalah“ genannt) zu exegetischen Zwecken.

Wie diese geheime Zahlenlehre, die die Juden von den Chaldäern mitgebracht hatten, zum Schlüssel der Geheimnisse der Natur dienen sollte,[1] so wurde sie auch als Schlüssel der Offenbarungsurkunde gebraucht. Indem der Schriftgelehrte die Worte des heiligen Textes auf ihren Zahlwerth ansieht, findet er Aufschlüsse verborgener Geheimnisse, von denen der profane Leser keine Ahnung hat. In dem ersten und letzten Vers der Bibel stehen 6 א = 6000, daraus schließt der Kabbalist, daß die Welt 6000 Jahre dauern werde. Schon tiefer hat der göttliche Geist das Geheimniß in anderen Worten gelegt, indem man für sie ein Wort von gleichem Zahlwerth substituiren muß, um den richtigen Sinn herauszubringen. Ein bekanntes Beispiel dieser Art bietet Onkelos zu Numeri 12, 1, wo der Text berichtet, Moses habe eine Aethiopierin geheirathet, was in den Augen der Schriftgelehrten als ein Verstoß gegen Mosis eigenes Gesetz nicht ernst gemeint sein konnte. Man addirte darum die Buchstaben von כושית (20 + 6 + 300 + 10 + 400) = 736. Den gleichen Zahlwerth ergaben die Worte יפת מראה (10 + 80 + 400) + (40 + 200 + 1 + 5) = 736. So war der Anstoß beseitigt und an der

[1] Vgl. namentlich das Sepher Jezirah, herausgegeben von F. v. Meyer. Leipzig 1830. Ferner den Artikel von Reuss in Herzog's Realencykl. und meinen Aufsatz über diesen Gegenstand Prot. K. Ztg. Jahrg. 1863. Nr. 27.

Stelle der Aethiopierin hatte demnach Moſes ein Weib, ſchön von Angeſicht, geheirathet. Unter Anwendung des gleichen exegetiſchen Hülfsmittels findet der ſchriftgelehrte Verfaſſer des Barnabasbriefs in der Erzählung Gen. 17, 27, vgl. mit 14, 14 von der Beſchneidung der 318 Begleiter des Erzvaters Abrahams eine Hinweiſung auf Jeſum. „Welches, frägt er ſich, iſt die Erkenntniß dadurch gegeben? Lernet zum erſten die achtzehn, darnach die dreihundert. Die achtzehn bedeuten: Jota = 10, Eta = 8, da haſt Du Jeſum (IH). Daß aber das Kreuz in dem Buchſtaben Tav (T) ſollte die Gnade bezeichnen, das bedeutet dreihundert. So deutet er mit den zweien Buchſtaben auf Jeſum und mit dem einen auf das Kreuz. Gott weiß es, der die Gabe ſeiner Lehre in uns gepflanzt hat: Niemand hat rechtſchaffenere Rede von mir empfangen; doch ich weiß, daß ihr es werth ſeid".[1] Nach der gleichen Methode bewies eine etwas jüngere chriſtliche Partei ihren Satz, daß der Logos ſich bei der Taufe mit Jeſu verbunden habe damit, daß der Zahlwerth der Taube περιστερὰ = 801 ſei, 801 aber in Buchſtaben = ΑΩ, wie der Erlöſer ſich ſelbſt in der Apokalypſe nenne.[2] Wie gangbar dieſes Stück der geheimen Zahlenlehre aber geworden war, das zeigt ſich auch darin, daß eine Reihe von Schriftſtellern dieſer Periode ſolche Zahlenräthſel, wie man ſie in der Schrift vermuthete, ihren eigenen Schriften wirklich einverleibten. Das Buch Henoch hat den Namen Jehova's nach der Methode der Gamatria, oder nach irgend einer andern kabbaliſtiſchen Kunſt, in den geheimnißvollen Namen Akâe oder Beka abgewandelt.[3] Desgleichen leſen wir in einer chriſtlichen Einſchaltung in das erſte Buch der Sibylle eine kabbaliſtiſche Beſchreibung des Namens Jeſu:

„Vier Vokale hat er (Ἰησοῦς) und zwei Conſonanten,
Acht Monaden die Zahl und Zehner eben ſo viele,
Dann noch achthundert dazu, ſo haſt du den Zahlwerth des Namens.[4]

Der Johannes der Offenbarung deutete nach der gleichen Weiſe das Geheimniß an, wen er für den Antichriſt halte. „Hier, ſagt die Apokalypſe 13, 18, gilt es Weisheit; wer Verſtand hat, berechne die Zahl des Thiers: es iſt eines Menſchen Zahl und ſeine Zahl iſt 666". Die alte Kirche kannte ſicher die Löſung des Räthſels und las

---

[1] Cap. 9 am Ende. — [2] Iren. adv. haer. I; 14, 6. — [3] Henoch 69, 15. Vgl. Dillmann zu der Stelle pag. 213. — [4] Lib. 1, 325 f.

ganz richtig Neron Kesar. Wenigstens sah man in Nero, dem Wiederkehrenden, den dort geweissagten Antichrist.[1]

Eine andere Methode der Aufhellung dunkler Stellen des Textes war die Methode Atbasch (so genannt, weil א für ת, ב für ש gesetzt wird), bei der man dem letzten Buchstaben des Alphabets die Bedeutung des ersten gibt und sofort. Das Targum Jonathan erklärt nach dieser Methode das dunkle Wort ששך Jer. 25, 26 und 51, 41, indem es dafür Babel בבל substituirt und diese Deutung lag im Geiste der Propheten selbst, der wissen mußte, weßhalb er Scheschach schrieb und Babel dachte. In verwandter Weise dürfte das Räthsel des geheimnißvollen Namens Taxo in der Moseprophetie zu lösen sein und auf einem der Gamatria entgegengesetzten Verfahren beruht die Bezeichnung des Pleroma bei den Basilidianern als Abraxas, was nur die als Wort gesprochene Zahl 365 ist, in welcher sich [illegible] Pleroma der Tage des Jahrs erschöpft. Nach einer verwandten [illegible] konnten die Buchstaben auch anagrammatisch miteinander vertauscht werden. Nach dieser Methode (Temura) setzt z. B. Apokalypse 16, 16 für Rômah hagedôlah das geheimnißvolle Wort Harmagedol als Doppelräthsel, denn während sich das zweite Wort für den hebräisch Redenden rasch als Anagramm des ersten erweist, haben beide noch überdieß den gleichen Zahlwerth (304), so daß die Frage, wen Johannes mit „der großen Stadt" meine, für die, die es verstehen sollten, doppelt klar angedeutet war.

Indessen hat die Schriftgelehrsamkeit dieser Zeit keineswegs blos diese äußerlichen Künste aus der bei den Chaldäern und Aegyptern so beliebten Zahlenlehre herübergenommen.

Das hebräische Denken stimmte schon in seiner klassischen Zeit mit jener Grundanschauung der alten Philosophie, daß das Geheimniß der Welt in der Zahl liege, während die moderne, mehr mit der Analyse der Körper beschäftigte Wissenschaft, das Leben in der Welt von den Eigenschaften der Dinge ableitet. Der Blick des antiken Menschen streifte noch die Oberfläche der Dinge, und was ihm vor

[1] Zu irgend einer Zeit muß die Chiffre demnach verstanden worden sein, wie auch aus der Thatsache erhellt, daß Iren. haer. 5; 30, 1 die Variante 616 mittheilt, die genau der lateinischen Aussprache Nero kesar entspricht. Sogar noch Sulpicius Severus hat die geheilte Todeswunde des Thiers, dessen Chiffre 666 ist, auf Nero bezogen. Hist. sacr. II; 29, 6.

Allem in's Auge fiel, war dies, daß die Dinge so abgemessen, abgetheilt, abgezählt sind.[1] Die Verhältnißmäßigkeit der Dinge scheint ihm der Grund der kosmischen Ordnung zu sein. Die Welt besteht aus einer Summe von Größen, und in dem geheimnißvollen Verhältniß der Größen zu einander sucht er den Grund ihrer Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Verhältniß ist nun aber stets Größenverhältniß, d. h. Zahl. Wie wir also den Weltproceß erklären aus den Begriffen „Kraft", „Eigenschaft", so erklärt ihn die ganze alte Welt aus dem der „Zahl". Die Harmonie der Zahlen ist das Geheimniß der Welt, und die mathematischen Verhältnisse jedes Dings sind seines Wesens Grund und Kern. Auf einem großen verborgenen Zahlensystem beruht das Universum und auf den Combinationen und Configurationen der einzelnen Zahlen beruhen die einzelnen Körper. Auf Grund dieser Vorstellung von dem Wesen der Zahl war man auch über die Bedeutung der einzelnen Zahlen übereingekommen.[2] Die wichtigste heilige Zahl war von alter Zeit her die 7, die aus der Beobachtung des Mondwechsels in den Kalender und von da in die Sitten und Gebräuche der Völker tief eingedrungen war. Schwungvoll preist sie Philo als die heilige Zahl, „die dem Himmel und dem ganzen All aufgeprägt und von der Natur selbst verherrlicht ist. Sie fand Moses mutterlos, der weiblichen Zeugung untheilhaftig, nur vom Vater geboren und entstanden ohne Schwangerschaft. Dann sah er nicht nur, daß sie herrlich und mutterlos sei, sondern auch, daß sie immer jungfräulich sei, weder von einer Mutter geboren, noch selbst Mutter. Zuletzt erkannte Moses, daß der siebente Tag der Geburtstag der Welt sei, welchen der Himmel feiert und die Erde und Alles auf der Erde, indem sie sich freuen und jubeln ob des Alles begründenden Tages".[3] Neben der Siebenzahl ist dann die Zehnzahl von Bedeutung als die Grundlage des Dekadensystems. Was über

---

[1] „Du hast Alles nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet", sagt Weish. Sal. 11, 21. wo wir sagen würden: Du hast alle diese Kräfte in die Dinge gelegt. Ebenso Sirach 16, 26: „Im Rathschluß des Herrn liegen seine Werke von Anfang an und seit ihrer Schöpfung schied er ihre Theile. Er ordnete auf alle Zeiten seine Werke und ihre Herrschaft für alle Geschlechter." Vgl. auch schon Jesaja 40, 12: „Wer maß mit der Hand das Wasser, schätzte ab den Himmel mit der Spanne, mit dem Dreiling allen Staub der Erde? Wer wog auf der Waage die Berge und die Hügel auf der Waagschale?" — [2] Vgl. Bähr, Symbol. d. mos. Kultus. I, 130 ff. — [3] Vita Mos. III. Mang. 156.

sie hinausgeht, kehrt in sie zurück, darum stellt sich in ihr der gesetzmäßige Wechsel des kosmischen Lebens, der regelmäßige Kreislauf der Geschichte, die Vollzahl der Strafen und Belohnungen dar.[1] So ist aber auch noch die 3, als Signatur der Gottheit, die 4, als Signatur der Welt, die 12, als Symbol des Volkes Gottes, von Bedeutung.[2]

Zur Zeit der Abfassung des Büchleins Jezirah, die freilich schwierig zu bestimmen ist, dachte man sich nun diese Qualitäten der Zahlen in der Weise wirksam, daß auf ihnen die Gestaltung des Universums beruhe. Die Summe der heiligen Zahlen beträgt 32, davon haben 22 Buchstabenzeichen, 10 sind reine Zahlen. Diese reinen Zahlen, die Sephirot, sollen das reine Wesen Gottes darstellen, die 22 Buchstabenzahlen dagegen der Realität bereits um einen Schritt näher stehn und als das Schöpfungswort Gottes die Qualitäten des Seins bedingen. Z. B. also: weil es drei „Mütter" des Alphabets gibt, den ersten, mittlern und letzten Buchstaben, herrschen in der Welt die Kategorien des Satzes, Gegensatzes und der Ausgleichung; weil es Buchstaben gibt, die hart oder weich gesprochen werden können, herrscht die Kategorie des reinen Gegensatzes u. s. w. Aus diesem Grund ist der Name eines Dings auch keineswegs gleichgültig; er begründet vielmehr auf geheimnißvolle Weise Wesen und Charakter des Gegenstandes, denn daß gerade diese Buchstaben zu diesem Namen sich fügten, das war es, was dem Benannten eine bestimmte Signatur verlieh.[3] Mögen das zum Theil auch erst jüngere Ausgestaltungen der Zahlenlehre sein, so steht doch eine verwandte Vorstellung im Hintergrund, wenn das Judenthum dieser Zeit in dem Namen stets eine tiefe und mystische Bedeutung sucht, wenn es zwischen gleichen oder gleichwerthigen Namen einen inneren Zusammenhang vermuthet oder eine Voraussagung des Schicksals oder eine Andeutung des Charakters in denselben entdecken will. Daß der Sinai und Hagar im Arabischen den gleichen Namen haben, scheint Paulus ein Hinweis darauf, daß das Gesetz vom Sinai Knechte gebiert wie Hagar.[4] Daß Caligula's Nachfolger Claudius d. h. ὁ κατέχων heißt,

---

[1] Philo, Mos. I, 95; III, 147. Opif. mundi I, p. 21 sq. Mang. — [2] Vgl. Mos. I, 95. 96. III, 147 u. a. O. Mang. — [3] Ber. Bab. fol. 4, 1 führt gar die ganze Schöpfung in solchem Sinn auf Gottes „Wort" zurück. — [4] Gal. 4, 25.

„der noch aufhält", das bedeutet, daß der Kaiser dieses Namens das Kommen des Antichrists noch verzögert, ihm gleichsam einen Riegel vorschiebt.[1] Daß Jesus ein Nezer (aus Nazareth) gewesen, findet Matth. 2, 23 bedeutungsvoll, da in der Schrift auch der Messias Nezer (Sproß) genannt wird (Jes. 11, 1). Daß der Teich, zu dem der Blindgeborne „gesandt" wird, Siloah heißt, scheint dem vierten Evangelisten erwähnenswerth, denn er bemerkt, Siloah heiße „der Gesandte" 9, 7. Man legte Werth auf solche Observationen, denn nach den erwähnten Voraussetzungen war der Name keineswegs „Rauch und Schall", sondern vielmehr die geheimnißvolle Grundlage des Benannten, auf dem sein Wesen beruht und nach der sein Leben sich entwickelt. „Wer überwindet, sagt die Offenbarung Johannis 2, 17, dem will ich einen weißen Stein geben und auf dem Stein einen neuen Namen geschrieben, den Niemand kennt als sein Empfänger" und der Messias selbst trägt, „einen Namen geschrieben, den Niemand weiß, denn er selbst".[2]

Wie demgemäß die Welt sich in letzter Beziehung aus dem Charakter der Buchstaben d. h. Zahlen erklärt, so sind die Zahlen auch das Gesetz und Maaß der Ereignisse des Einzellebens wie der Geschichte, und wer ihr Gesetz kennt, der weiß auch, „was hernach geschehen wird". So wird aus dem Wesen der Zahl vom Kabbalisten die Zukunft des Gottesreichs erschlossen, denn da der Inhalt dieser Geschichte bereits offenbart ist in den Propheten, kann es sich nur darum handeln, in der Gegenwart einen festen Punkt gewinnend, von da ab nach dem Gesetz der heiligen Zahlen zu berechnen, wie lang die Erfüllung des noch Ausstehenden sich darnach wohl noch hinausziehen dürfte.

Diese Sitte war so alt als der Glaube an bedeutungsvolle Zahlen selbst; schon Jesaja weissagte Tyrus eine Zeit der Strafe, und Jeremia den Juden ein Exil von 70 Jahren.[3] Die heilige Zahl 7 sollte 10 Mal wiederkehren, denn die Dekade bezeichnet der Zeiten Vollendung, nach der ein neuer Aeon beginnt.[4] Dieser Termin des siebzigsten Jahres, nach dessen Ablauf Jeremia den Eintritt des Gottesreichs erwartet hatte, lag von da an jeder Zukunftsberechnung zu Grund, ebensowohl aus Ehrfurcht vor dem prophe-

---

[1] 2 Thess. 2, 6–9. — [2] 19, 12. — [3] Jes. 23, 17. Jer. 29, 10. — [4] Philo, Mos. I, 96.

tischen Wort als im Glauben an die bedeutungsvolle Zahl. Hatte doch Gott selbst im Sabbath die Siebenzahl zur Grundlage der Reichsgeschichte geheiligt. So konnte sie sich wohl verdoppeln oder zu weitern Kreisen erweitern, aber schließlich mußte doch nothwendig die Geschichte stets wieder auf sie herauskommen. So erweitert Daniel die 70 Jahre des Jeremia zu 70 Jahrwochen,[1] das heißt zu 70 × 7 Jahren, nach deren Ablauf das Gottesreich eintreten werde. Sieben Jahrwochen waren es von Jeremia Prophezeiung bis zu der Befreiung durch Cyrus (606 v. Chr. — 557). Zweiundsechzig bis zu Antiochus Epiphanes (172).[2] Eine letzte Woche aber läuft für sich, so daß scheinbar allerdings eine Kette von 70 × 7 Jahren herauskommt.

606 (Jeremia) — 7 × 7 = 557 Cyrus (558 Sieg über Astyages).
606 — 7 × 62 = 172 Antiochus Epiphanes.
606 — (7 × 62 + 7) = 165 Weltgericht.

Auch die Dauer der Noth und Drangsal dieser letzten Zeit ist dem Verfasser nicht verborgen, denn sie muß eine Unglückszahl lang währen, das ist $3\frac{1}{2}$ Jahre lang, denn $3\frac{1}{2}$, die gebrochene heilige Sieben, ist die Signatur des Frevels, in der und mit der die Gewalt des Gottlosen abläuft.[3]

In einer andern Berechnung als Daniel, aber auf Grund der gleichen Methode, hat das Buch Henoch die Meinung aufgestellt, daß die Zahl der Herrscher von der Zerstörung des Tempels bis zur Ankunft des Messias auf 70 kommen müsse.[4] Gliedern sollen sich diese Herrscherzeiten nach folgendem Schema:

$$(12 + 23) + (23 + 12) = 70.$$

Den großen Abschnitt in der Mitte stellt ihm der macedonische Alexander dar; wie vor ihm erst 12 Zeiten der Bedrückung und 23 Zeiten milder persischer Herrschaft gewesen, so folgten nach ihm 23 Zeiten relativ milderer Herren der griechischen Periode und dann, in Wiederholung des Anfangs der Zahlenkette, wieder 12 Zeiten des Drucks, bis das Schaf mit dem großen Horn (Joh. Hyrkan) die Schafe Israels befreien wird, worauf die messianische Zeit beginnt.[5] Ein anderer Abschnitt desselben Buchs, die sogenannte Wochen-

---

[1] 10, 24. — [2] Dan. 9, 24. — [3] Dan. 7, 25. 8, 14. Die Bedeutung von $3\frac{1}{2}$ ebenso Apoc. 11, 2. 11. Luc. 4, 25. Jac. 5, 17. — [4] 89, 59 bei Dillmann, p. 61. 166 ff. — [5] 90, 2.

apokalypse,[1] stellt seine Berechnung auf die Bedeutung der Zehnzahl, in der ja alle Zahlen sich vollenden. Die ganze Weltgeschichte soll in 10 Jahrwochen ablaufen, dann ist dieser Aeon aus und die Zeiten kehren in sich selbst zurück. Jede dieser Wochen hat sieben Zeiten, so daß wiederum mit der Zahl 70 die Weltuhr abläuft. Gebildet werden diese Zeiten durch die Generationen.[2] Sieben Wochen, 49 Generationen, sind vorbei, 21 stehn noch aus, aber die achte Woche ist schon der Beginn der messianischen Zeit.

Von der Zeit Jesu ab, aber nach der gleichen Methode berechnete auch der Apokalyptiker Jesu Wiederkehr. Auch ihm hat das Schicksalsbuch sieben Siegel, von denen sechs der Vergangenheit angehören und das siebte eben geöffnet worden ist. Dieses siebte Siegel aber zerlegt sich wieder in sieben Posaunen, deren siebte das Gericht über das unbekehrte Jerusalem zu bringen hat. Drei und ein halbes Jahr wird Jerusalem von den Heiden zertreten werden, dann kommt der Entscheidungskampf und in sieben Zornschalen die Strafe über die sündige Welt.[3] Berechnen läßt sich die Zeit aus der Zahl der römischen Kaiser, denn daß diese auf sieben kommen wird, folgt ihm aus der Zahl sieben selbst, in der der heilsgeschichtliche Prozeß verlaufen muß, und ist noch überdem darin angedeutet, daß Rom auf sieben Hügeln erbaut ist.[4] Nun herrscht aber von den Sieben schon der Sechste (Galba) und der Siebente kann nicht lange bleiben, weil der fünfte demnächst wiederkommt, dess Name ist 666: Neron Kesar, der Antichrist, dem der Geist nachfolgt.[5] Vielleicht hat auch darum der Verfasser dem siebten Cäsar eine nur kurze Regierung zugemessen, weil seit Jesu Geburt, auf welches Jahr er sie nun auch setzen mag, demnächst ungefähr siebzig Jahre, seit seiner Kreuzigung jedenfalls 35 d. h. zwei Zeiten, eine Zeit und eine halbe Zeit verflossen sein werden, ein Umstand, der ihm nach seiner Vorstellung von der Zahl sieben nicht unbedeutsam erscheinen konnte.

Der Apokalyptiker ist übrigens nicht der Einzige unter den neutestamentlichen Schriftstellern, der von der Anschauung ausgeht, daß die Geschichte vom Gesetz der Zahlen beherrscht sei. Auch Matthäus macht zu Ende seiner Genealogie Jesu die Bemerkung: Alle Geschlechter von Abraham bis auf David sind vierzehn Geschlechter

[1] C 93 u. 91, 12—17. — [2] Dillmann 301. — [3] Apoc. 11, 13. — 17, 9. — [5] 17, 10 13, 3. 12, 18.

(7 + 7), und von David bis auf die Wegführung nach Babylon sind vierzehn Geschlechter (7 + 7), und von der Wegführung nach Babylon bis auf Christus sind vierzehn Geschlechter (7 + 7)".[1] Im gleichen Sinn haben Lukas und Jakobus die Zeit der Dürre, mit der Elias Israel strafte, auf $3^1/_2$ Jahre berechnet als die bedeutungsvolle Unglückszahl, obgleich die Königsbücher davon nichts wissen.[2]

Ein besonders starkes Beispiel von dem Glauben an die Bedeutung der Zahl gibt uns Josephus in seiner Auslegung von Daniel 9, 27, welche Stelle er und seine Zeitgenossen so verstanden, daß der Tempel untergehn werde, sobald man ihn viereckig mache.[3] Denn die Vier ist die Signatur der Welt und ihre Figur widerspricht der Bedeutung des Heiligthums, es fällt in Trümmer, sobald man es zu einem „gräuelhaften Viereck" macht, wie denn Josephus den Untergang desselben davon ableitet, daß die Zeloten dem Tempelraum durch Schleifung der Antonia tetragone Gestalt gegeben hätten. Der Tempel, der ein Abbild des Himmels sein sollte, war nämlich von Alters her in symbolischen Zahlenverhältnissen gebaut. Seine Architektur beruhte nicht auf einer dem Auge wohlgefälligen Harmonie seiner constructiven Glieder, sondern auf symbolischen Proportionen, die die Gesetze der heiligen Zahl einhielten. Schön ist der Tempel darum nie gewesen, aber er war theologisch richtig.[4]

Aehnlichen Rücksichten huldigten auch die jüdischen Schriftsteller, und man muß das namentlich bei bedeutungsvollen, symbolischen Büchern, wie den Apokalypsen, im Auge behalten, um die zum Theil grotesken Bilder bei Daniel, Henoch und namentlich bei Johannes zu verstehn. Das Lamm am Stuhle Gottes hat sieben Hörner und sieben Augen, um seine Allmacht und Allwissenheit anzudeuten. Der Satan hat sieben Häupter, um die Siebenzahl der Cäsaren zu symbolisiren, sieben Leuchter stellen die kleinasiatischen Gemeinden vor, ein Diadem mit zwölf Edelsteinen soll das wahre Israel, das Weib, das auf sieben Hügeln sitzt, die Siebenhügelstadt versinnbildlichen.

---

[1] Mth. 1, 17. — [2] Luc. 4, 25. Jac. 5, 17 im Gegensatz zu 1 Kön. 18, 1 und Jos. Ant. VIII; 13, 2. — [3] Bell. VI; 5, 4. Die Stelle „über den Flügel der Gräuel (vermuthlich den Adler des Jupiter, der am syrischen Altar angebracht war) kommt die Verwüstung", wurde demnach übersetzt „über die Ecke des Gräuels", da כנף auch Ecke heißen konnte. (5 Mos. 22, 12; Jes. 11, 12; Ez. 7, 2.) — [4] Vgl. Philo, vita Mos. III. Mang. II, 149.

Wie hier die Schönheit, so wird auch die natürliche Gedankenfolge bei der Ordnung des Stoffs der Zahlensymbolik zum Opfer gebracht, da das ganze Werk von bedeutungsvollen Zahlen beherrscht sein sollte. Das Buch der Weisheit gibt der Weisheit 3 × 7 Eigenschaften.[1] Um sieben Bücher vom jüdischen Krieg herauszubringen, hat Josephus seinen Geschichtsstoff sehr ungleich vertheilt. Auch Matthäus gruppirt sein Buch nach ähnlichen Grundsätzen. Die Dreizahl beherrscht die Versuchung in der Wüste und in Gethsemane. Die Siebenzahl die Geschlechtsregister, die Bergrede und die Gleichnisse. Die Zehnzahl die Wundererzählungen. In dem Geschlechtsregister streicht der Verfasser sogar geradezu 4 Könige aus der Geschichte, um drei gleiche Reihen von 2 × 7 Gliedern herauszubringen. Unendlich kunstvoll hat vollends der Apokalyptiker seinen Stoff in 7 × 7 Theilen in der Weise gruppirt, daß sechs Siebende von einer Sieben umschlossen und fünf künstlich ineinandergefügt sind, so daß immer das letzte Glied sich in eine neue Kette von Sieben auflöst.[2]

---

7. Die praktische Anwendung der Geheimlehre.

Wenn, wie wir oben ausgeführt, nach Anschauung der Schriftgelehrten, im Namen der geheime Grund eines Wesens lag, weil die Ziffern, die ihn bilden, Verhältnisse einer andern Welt bezeichnen, auf denen die diesseitige beruht, so ist es leicht erklärlich, daß man dem Namen mächtiger Wesen eine besondere Kraft und Wirkung zuschrieb. In der That dachte man die Wesen höherer Ordnung selbst in Wirksamkeit zu setzen, indem man ihre Chiffre aussprach, und es gab eine ganze Geheimlehre, die die Rangordnung der Geister und Engel und die Art ihrer Beschwörung enthielt.

Der mächtigste aller Namen ist natürlich der unaussprechliche Name Jehova selbst, „die Zahl des Kesbeel" oder „der Schwur Akâe," wie ihn das Buch Henoch nennt, das seine Kraft folgendermaßen

---

[1] Weish. 8, 22; 6, 17–20. Vgl. Ewald 4, 549. 208. — [2] Vgl. Ewald, Johann, Schrift, II, 38–48. Auch meine Bearbeitung der Apokalypse in Bunsens Bibelwerk 4, 633–669.

beschreibt: „Dieß ist die Kraft jenes Schwurs: Er ist kräftig und stark, und Gott legte diesen Schwur Akâe nieder in die Hand des heiligen Michael. Und dies sind die Geheimnisse dieses Schwurs, und sie wurden befestigt durch seinen Schwur, und der Himmel wurde aufgehängt, ehe die Welt geschaffen war und bis in Ewigkeit [illegible] durch ihn wurde die Erde gegründet über dem Wasser, und kommt aus dem Verborgenen der Berge schöne Wasser für die Lebendigen von der Schöpfung der Welt bis in Ewigkeit. Und durch jenen Schwur ward das Meer geschaffen, und als seinen Grund legte er ihm für die Zeit der Wuth den Sand, und es darf nicht überschreiten von der Schöpfung der Welt bis in Ewigkeit. Und durch jenen Schwur sind die Abgründe befestigt und stehen, und rühren sich nicht von ihrem Platze von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und durch jenen Schwur vollenden Sonne und Mond ihren Lauf und die Sterne und ebenso die Geister des Wassers, der Winde und aller Lüfte, nach allen Verbindungen der Geister" .... u. s. w.[1] Da man nun aber dem Namen der oberen Mächte so wirksamen Zauber und solche Gewalt zuschrieb, ist es nicht zu verwundern, daß die solcher Namen Kundigen ihre Kunde auch brauchten, um ihre Kraft zu versuchen. Gab die Kenntniß der heiligen Zahlen Kunde der Zukunft, warum ihre Anwendung nicht auch Macht über die Gegenwart?

In der That folgte aus der mystischen Betrachtung der Zahl auch der Aberglaube, in diesen Zahlencombinationen und Buchstabenreihen geheimnißvoll wirkende Kräfte, theurgische Mittel, mächtige Talismane, schützende Amulete, furchtbare Bannformeln zu besitzen, durch die man Wunder thun, Kranke heilen und Dämonen in die Flucht schlagen könne. Solche theurgischen Formeln sind geheimnißvolle Buchstaben, seltsame Engelnamen, Schriftstellen, vor Allem aber der Name Gottes selbst, der für den Uneingeweihten unaussprechlich war, aber richtig gezählt, dem Kabbalisten Macht gab, den Mond vom Himmel zu ziehen, oder die Abgründe der Erde zu öffnen.

Daß das Handwerkszeug der mittelalterlichen Kabbalah schon in dieser Zeit in Gebrauch gewesen, dafür beruft man sich auf sehr alte Amulete mit hebräischen Lettern, deren sonderbare Zahlenharmonien oder Linienconfigurationen als geheimnißvolle Kräfte gegolten haben mögen, deren Zug die Geisterwelt nicht widerstehen könne; auf das

[1] Henoch, 69, 14—24, bei Dillmann p. 39.

Heralpha und Pentalpha, das schon in der Geschichte Alexander des Großen erwähnt wird; auf die Stellung des Horoskops aus dem Zahlwerth des Namens, wozu die spätere rota vitae et mortis tüchtig sei.[1] Allerdings galten im ganzen römischen Reich die Juden als große Zauberer, Traumdeuter und Mathematici.[2] Sie werden sogar mehrfach geradezu mit den Chaldäern zusammengeworfen.[3] Magier sowohl als Zauberbücher werden im neuen Testament öfter erwähnt und ihre Kunst den Gemeinden als eine verbotene untersagt.[4] Josephus dagegen berühmt sich dessen, daß seinen Volksgenossen eine besondere Gewalt über die Geister überkommen sei. „Salomo, sagt er, hinterließ nämlich Sprüche, um Krankheiten zu beschreien und Beschwörungsformeln, womit man den bösen Geistern solche Gewalt anthun kann, daß sie nie mehr wiederkehren."[5] Nach seiner Meinung haben sich schon die Propheten dieser schwarzen Kunst bedient, wie z. B. zu der Erzählung 2 Kön. 2, 19—22 Josephus hinzufügt, Elisa habe die Quelle von Jericho durch sein Gebet gereinigt, „das er nach geheimer Wissenschaft mit vielen Bewegungen begleitete."[6] Dieser abergläubischen Wissenschaft kam nun eine andere Zeitvorstellung fördernd entgegen, um ihr im öffentlichen Leben eine ziemlich ausgedehnte Anwendung zu schaffen.

Kaum eine andere Vorstellung nämlich beschäftigte seit der persischen Zeit die Phantasie des gemeinen Mannes, namentlich in Galiläa, so lebendig, als die der Wirksamkeit der Dämonen, d. h. jener aus dem Parsismus stammenden bösen Untergeister, deren Wirksamkeit nach dem Buch Tobit und den Evangelien darin besteht, die Menschen zu necken, zu quälen und zu verderben. Der oberste ist der phönicische Beelzebul, aber auch der persische Aeschma Daeva geht als Asmodäos im Judenthum um[7] und ebenso zahllose andere Dev's, Asasel,[8] Sammael und andere, ein ausländisches Geistergesindel, von dem das alte Israel nichts gewußt hatte, das aber der spätere Aberglaube in die Schrift hineindeutete.

---

[1] Athanas. Kircher, Arithmologia. Rom 1665. — [2] Juv. Sat. VI; 542. Ant. XVIII; 3, 4. 5. Vgl. Gieseler K. G. I; 1, 57. Justin. M. Apol. 2, 7. Tryph. p. 311. — [3] Tacit. Anm. 12, 52, vgl. mit Jos. Ant. XVIII; 3, 5. Dio Cass. 60, 6. Suet. Claud. 25. — [4] Act. 8, 9; 13. 6. 8; 19, 19. Mth. 12, 27; Mr. 9, 38; Gal. 5, 20; 2 Tim. 3, 13. — [5] Ant. VIII; 2, 3. — [6] Bell. IV; 8, 3. — [7] Ewald, Gesch. Isr. 4, 269: Aschemaopha. — [8] Henoch, cap. 6 f. Vgl. Keim, Jes. v. N. 2, 187.

Nach dem Buch Henoch sind die Dämonen die Seelen jener Riesen, die einst die Engel mit den Menschentöchtern gezeugt hatten. Ihr Leib war sterblich, aber ihre Seelen sind unsterblich und streifen nun umher, um sich stets neue Leiber zu suchen. Sie nehmen Menschen in Besitz und selbst in Thieren zu hausen ist ihnen Erquickung,[1] denn wenn sie keine lebendige Stätte finden, müssen sie in der Wüste umgehn oder zum Abyssus fahren.[2] Ihnen nun schrieb man alle Krankheiten der Menschen und Thiere zu, über deren Charakter man einigermaßen im Unklaren war.[3]

Geisteskrankheit war vorweg dämonischen Ursprungs. So weiß Josephus, daß König Saul von bösen Geistern geplagt worden sei, die ihn erwürgen und ersticken wollten.[4] Auch die Epilepsie erklärt er von plötzlichen Attaquen böser Geister, die den Befallenen sofort tödten, wenn nicht schleunig Hülfe geleistet wird.[5] Ebenso schreibt das Buch Henoch alle plötzlichen unerklärlichen Zufälle auf Rechnung der Dämonen, „die Schläge der Geburt im Mutterleib, damit sie abgehe, und die Schläge der Seele, die Bisse der Schlange, und die Schläge, die am Mittag geschehen", sie alle sollen von den bösen Geistern herrühren.[6] Ueberhaupt verstand man auf diese Weise alle Zustände, in denen die Persönlichkeit des Menschen ihrer Freiheit ganz oder theilweise beraubt ist, wie außer den oben genannten Krankheiten auch Stummheit,[7] Gicht,[8] Blindheit,[9] indem man die Hemmung des persönlichen Lebens auch nur von persönlicher Einwirkung glaubte ableiten zu dürfen.[10]

War nun aber alle Krankheit vorherrschend Besessenheit, so war ihre richtigste Behandlung auch von Rechtswegen Exorcismus. Es waren nun wiederum die Schriftgelehrten, die sich auf diese Kunst verstanden, da sie die heiligen Namen kannten, vor denen vor Allem die Dämonen zittern. Bei Henoch ist es der große Schwur Beka oder Akae, vor dem die Dämonen zurückbeben und durch den die Menschen bewahrt werden „und ihr Weg wird bewahrt, und ihr Lauf wird nicht verderbt."[11] Nach dem Buch der Jubiläen hatten die Engel auch

[1] Mr. 5, 10, 13. — [2] Mth. 12, 43. Luc. 11, 24; 8, 31. — [3] Luc. 39, 39 ff. 1 Cor. 5, 5; 11, 29. 30. 2 Cor. 12, 7; Mth. 9, 32. 33; 12, 22; Luc. 13, 11. 16 u. s. f. — [4] Ant. VI; 8, 2. — [5] Bell. VII; 6, 3. Vgl. Luc. 9, 39. 4, 33. Mr. 1, 26. — [6] Henoch 69, 12. — [7] Mr. 9, 17. Mth. 9, 32. Luc. 13, 11. — [8] Luc. 13, 11. — [9] Mth. 12, 22. — [10] Vgl. Weizsäcker, Ev. Gesch. 375. — [11] 69, 25.

dem Vater Noah Mittel dieser Art verrathen. „Die Heilmittel der von den Dämonen hervorgebrachten Krankheiten alle sagten wir dem Noah sammt ihren Verführungskünsten, wie man sie heile mit den Pflanzen der Erde. Und Noah schrieb Alles auf, wie wir ihn gelehrt hatten, in ein Buch über jegliche Art von Heilmitteln.“ [1] Namentlich die Essäer scheinen im Besitz solcher Geheimnisse gewesen zu sein. Bei der Anwendung wurden allerlei stark auf die Phantasie wirkende Mittel denselben hinzugefügt. Josephus spricht von wunderbaren Gesticulationen.[2] Justin von Bannsprüchen, Räucherungen und dem Lösen von Knoten, da auch die Beherung durch Knüpfen von Knoten bewirkt wird.[3]

„Nimm Räucherkohlen, sagt Raphael zu Tobia, und lege von dem Herzen und der Leber des Fisches darauf, und räuchere; so wird der Dämon es riechen und entfliehen und nicht wiederkommen in alle Ewigkeit“.[4] Demnächst war ein Hauptbeschwörungsmittel die Wurzel Baara. Dieses wunderbare Gewächs wuchs in dem einsamen Thale Baara bei Machärus; seine Wurzel war flammroth von Farbe und warf des Nachts feurige Strahlen aus. Wollte man sie ausreißen, so zog sie sich in den Boden zurück, wofern man sie nicht durch üble Mittel vorher zum Standhalten zwang. Riß man sie ab, so tödtete sie, falls ein Theil in der Erde zurückblieb. Der Baaragräber bindet darum einen Hund an die gelockerte Staude und zwingt ihn durch Schläge vorwärts zu rennen. Sobald die Wurzel abbricht, stirbt der Hund, aber die Wurzel ist nun ohne Schaden zu gebrauchen. Sie hat die Eigenschaft, daß, wenn man sie einem Besessenen nahe bringt, der Dämon ausfährt und der Kranke gesundet.[5] Andere Mittel des Höllenzwangs führte man auf König Salomo zurück, der Sprüche und Beschwörungsformeln hinterlassen haben sollte, so namentlich auch die geheimnißvolle Wurzel Salomonis, die die Dämonen für immer bannt. Man trug diese Wurzel unter einem Kugelring, den man dem Besessenen an die Nase legt, läßt ihn daran riechen und zieht dann den bösen Geist durch die Nasenöffnung heraus.[6]

Aber auch schon David hatte nach Meinung der Schriftgelehrten den bösen Geist Sauls durch Zaubergesang beschworen, als die Mittel

---

[1] Jubil. 10 (1850, 254). — [2] Bell. IV; 8, 3. — [3] Tryph. p. 311. — [4] Tob. 6, 16. 17. — [5] Bell. VII; 6, 3. — [6] Ant. VIII; 2, 5.

der Aerzte vergeblich erschöpft worden waren und von ihm hatten sich diese Besingungen auf den Sohn vererbt.[1]

Vespasian und seine beiden Söhne erlebten in Gegenwart vieler Offiziere, daß ein Jude Eleazar den ausfahrenden Dämon sogar zwang, im Ausfahren einen Becher oder Waschbecken umzuwerfen, zum Beweis, daß er heraus sei.[2] Bei allen diesen Mitteln wird besonderer Werth darauf gelegt, daß der Dämon für immer gebannt bleibe,[3] denn der ausgetriebene Geist durchwandert wüste Orte, „sucht Ruhe und findet sie nicht, so spricht er: Ich will wieder umkehren in mein Haus, davon ich gegangen bin".[4] Bei der lediglich psychisch einwirkenden Heilweise war die Wiederkehr des Leidens demnach etwas sehr Gewöhnliches, und dennoch blieb diese Behandlung der Kranken allgemein im Gebrauche. Josephus nennt den Exorcismus eine besondere Gabe seines Volks,[5] und Jesus bezieht sich auf die Exorcismen der Schriftgelehrten in den Worten: „Wenn ich den Teufel durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben Eure Kinder ihn aus?"[6] Der Natur der Sache nach konnte freilich diese Gabe nicht jedem Rabbi zukommen, sondern nur Einzelnen, die von oben höher begnadigt waren, oder die durch weise Lehrer oder andere Begnadigte die Geheimmittel sich angeeignet hatten.

Man kann einwenden, daß der mangelnde Erfolg diese gänzlich irrationelle Heilweise in Bälde müßte außer Kraft gesetzt haben, allein wo in aller Welt ist die Volksmedicin schließlich nicht ähnlicher Art? Der große Einfluß geistiger Eindrücke über krankhafte Dispositionen des organischen Lebens erklärt leicht, wie eine Nation sich bei dieser Art der Behandlung beruhigen konnte, zumal dieselbe bei einer Bevölkerung von überwiegendem Phantasieleben auch häufige Erfolge aufzuweisen haben mochte. Mißglückte Heilungen bewiesen nichts gegen die Methode, sondern nur gegen den Arzt, der nicht mächtig genug, gegen die Formel oder den Talisman, der nicht stark genug war. Auch ist in Betracht zu ziehen, daß die wissenschaftliche Heilkunde dieser Zeit schließlich nicht gerade viel rationeller verfuhr. „Wer da sündiget vor dem Schöpfer, ruft Jesus Sirach aus,[7] der falle in die Hände seines Arztes". Er kann zwar nicht umhin, die hohe Stellung, die die Schriftgelehrten auch nach dieser Richtung einnehmen, zu bewundern,

---

[1] Ant. VI; 8, 2; 11, 2. — [2] Ant. VIII; 2, 5. — [3] Tob. 6, 17. Ant. VIII; 2, 5. — [4] Mth. 12, 43. — [5] ibid. — [6] Mth. 12, 27. — [7] Sir. 38, 15.

aber es ist, als ob er zwischen Glauben und Unglauben an ihre Kunst uneins sei. „Ehre den Arzt für die Nothfälle, heißt es, denn auch ihn hat der Herr geschaffen". „Bete zum Herrn, er wird Dich gesund machen und laß den Arzt nicht von Dir, denn es gibt Zeiten, wo es ihren Händen gelinget".[1]

Bei so zweifelhaften Ergebnissen der wissenschaftlichen Medicin darf es uns nicht wundern, daß die auf psychische Einwirkungen und Nervenerschütterung ausgehende Heilkunde des Rabbi daneben gleichfalls in Geltung blieb, um so mehr als man voraussetzte, daß sie allerdings nicht jedem nächsten Besten zu Gebot stehe.[2]

---

[1] 38, 1—14. — [2] Wie es mit der sogenannten wissenschaftlichen Heilkunde selbst im Abendland aussah, lehrt am besten ein Blick in Plinius' Naturgeschichte. Asche von eingebrannten Wolfsschädeln, Hirschgeweihen, Mausköpfen, Krebsaugen, Eulenhirn, Vipernsalz, Froschlebern, Heuschrecken, Fledermäusen, Elephantenkrätze sind die Alkalien, mit denen der gelehrte Arzt operirt, eben so ordinirt er Galle vom wilden Schwein, Pferdeschaum, Frauenmilch, Auflegen von Schlangenhaut, Harn von Kälbern, die noch gesäugt werden, Bärenschmalz, Saft von abgekochtem Bockshorn und ähnliche Subeleien (Plin. hist. nat. 28, 48 ff.). Gegen Kolik verschreibt man Mist vom Schwein oder Hasen, gegen Ruhr pulverisirte Pferdezähne, gegen Blasenleiden Harn vom wilden Schwein oder Eselsnieren, oder aufgestrichenen Mäuseschmutz (ibid. 53 f., 30, 21); leichte Niederkunft bewirkt es, wenn die Wöchnerin oder Jemand aus ihrer Umgebung Wolfsfleisch genießt (28, 77), der Stockschnupfen hört auf, wenn man einen Maulesel auf die Nase küßt (30, 11), Halsweh, wenn man Schneckenschleim aufstreicht und die Schnecke dann langsam räuchert (30, 11), Bräune heilt man mit dem Hirn der Sumpfeule (30, 12), Lungenleiden mit Mäusefleisch (30, 14), Magenleiden mit gekochten Schnecken, doch muß es immer eine ungerade Zahl sein, die eingenommen wird (30, 15), Darmschwächen mit pulverisirten Fledermäusen (30, 20); vorzeitige Niederkunft verhindert das mit sich Tragen einer lebendigen Amphisbäne, schwere eine Schlangenhaut um die Lenden (30, 43. 44); gegen Quetschungen helfen Froschaugen, die man bei Conjunction des Mondes ausreißt und in einer Eierschale aufbewahrt (32, 24), gegen Zahnschmerzen in Essig gekochte Frösche (32, 26), gegen Husten Schleim von Fröschen, die man an den Füßen aufgehängt hat (32, 29), gegen Brüche Seeigel in Eselsmilch aufgelöst (32, 32), gegen Drüsen in Wein gekochte Skorpione (32, 34), gegen Wechselfieber die Steinchen aus dem Kopf der Meertrüsche, die aber bei Vollmond ausgebrochen werden müssen (37, 1). Unter so bewandten Umständen war die Heilung durch Exorcismus entschieden der Behandlung durch wissenschaftlich gebildete Aerzte vorzuziehen.

Dritter Abſchnitt.

Die Parteien.

1. Sadducäer und Phariſäer.

Es iſt ein wunderbarer Contraſt zwiſchen dieſem jüdiſchen Volk und allen ſeinen Nachbarn.

An der Küſte fertigen ſie Wolle, Glas, Purpur. Im Norden werben ſie Schiffe und Freibeuter, ringen um die Herrſchaft über das Mittelmeer und machen ſich die Karavanenſtraßen zinsbar und im Süden erwächſt ein Welthandel, der alle Vortheile der neuen römiſchen Organiſation für den Verkehr raſch erkennt und energiſch ausnützt: dieſes Volk aber discutirt in den Schulen über ſein Geſetz und hält es für ſeinen einzigen Beruf, die Idee der Theokratie im Leben zum gewiſſenhafteſten Ausdruck zu bringen, damit eine Verheißung ſich erfülle, die nicht von dieſer Welt iſt.

So gruppiren ſich denn auch innerhalb des Judenthums die einflußreichen Kreiſe nicht nach Geſichtspunkten der äußeren Politik, der dynaſtiſchen Intereſſen oder den Fragen des Wohlſtands und der Volkswirthſchaft, ſondern nach religiöſen Geſichtspunkten, hinter denen man erſt mittelbar die Gegenſätze der Stände und die bürgerlichen Ziele verſchiedenartiger Lebenskreiſe erkennt. Denn allerdings verbirgt ſich hinter jenen theokratiſchen Formen doch auch nur der allbekannte Gegenſatz einer conſervirenden und einer reformirenden Partei, den die Geſchichte in ſtets wechſelnden Formen immer wieder neu producirt. Dieſer Gegenſatz heißt bald nach der Krieger- und Prieſterkaſte, er heißt Demokratie und Ariſtokratie, Plebs und Gentes, Zünfte und Patriciat, es iſt aber ſtets dieſelbe Antitheſe, in der das Leben ſich wieder erzeugt.

Die Sadducäer waren es, die im jüdiſchen Staat den Beſitz und die Herrſchaft, den Beſtand und das Geſetz repräſentirten. Sie gehören zu den erſten Ständen, d. h. zu den Prieſterclaſſen, denen

die Anwartschaft auf die höchsten Tempelämter zugefallen ist.[1] Den Namen mag ihnen die altberühmte Familie der Zadokſöhne gegeben haben, die nach Ezechiel 40, 46 „allein unter den Kindern Levi's vor den Herrn treten sollten, ihm zu dienen". Auch Josua ben Jozadak, der Genosse Serubabels, war ein Zadokite gewesen, so daß dieses Geschlecht nach der Restauration, wie zuvor, als die bevorzugte Familie unter den Priesterfamilien betrachtet ward.[2] Jedenfalls sind die Sadducäer zur Zeit des Josephus und der Apostelgeschichte die Inhaber der höchsten Tempelämter und repräsentiren das reinste jüdische Blut.[3] „Da erhoben sich, heißt es Apostelgeschichte 5, 14, der Hohepriester und Alle, die mit ihm waren, welches ist die Secte der Sadducäer".

Wie sonst, so waren freilich auch hier die obersten Priesterclassen nicht diejenigen, die gerade den brennendsten Eifer für das Heiligthum besaßen, mit dem sie umgingen. Dieser Tempeladel zählte unter seinen Ahnen nicht blos Hohepriester wie Josua und Simon, sondern auch Apostaten und Landesverräther wie Manasse und Onia. Schon zu Esra's und Nehemia's Zeiten hatte er zu der Klage Veranlassung gegeben, daß im Bruch der theokratischen Bestimmungen die Hand der Obersten die erste gewesen sei[4] und hatte allezeit eine Neigung gezeigt, sich im Heiligthum selbst häuslich niederzulassen.[5] Wie die Geschlechter als Zadokiten um die Gunst der Ptolemäer und Seleuciden gebuhlt, wie sie als Helleniſten sich im Krieg mit den Syrern zweideutig gezeigt, so hatten sie auch als Sadducäer das Interesse ihrer Stellung, sich mit dem heidnischen Procurator oder mit dem halbheidnischen König zu vertragen, damit ihre Privilegien nicht der Macht des Lehnsherrn zum Opfer würden. So hatten sie die Sippe des Herodes unter ihre priesterlichen Geschlechter aufgenommen[6] und standen nicht an, der Treue gegen Rom das Wort zu reden. Aus der Hauptstadt holten sie ihre Mandate, und ihr Hinschauen nach dem Adler so gut wie ihr politischer Ueberblick über die allgemeine Weltlage erschien den Strenggesinnten als unjüdisch und gesinnungslos.[7]

[1] Ant. XVIII; 3, 4. Vita 1. Act. 4, 1—3; 5, 17. — [2] Es. 43, 19; 44, 15; 48, 11; 1 Chr. 12, 28; 27, 17. Esra 2, 2. 3, 2. — [3] Ant. XVIII; 3, 4. Act. 4. 1—3; 5, 17. — [4] Esra 9, 2. — [5] Neh. 13, 7. — [6] Ant. XV; 9, 3. — [7] Vita 5. Bell. II; 17, 3. Wie aufmerksam man aber in diesen oberen Kreisen von Jerusalem die Weltereignisse auch des Westens, Gallien und Spanien nicht ausgenommen, verfolgte, darüber vgl. 1 Mac., cap. 8, 1—17.

Hatte ſich ſo in den oberſten Schichten der Nation ein bevorzugter Kreis ausgeſchieden, ſo waren anderſeits auf dem Boden des Volkslebens Bewegungen eingetreten, die auch dort die Ausſcheidung einer beſtimmten Richtung beförderte.

In welcher Stimmung ſich die Bevölkerung nach errungenem Sieg über die Syrer fand, darüber ſind wir durch die zahlreichen makkabäiſchen Pſalmen unterrichtet. In dankbarem Staunen ſchaute man zurück auf die Großthaten, die Jehova im heiligen Kriege gethan hatte, und ſuchte jetzt, nachdem der Tempel wieder gereinigt und die Theokratie wieder aufgerichtet war, auch ganz Ernſt zu machen mit den Forderungen des Geſetzes. Waren doch während des Kriegs die größten Heldenthaten vollbracht worden in der Obſervanz des Sabbaths, waren doch die furchtbarſten Martyrien erduldet worden für die Geltung der Speiſegebote: um ſo energiſcher wendete ſich jetzt aller Eifer auf dieſe Aeußerlichkeiten, und es wurde jene Frömmigkeit ausgebildet, deren bedenkliche Tendenz zum Kleinlichen und Aeußerlichen wir in den Schulen bereits kennen lernten. Was im Kriege groß geweſen war, das war im täglichen Leben peinlich, denn im Kampf wehrt man ſich auch um Aeußerlichkeiten mit Ehren, im Frieden aber wird eine gleiche Hochſchätzung derſelben zur Fratze. Ueberdieß mußte ſich auch das Maß der Forderungen, die die Schule an das Volk ſtellte, als unerfüllbar für die Maſſe erweiſen. Je mehr man begann, ſich wieder für Handel und Erwerb einzurichten, um ſo deutlicher ſtellte es ſich heraus, daß der ganze Umfang dieſer Reinheits-, Sabbaths- und Speiſegebote in einem arbeitsvollen bürgerlichen Leben nicht vollſtändig eingehalten werden konnte, zumal bei einem Volk, das zwiſchen die Heiden eingekeilt an der Heerſtraße der Völker lag. Der Kampf mit dem alten Stammfeind war freilich eine heiße Schule der Geſetzestreue geweſen, aber mit der Zeit verkühlte der glühende Eifer bei der Menge und nur eine Minderheit fuhr fort, dem Geſetz nach dem hohen Maßſtab der letzten Jahre zu genügen. Dieſe Vortreter waren ohne Zweifel die Männer, deren fromme Begeiſterung den Sieg errungen hatte, und die jetzt, geſchaart um die Schulen, ihre Kenntniß des Geſetzes zur Praxis des Lebens zu machen ſtrebten. Je ernſter ſie es damit nahmen, um ſo unvermeidlicher ſahen ſie ſich gezwungen, ſich von der befleckenden Berührung derer zurückzuziehen, die nach ihren Begriffen aus dem Zuſtand der Unreinheit nie heraustraten. So kam für dieſe Frommen ſtrengerer Obſervanz der Name Peruſchim auf, die

Abgesonderten, Pharisäer. Wie sehr nun aber diese strengere Richtung sich in der Theokratie als das wahre Israel fühlen mochte: die thatsächliche Macht lag in andern Händen. Eben jene vornehmen Geschlechter, deren schielende Haltung während des Kampfs den Frommen ein Aergerniß gewesen, blieben auch nach dem Kriege, vermöge ihres priesterlichen Bluts, ihrer alten heiligen Namen und vermöge der Gesetze eben der Theokratie, die sie mit Füßen getreten hatten, auch jetzt noch „die Ersten an Würde". Der Zauber ihrer alten Namen verfehlte auch jetzt nicht seine Wirkung, und die Männer aus dem Volk, die den Sieg gewonnen hatten, sahen sich die Früchte desselben vor dem Munde hinweggenommen.

So standen sich die strenggesinnten, fanatischen Volksführer der Synagoge und der kühle, vornehme Tempeladel feindlich gegenüber. Was ursprünglich nur eine Verschiedenheit des Temperaments gewesen war, ward jetzt Anlaß zur Parteibildung, da die Verwirklichung des pharisäischen Ideals nur von den Obersten der Theokratie, den Sadducäern, hätte ausgehen können. So entstand jene Spaltung zwischen den Häuptern des Tempels und den Sprechern der Schule, die als Gegensatz der Sadducäer und Pharisäer durch die letzten Jahrhunderte des jüdischen Staats hindurchzieht.

Den sich häufenden Zumuthungen der pharisäischen Schriftgelehrten gegenüber zogen sich die Sadducäer auf das geschriebene Gesetz zurück,[1] da sie keine Neigung in sich verspürten, von den Rabbinen der Dorfsynagoge sich lehren zu lassen, was theokratisch sei. Sie waren ja die Inhaber der obersten Tempelämter, und ihre Namen reichten bis in die Zeiten des Salomonischen Tempels zurück; sie brauchten nicht erst zu lernen, was in Israel Rechtens sei, und fühlten keinen Beruf, sich den spitzfindigen Entdeckungen der Demokratie zu fügen. So lag es in ihrer Stellung, den Aufsätzen der Lehrer gegenüber das altbeglaubigte geschriebene Gesetz zu betonen.

Es war das nicht die unehrliche Manipulation eines sich auf ein Minimum zurückziehenden Rationalismus, sondern die conservative Richtung „der Ersten an Würde", die den exaltirten Uebertreibungen der Schule gegenüber den gesetzlichen Bestand betonten. Um so weniger darf man den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadducäern auf die

[1] Ant. XIII; 10, 6; XVIII; 1, 4.

abſtracte Alternative von Glauben und Unglauben zurückführen. Auf ſeine Orthodoxie that man ſich vielmehr von beiden Seiten viel zu gut.[1] Die Sadducäer konnten ja auch unmöglich die Abſicht haben, an der Theokratie zu rütteln, auf die ihre Stellung, ihre Würden, ihre Exiſtenz gegründet war. Daß ſie dieſer Meinung nicht waren, das zeigen zunächſt die theologiſchen Controverſen zwiſchen beiden Parteien, deren Trümmer die Miſchnah erhalten hat. In denſelben vertreten die Sadducäer durchgängig den Buchſtaben des Kanons, den Vortheil des Tempels, die Glorie des Prieſterthums; die Phariſäer dagegen die Geltung der rabbiniſchen Traditionen, die Intereſſen des Volks, die Unabhängigkeit der heiligen Handlungen von der Perſon der Prieſter als ein Objectives, was dem Volk nicht erſt durch die Geſchlechter vermittelt zu werden braucht.

Conſervativ erſcheint der ſadducäiſche Tempeladel gegenüber den Phariſäern zunächſt in dem ſtarren Feſthalten an dem Buchſtaben des Strafgeſetzes, das die Phariſäer dem mildern Geiſt der Zeiten entſprechend zu interpretiren liebten.

Wenn beiſpielsweiſe die Phariſäer die Vorſchrift 5 Moſ. 22, 24 „Auge um Auge, Zahn um Zahn" bildlich deuteten und eine Geldentſchädigung als Sühne zuließen, ſo beſtanden die Sadducäer dagegen auf dem wörtlichen Vollzug dieſes Geſetzes. In Betreff der Vorſchrift 5 Moſ. 25, 9 verlangten die Sadducäer, daß die Wittwe dem Schwager, der ihr die Leviratsehe weigere, in der That vor den Aelteſten in's Angeſicht ſpeie, während es den Phariſäern mit dem Ausſpeien vor ihm genug war.[2] In Berückſichtigung der Bedürfniſſe des bürgerlichen Lebens verſtanden ferner die Phariſäer die Stelle 3 Moſ. 7, 24 ſo, daß die Beſtandtheile eines gefallenen Thieres wenigſtens zum Verarbeiten dürften verwendet werden, die Sadducäer aber ſetzten die Strafe der Unreinheit auf eine ſo laxe Praxis. Falſche Zeugen verurtheilten die prieſterlich Geſinnten zum Tode, auch wenn ihr Zeugniß dem Angeklagten nicht geſchadet hatte, nach dem uneingeſchränkten Buchſtaben des Geſetzes; da aber nach dem gleichen Buchſtaben zur Ueberführung eines Angeklagten ſtets zwei Zeugen nöthig ſind, ſo ſchraken Manche ſelbſt vor der rabbiniſchen

[1] Ant. XVII; 2, 4. XVIII; 1, 4. — [2] Grätz, Gesch. d. Jud. 2. Aufl. 3, 78 und über den Gegenſatz der phariſ. u. ſadduc. Theologie die ausführliche Darſtellung des Anhangs 455 ff.

Conſequenz nicht zurück, daß falſche Zeugen ſtets nur paarweiſe dürfte gehängt werden.[1]

Dieſes Beſtehen auf dem Buchſtaben hat den Sadducäern in d Tradition den Namen „Strafrichter" eingetragen, und Joſephus bezeu ihnen, daß ſie im Gerichte liebloſer ſeien als alle anderen Juden.[2] D Phariſäer dagegen hatten den milden Grundſatz des Joſua ben Perachj „Richte jede That nach der Seite der Unſchuld",[3] oder die humar Maxime Hillels: „Beurtheile Deinen Nächſten nicht, ehe Du an ſein Stelle ſtehſt".[4] So ſegnete ſich der Angeklagte, der ſich im Synedriu den breiten Denkzettel der Phariſäer und nicht den weißen Prieſte gewändern der Sadducäer gegenüber ſah. Man wird dabei deſſen ei gedenk ſein dürfen, daß auch Jeſus und Paulus es zwar mit einer v Phariſäern verhetzten Menge, aber mit ſadducäiſchen Richtern zu thu hatten. Jakobus war ſogar ausdrücklich ihr Opfer. Der gemei Mann aber fühlte wohl, daß dieſe ſtrenge Rechtspraxis der prieſterlich Geſchlechter, die ſich nur des Beifalls der Reichen und Vornehm erfreute,[5] mit dem Standesintereſſe des Tempeladels Hand in Han ging, für welches das Beſtehende die einzige Vernunft und das oberſ Recht ſei.[6]

Auf ähnliche ſelbſtiſche Motive führten ſich denn auch in B treff des Tempelweſens die Streitigkeiten zurück, in denen die Sadducä eine ſo ſchroffe Parteiſtellung einnahmen, indem ſie gemäß ihrer b vorzugten Stellung in erſter Reihe den Vortheil des Heiligthums z wahren ſuchten, während die Phariſäer das Volksintereſſe verfochte So weigerte ſich der Tempeladel, das Tagesopfer aus dem Tempe fond zu beſtreiten, und wollte die einzelnen Tempelbeſucher für daſſel beiziehen; die Phariſäer dagegen behaupteten, daß dieſes Tagesopfe das für das ganze Volk dargebracht werde, als allgemeine Au gabe eine Laſt des Tempelfonds ſei. Dieſe Anſicht kam zum Nachthe des Tempels, aber zur Erleichterung der Tempelbeſucher zur Geltun wie denn die Phariſäer zum Aerger der Prieſter auch durchſetzte daß das Speiſeopfer, das den blutigen Opfern beigegeben wurde, n denſelben verbrannt werde, während die Sadducäer es den Prieſte gegönnt hätten.[7]

---

[1] Vgl. Grätz am angeführten Orte pag. 459 — [2] Ant. XX; 9, 1. [3] P. Abot. 1, 6. Ant. XIII; 10, 6. — [4] P. Ab. 2, 4. — [5] Ant XIII; 1 6. XVIII; 1, 3. — [6] Ant. XX; 9, 1. — [7] Grätz, Gesch. d. Jud. 3, 460

Die rituellen Streitfragen beider Parteien verhalten ſich nun inſofern analog, als ſich in denſelben überall das Beſtreben der Sadducäer erkennen läßt, das perſönliche Element in den Vordergrund zu drängen, Alles abhängig zu machen von der Reinheit der fungirenden Perſonen, um durch die prieſterlichen Functionen ſich ſelbſt in einem glänzenderen Lichte darzuſtellen, während die Phariſäer in ſichtlichem Mißvergnügen darüber, daß die Ariſtokratie dieſe Functionen in Händen habe, dieſelben von den Perſonen möglichſt unabhängig zu machen ſuchten, weßhalb ſie die Heiligkeit derſelben nicht aus der Reinheit der Prieſter, ſondern aus der der Gefäße und der Correctheit der Handlungen herleiteten. So verlangten die Sadducäer, daß das Verbrennen der rothen Kuh, aus der die Sühnaſche und dann das Sühnwaſſer bereitet ward, durch Prieſter geſchehe, die ſich zuvor von jeder möglichen Unreinheit vorſchriftsmäßig gereinigt hätten.[1] Die Phariſäer dagegen ſahen darin nur die ariſtokratiſche Wichtigthuerei der Familien, die auch bei dieſem Act ihre Perſon in den Vordergrund drängen möchten und ſuchten deßhalb den Hohenprieſter bei der Bereitung des Waſſers durch ihre Berührung zu verunreinigen, ja ſie läugneten ſogar die Wirkſamkeit des Waſſers, wenn ihnen das nicht gelang. Ein um ſo größeres Gewicht legten ſie dafür auf die richtige Reihenfolge und die Correctheit der Handlung und ſie verfuhren dabei mit einer ſolchen Leidenſchaft, daß ſie Tumulte im Tempel erregten, wenn am Hüttenfeſt die Sadducäer die Proceſſion mit den Weidenzweigen wegließen, oder der Hoheprieſter den Weihrauch am Verſöhnungstag ſchon vor dem Eintritt in's Allerheiligſte auf die Kohlen gelegt hatte.[2] Selbſt dem König Alexander Jannai geſchah es, daß ihm das Volk am Hüttenfeſt die citronenartigen Früchte des Feſtſtraußes in's Angeſicht warf, als er in ſeiner Eigenſchaft als Hoheprieſter ſich unterfing, das Waſſer der Libation anſtatt auf den Altar auf den Boden zu ſchütten, um ſeine Geringſchätzung gegen den von den Phariſäern eingeführten Brauch anzudeuten.[3]

Wie in der Correctheit der einzelnen Cultushandlungen, ſo ſahen die Phariſäer in zweiter Reihe in der Reinheit der Gefäße das Objective des Gottesdienſtes. Daher ihr bis in's Lächerliche gehendes Bemühen in dieſer Richtung und „die ewigen Waſchungen der Krüge,

---

[1] Parah 3, 3. Jomah 40 b. — [2] Stellen bei Grätz a. a. O. — [3] Ant. XIII; 13, 5; vgl. mit Succa 48. b. bei Grätz, 3, 473 u. 112.

Becher und Bänke".[1] Als Aeußerstes erschien in dieser Beziehung
Zeit ihre Forderung, daß auch die sämmtlichen Geräthschaften
Tempels nach dem Schluß jedes Festes einer Reinigung unterzo
werden möchten, weil ein Unreiner sie berührt haben könnte, so
die Sadducäer einem Priester, der selbst den goldnen Armleuc
nach dem Feste einer Lustration unterwarf, höhnend zuriefen: „S
die Pharisäer reinigen uns am Ende noch die Sonne".[2] Eine indir
Bestätigung dieser rabbinischen Nachrichten, daß die Pharisäer
Allem in den Gefäßen, Leuchtern und Räucherbecken das Heiligth
sähen, statt im Tempel und den Priestern, kann man in der R
Jesu Mth. 23, 16 finden, wonach dieselben den Schwur „beim G
des Tempels" für einen höheren hielten als den beim Tempel sel
„Wehe Euch, blinde Wegweiser, die ihr saget: Wer da schwöret
dem Tempel, das bedeutet nichts, wer aber schwöret bei dem Ge
des Tempels, der ist gebunden. Ihr Narren und Blinden, was
denn größer, das Gold oder der Tempel, der das Gold heilig
Ebenso wird die pharisäische Anschauung, daß die Gefäße rein
müßten und nicht die Menschen, in jenen weiteren Worten,
freilich ein Tieferes im Auge haben, gestreift: „Wehe Euch Schr
gelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr das Aeußere
Bechers und der Schüssel reinigt, inwendig aber sind sie voll
Raub und Unmäßigkeit! Du blinder Pharisäer reinige zum er
das Inwendige, dann wird auch das Auswendige rein werden
Eine andere Uebertreibung der objectiven Reinheitsgesetze lag in
pharisäischen Forderung, daß die heiligen Schriften nur auf Per
ment von reinen Thieren dürften geschrieben sein, dieweil es in
Schrift heißt: „Laß Gottes Lehre immerdar in Deinem Munde sei
also auf solchem Stoff, der dem Munde erlaubt ist.[4] Dennoch se
nach pharisäischer Lehre die Berührung der heiligen Schriften ver
reinigen. „Wir klagen über Euch, Pharisäer, sagten die Sadduc
zu Jochanan ben Sakkhai, weil ihr behauptet, die heiligen Schri
verunreingen die Hände und nicht also die Schriften Homer
Behauptet ihr nicht auch, so lautet Jochanans Gegenfrage, die
beine eines Esels seien rein, die Gebeine Hyrkans aber, des gro
Hohepriesters, unrein? „Ja, erwidern die Sadducäer, damit n

[1] Mr. 7, 4. — [2] Bei Grätz 3, 461. — [3] Mth. 23, 25. — [4] Sch
108 a.

Einer aus den Gebeinen Hyrkans Löffel mache, mit den Gebeinen eines Eſels thue aber Jeder, wie er wolle". Nun, iſt des Rabbi Antwort, darum iſt auch die Schrift verunreinigend, damit Keiner ſie unnütz berühre, mit den Büchern Homers aber thue Jeder nach Gefallen".[1]

Ein anderer Zankapfel der Parteien war die Feſtſtellung des Neumonds, die früher zu den Privilegien des Synedriums, d. h. der Ariſtokratie gehört hatte und die jetzt die Rabbinen uſurpirten. Es war nur das Beſtreben, deren Regierungsunfähigkeit darzuthun, wenn die Familien ſich beeiferten, die Gelehrten durch falſche Zeugniſſe irre zu führen.[2] Darum donnern auch die prieſterlich geſinnten Jubiläen ſo ſehr gegen die Leute, die die Feſte „nach ihrer Einſicht und nach ihren Irrthümern" feſtſetzen wollen. „Es wird Leute geben, ſagt der Verfaſſer, welche Beobachtungen des Mondes anſtellen: dieſer nämlich verdirbt die Zeiten und kommt jedes Jahr um 10 Tage voraus und deßwegen werden ſie künftig die Jahre verderben und einen falſchen Tag zum Tag des Zeugniſſes und einen falſchen Tag zum Feſttag machen und ſie werden irren in den Monaten und Sabbathen und Feſten und Jubeljahren."

So zieht ſich durch alle dieſe Streitigkeiten jene Eiferſucht, wie ſie zwiſchen Männern der Schule und Männern des Amts zu herrſchen pflegt, aber es lag doch noch ein tieferer Gegenſatz der Weltanſchauung zu Grunde, der dem Kampf beider Richtungen erſt wirklich eine große geſchichtliche Bedeutung verlieh.

Die Arbeit der Phariſäer für den conſequenteſten Ausbau der Theokratie hatte noch eine breitere und tiefere Grundlage und ein ideales Ziel, das ihre Verheißung war. In der Zeit der Noth, als zuerſt die Treuen ſich zuſammenſchaarten, hatte das Danielbuch den Anhängern des Geſetzes die Zukunft des von den Propheten verheißenen Gottesreichs als den Preis vorgehalten, der den Standhaften zufallen müſſe. „Zu ſelbiger Zeit, ſo las man, wird das Volk Gottes errettet werden, alle die aufgeſchrieben ſind im Buche des Lebens. Und viele von den im Erdenſtaube Schlafenden werden erwachen, dieſe zum ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Abſcheu. Aber die Verſtändigen werden glänzen wie der Glanz der Veſte, und die, welche

[1] Stellen bei Grätz a. a. O. — [2] Ebenda. Vgl. außerdem Jubil. 6. G. Jahrb. 1849, p. 246.

die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne ewiglich und immerdar."[1] Je nach genauer war die messianische Zeit dort geschildert: „Ich schaute, bis daß Stühle aufgestellt wurden und ein Betagter sich setzte, sein Gewand wie Schnee weiß, und seines Hauptes Haar wie reine Wolle, sein Stuhl wie Feuerflammen, und dessen Räder lohendes Feuer. Ein Feuerstrom floß und ging von ihm aus; tausendmal Tausende dienten ihm, und myriadenmal Myriaden standen vor ihm; das Gericht setzte sich und Bücher wurden geöffnet. Und weiter schaute ich in den nächtlichen Gesichten, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam Einer wie eines Menschen Sohn, und gelangte zu dem Betagten, und man brachte ihn vor denselben. Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen."[2] Diese Verheißungen, die Daniel in den Nachtgesichten geschaut, oder die Engel ihm verkündeten, waren einst den Chasidäern den Muth gegeben, den Kampf gegen Antiochus aufzunehmen, und waren als ein theueres Vermächtniß, als eine Anweisung auf ein noch ausstehendes Versprechen Jehova's den Enkeln überkommen. Ebenso die Wahrhaftigkeit, wie die Gerechtigkeit Jehova's erforderte nun, daß er sein Wort ausführe, wenn das Volk seinerseits seiner gesetzlichen Verbindlichkeit nachkam. „Vergeltung" war schon seit Hiob's Zeiten die Forderung des Einzelnen wie des Volks. Als Hillel einen Menschenschädel sah, den das Wasser schwemmte, rief er aus: „weil Du ersäuft hast, bist Du ersäuft worden, und die Dich ersäuft haben, werden zuletzt auch schwimmen."[3] Ganz so dachte er aber auch über die Vergeltung beim jüngsten Gericht: „Wer sich das Gesetz erwirbt, erwirbt sich das Leben des künftigen Aeon."[4] Der ganze Gesetzeseifer der Pharisäer war daher ein Dienen um diesen Lohn, mit all der Unruhe, der Uebertreibung dem Gemeinen und der sittlichen Unlauterkeit, die dem Lohndienst eigenthümlich ist. Beruhigt in ihrem Besitz und ohne sonderliches Verlangen nach Weltkatastrophen, die an Stelle eines ganz erträglichen Zustandes der Dinge ein unbekanntes Neues setzen sollten, standen die Sadducäer dieser Eschatologie gegenüber. Ihre Väter hatten jener Verheißungen nicht getraut, und die Söhne trieben ihren Spott mit ihnen. Sie läugneten nicht nur die praktischen Consequenzen dieser

[1] Dan. 12, 2. 3. — [2] Dan. 7, 9. 13. — [3] Pirke Ab. 2, 6. — [4] Ibidem 2, 7. 14. Vgl. Keim, Jesus von Nazara 1, 280

Verheißungen, indem ſie den übertriebenen phariſäiſchen Lebensforderungen das einfache Geſetz gegenüber ſtellten, ſie läugneten auch die Hoffnung ſelbſt, aus der der phariſäiſche Eifer entſprungen war. „Die Lehre der Sadducäer, ſagt Joſephus, läßt die Seelen mit den Körpern ſterben und erkennt keine anderen Vorſchriften an als die des Geſetzes.“[1] Um ſeiner ſelbſt willen ſollte das Gute gethan ſein, nicht mit Rückſicht auf einen Lohn im meſſianiſchen Reich oder bei der Auferſtehung der Todten; deßhalb war der Spruch des Antigonus von Socho ihre Deviſe: „Seid nicht wie Diener, die um Lohn dienen, und nur die Furcht Gottes ſei über Euch.“[2] Darum ergingen ſie ſich auch in dem Spott, die Phariſäer hätten ſelbſt die Tradition, daß ſie ſich in dieſer Welt quälten und in der anderen doch nichts davon hätten.[3] Ja ſie erſannen komiſche Beiſpiele der Verwickelungen, die die Auferſtehung der Todten mit ſich führen müſſe.[4] Um ſo eifriger verſenkten ſich die Phariſäer in dieſes Lieblingsdogma. Das kommende Gottesreich wurde ihnen zum Ziel des theokratiſchen Lebens überhaupt, und wie Daniel die Zukunft desſelben durch Engel und Nachtgeſichte erkundet hatte, ſo behaupteten auch ſie, durch eigenen Verkehr mit Gott und ſeinen Heerſchaaren, jener Zukunft ſicher zu ſein.[5] „Vermöge ihres Umgangs mit Gott, ſagt Joſephus,[6] glaubte man, ſie ſeien mit dem Vorherwiſſen der Zukunft betraut,“ ſie rühmten ſich der göttlichen Gunſt wegen ihrer genauen Einhaltung des Geſetzes und ſtellten leichtgläubigen Thoren ſogar Anweiſungen auf demnächſtige Wiedervergeltung im meſſianiſchen Reiche aus. Joſephus ſelbſt hat ſich die Gabe zugeſchrieben, „den geheimen Sinn der göttlichen Stimme in den Träumen zu erkennen und zu deuten“ und Zukünftiges vorherzuſehn,[7] während der Umgang mit Engeln mehr das Privilegium ſolcher war, die durch ſtrenge Askeſe ſich würdig bereitet und ihr Inneres ausgereinigt hatten.[8] In dieſem Sinn ohne Zweifel berichtet die Apoſtelgeſchichte: „Die Sadducäer ſagen, es gebe keine Auferſtehung, noch Engel, noch Geiſt, die Phariſäer aber bekennen beides“.[9] Beides gehörte zuſammen, inſofern, die Auferſtehung zum Gericht den Phariſäern, wie einſt Daniel,

[1] Ant. XVIII; 1, 4. — [2] Pirke Aboth 1, 3. Vgl. Ab. R. Natan Cap. 5, wo es von den Schülern des Antigonus heißt, ſie hätten nicht ſo geſprochen, wenn ſie geglaubt hätten, daß es noch eine Welt und eine Wiederbelebung der Todten gäbe Herzfeld, 3, 382. — [3] Grätz 3, 76. — [4] Mth. 22, 23 ff. — [5] Ant. X; 11, 7 ff. — [6] Ant. XVII: 2, 4. — [7] Bell. III; 8, 3. Vita 42. — [8] Bell. II; 8, 12. — [9] Act. 23, 8. Ant. XVIII; 1, 3 ff.

gewährleistet war durch die Wahrsagergeister, die Engelserscheinungen und all die überschwänglichen Träume, in denen die Apokalypsen dieser Zeit Weltgericht und Auferstehung der Todten ausmalen. Die Sadducäer hinwiederum konnten sich dieser Schwarmgeisterei gegenüber um so mehr ablehnend verhalten, als der ältere Hebraismus von einer Auferstehung der Todten nichts wußte, und der Glaube an einen permanenten Verkehr Gottes mit allen einzelnen Subjecten vom Standpunkt des jüdischen Theismus aus mindestens von zweifelhafter Orthodoxie war. So standen sich jene heißblütige, orientalische Mystik mit all den phantastischen Erwartungen, wie wir sie aus dem Buche Henoch und Esra kennen, und die Theologie des alten Testaments gegenüber, der das Loos des Menschen auf dieser Welt sich erfüllt. „Wer weiß, so mochten die Sadducäer mit dem Prediger Salomo sprechen, ob der Geist des Menschen nach oben, der Geist des Thieres nach unten steigt. Alles wohl erwogen, fürchte Gott und halte seine Gebote".

Consequenter Weise mußten dann aber die Sadducäer auch behaupten, daß die Erfüllung der prophetischen Verheißungen nicht weiter zu erwarten sei. Sie begründeten das mit der eigenthümlichen Wendung, daß die Freiheit des Menschen aufgehoben sein würde, wenn der Gang der Geschichte schon für die Zukunft feststände.[1]

So kam zwischen Pharisäern, Sadducäern und Essäern jene Frage nach der menschlichen Freiheit und ihrer Begrenzung durch Gottes Voraussicht zur Verhandlung, die Josephus freilich bis zum Unverständlichen in's Griechische färbt.[2] Am consequentesten haben die Essäer die menschliche Freiheit geläugnet und alles Geschehende auf Gottes Walten zurückgeführt. Aus der hellenischen Sprache des Josephus in's Hebräische zurückübersetzt, hat ihre Ansicht wohl so gelautet, wie der genialste Schüler des Pharisäismus sie formulirte, daß Gott Beides wirke, Wollen und Vollbringen, den Einen bilde als Gefäß zur Ehre, den Andern zur Unehre, und daß neben seiner Allmacht keine menschliche Willkür Raum habe. Die Pharisäer selbst

---

[1] Nach Ant. X; 11, 7. — [2] Ant. XVIII; 1, 3. 4; XIII; 5, 9. Bell. II; 8, 14. Vgl. über diese Stellen meinen Aufsatz, Protest. Kirchenzeitung 1862, Nr. 44. Von Fatum und Schicksal (εἱμαρμένη, τὸ χρεών, ἡ τύχη), wie Josephus unterschiebt, kann auf jüdischem Boden so wenig die Rede gewesen sein, als von der Annahme einer Seelenwanderung, wofür er die Auferstehungslehre ausgibt. Bell. II; 8, 14.

freilich blieben auf halbem Weg ſtehen, indem ſie einen Synergismus annahmen. „Die Sadducäer aber, ſagt Joſephus,[1] bekämpfen die Lehre vom Verhängniß durchaus und behaupten, es gebe weder eines, noch würde des Menſchen Glück dadurch beſtimmt, ſondern Alles beruhe auf uns ſelbſt, ſo daß wir ebenſowohl die Urſache unſeres eigenen Glückes ſeien, als durch eigene Unentſchloſſenheit unſer Unglück uns zuzögen". Von einem Verhängniß iſt nun allerdings bei den Phariſäern und Eſſäern ſchwerlich die Rede geweſen. Es iſt vielmehr lediglich die Frage der Prädeſtination, die innerhalb des jüdiſchen Theismus einen Sinn hat. Ueber das Fatum haben die Rabbinen ſicher nicht ſpeculirt. Die menſchliche Freiheit und ihre Begrenzung durch Gott war Vorwurf ihrer Betrachtungen, und der Römerbrief ſteht dieſen Speculationen ſicher näher als die ſtoiſchen Philoſopheme, denen ſie Joſephus vergleicht.

Auch hier ſtellten ſich die Sadducäer der myſtiſchen Prädeſtinationslehre der neuen Schule gegenüber auf den Boden des alten Teſtaments. Sie ſprachen wohl mit Jeſus Sirach: „Gott hat von Anfang den Menſchen geſchaffen und ihn ſeiner Willkür überlaſſen. Willſt du, ſo kannſt du die Gebote halten und wohlgefällige Treue beweiſen. Er hat dir Feuer und Waſſer vorgelegt: wonach du willſt, kannſt du deine Hand ausſtrecken. Der Menſch hat vor ſich Leben und Tod; und was er will, wird ihm gegeben werden. Er hat Niemanden befohlen, gottlos zu ſein, und Niemanden Erlaubniß gegeben, zu ſündigen".[2] Es war das ein Standpunkt, wie er praktiſchen Staatsmännern und dem klaren Verſtand einer auf das Leben gerichteten Ariſtokratie wohl anſtand, wiewohl Phariſäer[3] und Eſſäer[4] ſich ſehr dawider ereiferten. Namentlich Henoch hält donnernde Reden gegen die „Sünder", welche eine Vorſehung, eine obere Welt der Engel und Geiſter, eine Auferſtehung, eine Vergeltung nach dem Tode, ein letztes Gericht und ein meſſianiſches Reich läugnen.[5] „Oh daß meine Augen Waſſerwolken wären, um über euch zu weinen, ruft er über ſie aus, und meine Thränen wie eine Waſſerwolke, daß ich Ruhe bekäme von dem Kummer meines Herzens!" —

Auch die Stimmung des Volkes war ganz allgemein ihnen abgeneigt.[6] Freilich hatten ſie das geſchriebene Geſetz für ſich und machten

[1] Ant. XIII; 5, 9. — [2] Sir. 15, 14 ff. — [3] Jos. Ant. X am Schluß. — [4] Henoch, 98, 6; 100, 10; 104, 7. — [5] Henoch, Dillmann p. LIV. — [6] Ant. XIII; 10, 6. XVIII; 1, 4. Bell. II; 8, 14.

an das Volksleben geringere Ansprüche. Aber die Richtung der Zeit war gegen sie. Was die Makkabäer mit ihrem Blute vertheidigt hatten, von dem wollte der gemeine Mann nicht gesagt wissen, daß es unkanonisch sei. Er beugte sich lieber den zahllosen Vorschriften der Pharisäer, denn das Volk liebt eine Religion, die es ihm nicht zu leicht macht, wofern nur der in Aussicht gestellte Lohn so entsprechend ist, wie es hier der Fall war. Da nun die gerichtliche Praxis der Pharisäer eine milde war, und ihr Verkehr mit dem Volk etwas von den einschmeichelnden Formen eines um die einzelnen Seelen besorgten Demagogenthums hatte, da sie selbst auf Schritt und Tritt den Complex aller Gesetzesvorschriften in jedem Moment darstellten und die Spuren harter Askese und vielfacher Enthaltung in trüben Mienen zur Schau trugen, so betrachtete der gemeine Mann den Pharisäer mit der Verehrung, die der Hindu dem „von Bußkraft leuchtenden" Brahmanen zollt, während die vornehme, barsche und auf das gemein Gesetzliche dringende sadducäische Priesterschaft dem Volk verhaßt war.[1]

In der That hatte die Isolirung von dem Volksleben die Aristokratie nicht liebenswürdiger gemacht, und der Talmud hat über die in unserer Periode herrschenden Sadducäerfamilien jenen fünffachen Weheruf erhalten, dessen Berechtigung nach den Berichten des Josephus nicht zu bezweifeln ist.[2] Um so heller strahlte daher der Ruhm der Pharisäer, deren Loosung das schöne Wort Hillels war: „Trenne dich nicht von der Gemeinde" und die ihr ganzes Leben dem Volke weihten.[3] „Dein Haus sei geöffnet gegen die Straße, sagte ein Vorgänger Hillels,[4] und die Armen seien die Kinder Deines Hauses" und selbst der strenge Schammai ließ sich vernehmen: „Sprich wenig, thue viel und nimm alle Menschen auf mit freundlichen Geberden".[5]

Dazu kam dann freilich, daß die Pharisäer den Nationalhaß und das religiöse Vorurtheil gegen die römische Oberherrschaft theilten und förderten und den volksverhaßten Herodäern als geschworene Feinde gegenüberstanden, während die Sadducäer, dem jeweiligen Regiment devot ergeben, sich untereinander in Familienzwistigkeiten

[1] Ant. XIII: 10, 6. XVII; 2, 4. XVIII; 1, 3. 4. Bell. II; 8, 14. — [2] Vgl. oben S. 66. — [3] Pirke Ab. II; 4. Ant. XIII: 10, 6. — [4] Pirk. Ab. 1, 5. Jose ben Jochanan. — [5] ibid. 1, 5. 15; 2, 7.

bekämpften, die dem gemeinen Mann unverſtändlich und darum verwerflich waren.[1] Allerdings fehlte es auch an Widerſpruch gegen die forcirte Frömmigkeit der Phariſäer nicht, wie ja nicht ſelten das Volk Das verſpottet, was es zugleich officiell verehrt.[2] Den Frömmſten legte man lächerliche Uebernamen bei und theilte ſie in Klaſſen, nach der Art ihrer Uebertreibungen: in „Schleppfüße", die ſo erſchöpft ſind vom Faſten, daß ſie nicht gehn können wie andere Leute, in „Blutrünſtige", die ſich die Stirne anrennen, weil ſie ſtets mit niedergeſchlagenen Augen einhergehn, in „Mörſer-Phariſäer", die zuſammengeklappt wie der Griff eines Mörſers einherwandeln, in „Bucklige", die den Kopf hängen, in „Allesmacher", die ſtets auf der Lauer ſind, wie ſie ein Geſetz erfüllen können, in „Gefärbte", denen man von Weitem die fromme Manier anſieht.[3] Aber trotz dieſem ſcharfen Auge für die Auswüchſe der Richtung war im Grund das Volk ſelbſt phariſäiſch geſinnt und trug ſeine Lehrer auf den Händen.

So läßt ſich denn die gegenſeitige Stellung der beiden Parteien folgendermaßen zuſammenfaſſen. Der Gegenſatz zwiſchen Beiden iſt weſentlich der eines herrſchenden Prieſter- und Richterkreiſes, gegenüber einer fromm aufgeregten und aufregenden demokratiſchen Partei. Je mehr die Phariſäer ſich in Uebertreibungen der religiöſen Vorſchriften, in bizarren Verzerrungen des moſaiſchen Weſens gefielen; je mehr ihrer die Sabbathsgeſetze in's Lächerliche utrirten, die Reinheitsangſt zur Carricatur weiterbildeten; je überſchwänglicher ſie ſich auf göttliche Eingebungen und unmittelbaren Verkehr mit höheren Geiſtern beriefen, je heißblütigere Erwartungen ſie von dem eintretenden meſſianiſchen Reiche hegten, zu dem David und die Propheten wiederkehren ſollten; in je wahnſinnigerer Politik ſie ſich dem idumäiſchen Hauſe und der römiſchen Uebermacht zugleich entgegengeſetzten, am Volke hetzten, ſchoben, vorwärtsdrängten — um ſo kühler, hochmüthiger, vornehmer ſchloß ſich der beſitzende Stand, ſchloß ſich die Ariſtokratie von allen dieſen Bewegungen ab, um ſo zäher leiſtete ſie allen dieſen Neuerungen Widerſtand; um ſo entſchiedener zog ſie ſich auf das ge-

[1] Ant. XVIII; 1, 4. XIII; 10, 6. Bell. II; 8, 14. — [2] Mth. 6, 2. 5. 16; 9, 11. 14; 12, 2; 23, 5. 15. 23. Luc. 5, 30; 6, 2. 7; 11, 39; 18, 12. Johann. 9, 16. Pirke Aboth 1, 16. Ant. XVII; 2, 4; XVIII; 1, 3. — [3] Berach. 9, Ende. Sota 5, 7. Babyl. Talm. Sota 22, 6. Vgl. Epiph. haer. 11, 1.

schriebenen Gesetz zurück und von all den apokalyptischen Phantasterien nichts wissen und weder Engel noch Auferstehung lehren.

Der Verlauf dieses Kampfes zwischen Pharisäern und Sadducäern war endlich der andere als bei allen andern Parteien. Noch nirgends im Kampf zwischen Demokratie und Aristokratie hat zuletzt die Aristokratie das Schlachtfeld behauptet. So sehen wir auch im Verlauf unserer Periode die Volkspartei immer weiter verbreiten. Die Pharisäer herrschen im Volk, sie leiten das Synedrium; in den Kreis der priesterlichen Familie selbst reicht ihr Einfluß, und schließlich erleben sie den Triumph, daß alle thatenlustigen jüngeren Glieder der Aristokratie zu ihnen übergehen.[1] Während sie zu Herodes Zeit noch beiläufig 6000 Mitglieder zählten,[2] konnte man zu Ausgang der jüdischen Geschichte schließlich alle Schriftgelehrten unter sie rechnen.

„Die Pharisäer, so berichten der Schriftsteller, der die letzten Kämpfe des jüdischen Staatslebens mit durchgekämpft hat, besitzen im Volke einen solchen Einfluß, daß sämmtliche gottesdienstlichen Verrichtungen, Opfer und Gebete nur mit ihrem Gutdünken dargebracht werden; ein so rühmliches Zeugniß gaben ihnen die Gemeinden, weil man überzeugt war, daß sie in Wort und That nur das Edelste suchten. Die Sadducäer sind nur wenige Männer; diese gehören freilich zu den vornehmsten Ständen, sie richten aber nichts Bedeutendes aus. So oft sie zu Aemtern gelangen, so stimmen sie, wenn auch unwillig und gezwungen, den Pharisäern bei, indem das Volk sie sonst nicht dulden würde".[3]

So waren die Männer des Amts den Führern der Partei zum Opfer gefallen. Die Beredtsamkeit der Synagoge hatte den Sieg davongetragen über den Glanz des Tempels, aber freilich nur, um dem Staat einen Abgrund zu graben, in dem Tempel und Schule zumal versank.

---

2. Die Essäer.

Die gleiche Sehnsucht nach Verwirklichung des Gesetzes, die den Pharisäer so rastlos im öffentlichen Leben umhertrieb, um das

[1] Vita 2. 38 a. O. — [2] Ant. XVII; 2, 4. — [3] Ant. XVIII; 1, 3. 4.

Volk zu fördern, anzuspornen und weiter zu treiben, diese selbe Sehnsucht hat den Essäer in die Einsamkeit geführt, um da an sich wenigstens das Ideal jüdischer Reinheit zu schaffen, für das das Volk im Ganzen noch unreif schien. Wie Einzelne als Nasiräer die Blüthe der theokratischen Reinheit sich zu erringen dachten, und in dieser Zeit das Nasiräat fast eine alltägliche Erscheinung ward, so finden wir in den Essäern ganze Vereine, die wesentlich die Vorschriften des alttestamentlichen Nasiräats einhalten. Auch sie sind, wie die Pharisäer, ein Nachtrieb des chasidäischen Gesetzeseifers der Freiheitskriege, aber um die Weihe ihrer Reinigungen sich zu bewahren, zogen sie sich aus dem öffentlichen Leben ganz zurück. Ihnen waren die Pharisäer noch längst nicht vorsichtig genug, wie denn im Talmud der Asket gelegentlich den Pharisäer des Leichtsinns beschuldigt.[1] Die Forderung gesetzlicher Reinheit hat nämlich das Eigene, daß sie kein Einzelner für sich durchführen kann, so lange er der befleckenden Berührung der Andern unterliegt, sondern daß sie nur in gemeinsamer Arbeit oder in absoluter Einsamkeit sich erringen läßt. Von Haus aus muß solche Absonderung auch Gedanke der Pharisäer gewesen sein, allein im Lauf der Entwicklung verdienten sie ihren Namen der „Abgesonderten" immer weniger, da sie ja geflissentlich die Menge suchten, um auf sie zu wirken, da sie Wasser und Land umzogen, um einen Judengenossen zu machen und an allen Ecken und auf allen öffentlichen Plätzen ihre Frömmigkeit zur Schau stellten. Damit hatte man aber auf jenes Ideal der Reinheit verzichtet, das ursprünglich erreicht werden wollte. So erklärt es sich, daß strengere Kreise aus dem Zusammenhang des nationalen Lebens überhaupt ausschieden, um in eigenen Colonien es mit jenem höchsten Ideal der Zeit zu versuchen, dessen Verwirklichung im Getümmel der Städte unmöglich war,[2] während Andere als Wüsteneinsiedler auf eigene Faust dem gleichen Ziele nachstrebten.

Die ersten Anfänge dieser Siedeleien entziehen sich der geschichtlichen Kunde, aber wer die Gegend zwischen Jerusalem und dem

---

[1] Vgl. Grätz 3, 468. — [2] κωμηδὸν οἰκοῦσι, τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας. Philo, Quod. omn. pr. l. Frankf. Ausg. 876. Bellun. II; 8, 4 scheint zwar eigene Ordensstädte auszuschließen, allein Philo und Plinius stehen dagegen, sowie die Beschreibung des Josephus selbst. §. 7—9.

todten Meer, jene steinige Hochebene durchwanderte, die von schmalen, zum Theil schattigen und wiesengrünen Schluchten durchrissen, zum Salzsee abstürzt, der traf eine Reihe solcher essäischen Colonien. Ihre nach dem Gesetz abgemessene, melancholische Haltung und das durch den Zwang umfassender Ordnungen streng geregelte Leben machte leicht dem Fremden den Eindruck, als ob hier eine Reihe von Lebensmüden nicht zum Gottesreich, sondern zum Tode sich vorbereite.

In solcher Weise hat Plinius von ihnen geredet, allein die „vitae poenitentia", von der er spricht, war der Beweggrund dieser Absonderung nicht, sondern eine Reinheitsangst, die freilich in diesem Umfang sich in keiner Weise aus dem Mosaismus selbst erklären läßt, sondern aus jener Vorstellung abgeleitet werden muß, mit der die Juden im Verlauf der persischen und griechischen Zeit sich vertraut gemacht hatten, daß die Materie an sich unrein und sündig sei, ein Reich der bösen Geister, während alles Licht und alle Klarheit drüben im Reiche der Gottheit liege. Daher denn die krankhafte Askese und die mannichfaltigen Mittel der Entkörperung, die Enthaltsamkeit und die strengen Uebungen, die Daniel, Henoch, Esra und andere Bücher dieser letzten Zeit empfehlen und die sich nicht wie bei den Pharisäern ausschließlich auf bestimmte mosaische Gebote gründen, sondern hervorgehen aus dem Grauen vor der Materie und ihren Dämonen, die alle diese Genüsse, Reize, Lockungen dem armen Sterblichen anbieten, nur um ihn immer tiefer in die Schlingen der sinnlichen Welt zu verstricken. Die Seele zu lösen aus diesem Zusammenhang mit dem sinnlichen Leben und ein Band nach dem andern zu lockern, durch das sie an den Körper gefesselt ist, mit allen Mitteln körperlicher und geistiger Diät die Energie des sinnlichen Lebens zu brechen, damit der Geist frei sei, das ist eine Aufgabe, die das ganze Leben in Anspruch nimmt und der der Essäer jeden Tag seines Daseins nachlebt. In diesem Bestreben hat der Essäismus allerdings spätere Erscheinungen der christlichen Askese nahezu vollständig anticipirt, wie er anderseits mit den dualistischen Religionssystemen sowohl des Parsismus wie der alexandrinischen Religionsphilosophie Berührungspunkte zeigt. Jene Weltanschauung, der wir später als neupythagoräische im Abendland begegnen, dämmert hier in ihren allgemeinen Umrissen. Der Gegensatz eines Rechten und Linken, ein Reich des guten Gotts und der bösen Geister, eine Schicksalsmacht, die Alles beherrscht, eine Seele gewoben

aus dem reinsten Aether der obern Welt und heruntergesunken in den Schlamm der untern, das Licht Princip des Guten und täglich ehrfürchtig begrüßt mit Morgenhymnen beim Sonnenaufgang, die strenge Vorkehr, daß die heiligen Strahlen nicht auf Unsauberes fallen — das Alles sind Momente, die sich der damals die Welt beherrschenden dualistischen Weltanschauung auch der Nachbarvölker eingliedern, wenngleich Philo und Josephus Unrecht haben, die orientalischen Vorstellungen geradezu mit Namen der griechischen Philosophie ihrer Zeit zu beziffern.

Das obere Thal von Engedi, wohin Plinius die Mehrzahl der essäischen Ansiedelungen verlegt, war zu dem Mönchsleben, wie die Essäer es wollten, vorzüglich geeignet. Aus der Wüste Juda führt, ungefähr drei Stunden nördlich von Masada, ein Zickzackweg über Felstrümmer und Steingeröll wohl 1500 Fuß hinab zu einer reichen Quelle, die verborgen unter buschigen Ufern zum todten Meer ihren Weg sucht. Der Ort hieß Engedi, Bocksquelle, wohl weil kletternde Ziegen zuerst diesen Pfad ausfindig gemacht hatten. Eine paradiesische Vegetation ernährt die Bewohner dieser tief versteckten Oase fast ohne Arbeit.[1] Im obern Theil der Schlucht und in den parallel laufenden Felsthälern haben wir die essäischen Ansiedelungen zu suchen.[2] Jede derselben hatte ein eigenes Ordenshaus, wo für Bäder in kaltem, fließendem Wasser gesorgt war,[3] einen größeren Speisesaal, der alle Brüder faßte[4] und eine eigene Synagoge, wo dieselben nach ihrem Ritus den Sabbath begingen.[5] Neben diesen Colonien hausten auch einzelne Einsiedler bei einsamen Bergquellen, um da noch strenger als die Brüder bei Tag und Nacht zu baden, in ihrer Nahrung auf die wildwachsenden Kräuter ihrer Flur beschränkt und doch häufig umgeben von heilsbegierigen Jüngern, die sich ihren strengen Uebungen anschlossen.[6] Auch in einzelnen Städten Judäas fanden sich essäische Gemeinden, die dort nach gleichem Ritus lebten und den wandernden Brüdern eine reine Stätte bieten konnten und mußten.[7] Ein Essäerthor wird gelegentlich in Jerusalem selbst erwähnt.[8] Es scheint danach daß vor dem ersten christlichen Jahrhundert, aus dem unsere Nachrichten

[1] Furrer, Wanderg. 158 f. — [2] Plin. V; 17, 4. — [3] Bell. II; 8, 5. Philo, Q. o. p. lib. 877. 878. Frankf. Ausg. — [4] Ibidem ὁμωφόριον, ὁμοδιαίτιον, ὁμοτράπεζον. — [5] Philo. l. c. — [6] Jos. vita 2. — [7] Bell. II; 8, 4. — [8] Bell. V; 4, 2.

ſtammen, die Eſſäer ſich noch nicht aus dem Volksleben gänzlich zurückgezogen hatten, und deßhalb aus jener Zeit in manchen jüdiſchen Städten noch Angehörige ihres Ordens zurückgeblieben waren.[1] Die Geſammtzahl derſelben in Paläſtina wurde auf 4000 geſchätzt.[2] Sie hatten ihre Vorſteher (Epimeleten, Epitropen) dazu ihre Fremdenpfleger und waren überhaupt ſtreng organiſirt.[3]

Es unterliegt nun gar keinem Zweifel, daß es ſich bei dieſen Aſſociationen zunächſt um eine möglichſt ſtrenge Erfüllung des moſaiſchen Geſetzes handelte. Nach Philo war ihr ganzes Streben ausſchließlich auf den ethiſchen Theil der Philoſophie, das heißt auf das Geſetz gerichtet[4] und zwar wollten ſie im moſaiſchen Geſetz Alles entdecken, was nöthig ſei, damit Leib und Seele wahrhaft geneſe.[5] Sie leſen es nicht nur am Sabbath, ſondern bei Tag und Nacht, ja alle andere Philoſophie iſt ihnen geradezu verboten.[6] Den Namen des Geſetzgebers zu läſtern, iſt das höchſte Verbrechen, das mit dem Tode geſtraft wird,[7] und ſeine Bücher auszuliefern, iſt auch bei Folter und Todesqual dem Eſſäer unmöglich.[8] Der Sabbath wird bei ihnen ſtrenger gefeiert als irgendwo in Judäa. Sie wagen an dieſem Tag kein Feuer anzuzünden, noch irgend ein Gefäß von der Stelle zu rücken, ſondern bereiten alle Speiſen ſchon am Tage zuvor.[9] Auch andere Gebote des Geſetzes erfüllen ſie mit ſtrengſter Conſequenz. Wenn das Geſetz ſagt, Du ſollſt nicht tödten, ſo verbietet der Orden ſogar den Krieg und jede Beihülfe dazu, das heißt die Verfertigung von Geſchoſſen, Pfeilen, Wurfſpießen, Schwertern oder andern Waffen.[10] Selbſt Thiere zu tödten, ſcheint ihnen nicht unbedenklich geweſen zu ſein, da ſie nur von Pflanzenkoſt leben. Aus ſpäterer Zeit wird berichtet, daß ſie wegen des Gebots, kein Bildniß des Irdiſchen oder Ueberirdiſchen zu machen, keine geprägten Münzen anrührten, auch durch kein Thor gingen, das mit Bildern geziert war.[11] So ſehen wir alle Gebote des Judenthums bei ihnen zu ihren Conſequenzen fortgebildet. Dennoch hätte die Erfüllung dieſer Vorſchriften es keineswegs nöthig gemacht, aus den Märkten Judäas auszuſcheiden und ſich in der

[1] Bell II; 8, 4. V; 4, 2. Vgl. über die ältern Eſſäer: Bell. I; 3, 5; Bell. II; 7, 3. Ant. XIII; 11, 2; XV; 10, 4—5. — [2] Ant. XVIII; 1, 5. Philo, Quod omn. pr. lib. Frankf. Ausg. 876. — [3] Bell. II; 8, 3—9. Ant. l. c. — [4] Quod omn. prob. l. Frankf. Ausg. 877. Mangey II; 458. — [5] Bell. II; 8, 6. — [6] Philo l. c. — [7] Bell. II; 8, 9. — [8] Bell. II; 8, 6. — [9] Bell. II; 8, 9. — [10] Philo l. c. — [11] Philosoph. 9, 26.

Wüste Juda zu verbergen. Dazu trieb sie erst jene krankhafte Reinheitsangst, die im Treiben des Weltlebens ihre mühsam errungene Reinheit jeden Augenblick durch irgend einen Zufall gefährdet sah. Wie Priester am Vorabend ihrer Function oder Nasiräer, wenn ihre Tage voll wurden, mit einem gewissen Bangen an die Möglichkeit einer gelegentlichen Verunreinigung dachten, so war diese Reinheitsangst geradezu Lebensstimmung der Essäer geworden. Daß dieß das Motiv ihrer Absonderung war, folgt aus ihrem ganzen Gebahren. Der Novize wurde erst nach einer vorausgegangenen einjährigen Reinigung und Vorbereitung zu den gemeinsamen Bädern zugelassen. Auch dann blieb er vom heiligen Mahl noch zwei Jahre ausgeschlossen, doch erhielt er „reines Wasser zur Heiligung" und durfte dem Gottesdienste beiwohnen. Förmlich in den Orden aufgenommen darf er dann nur noch von Essäern bereitete Speise genießen,[1] und ausgestoßene Ordensglieder verhungerten lieber, als daß sie die Speise eines andern jüdischen Mannes berührt hätten.[2] Selbst römische Tortur konnte das an gefangenen Essäern mit allen Martern nicht erzwingen.[3]

Das Wesentlichste war überhaupt bei ihrem Genossenschaftsleben die gemeinsame Mahlzeit. Die gemeinschaftlichen Passahmahlzeiten und die Tischverbände der Priesterschaft waren schon von den Pharisäern in gemeinsamen Liebesmahlen nachgeahmt worden. Auch dort spielte die Absonderung der Parteien und Stufen eine große Rolle, indem die Gefäße und Geräthe der einen Genossenschaft für die andere gereinigt werden mußten.[4] Ein solches Zusammenspeisen der Reinen war aber, wie nachmals das christliche Liebesmahl, ein kultischer Act zur Ehre Gottes, eingeleitet und geschlossen mit Segen und Dankgebeten. Auch waren die Speisen selbst als Opfer angesehen, da jeder Bruder freiwillig dazu beigesteuert. Diese Art von heiligen Mahlen erklärten nun die Essäer als die einzige Israels würdige und begingen sie darum täglich.

Vor dem Mahl baden die Ordensbrüder gemeinsam, damit Keiner unrein den Speisesaal betrete. Im Festgewand geht man zur Tafel. Der Speisesaal selbst wird wie ein Tempel heilig gehalten und bleibt den Uneingeweihten ewig verschlossen. Die Speise berührt Keiner, ehe sie durch das Gebet des Priesters geweiht ist.[5]

---

[1] Bell. II; 8, 8. — [2] l. c. §. 10. — [3] Ibid. — [4] Lipsius, Essäer, Bibellex. 2, 188. — [5] Bell. II; 8, 5.

So ist das ganze Leben des Essäers eine Flucht vor Unreinheit. Nicht nur, wenn ein Fremder, sondern auch, wenn ein Novize des eigenen Ordens ihn berührt, muß er sich waschen. Das Salböl, das den andern Juden als festliche Zierde gilt, von der der Bart Aarons trieft, verunreinigt die Essäer und wird durch Lustration beseitigt. Auch vor Wein und Fleisch scheuen sie zurück, zum Theil aus Reinheitsangst, zum Theil, weil sie die Strenge der Nasiräer, der fungirenden Priester oder der alten Rechabiten, aus den Tagen Jeremias, zum Vorbild des ganzen Lebens nehmen. Denn es schien des Bundes würdig, hinter Niemanden an Heiligkeit zurück zu bleiben und die Fastenspeise zur permanenten Nahrung zu erheben. Damit erklärt es sich auch, daß der Essäer sich am Tempeldienst nicht zu betheiligen vermochte, obwohl er Weihgeschenke dorthin zu entsenden pflegte, denn die Darbringung des Opfers schloß auch die Betheiligung an der Opfermahlzeit ein. Gleicherweise wurde die zeitweilige Enthaltung der Priester vom ehelichen Leben von ihnen nachgeahmt. In den strengeren Colonien wurden Frauen überhaupt nicht geduldet, weil ihre zeitweise Unreinheit die Reinheit der ganzen Gemeinschaft in Frage stellen könnte. Wo aber die Ehe erlaubt ist, da ist das Weib noch strengern Vorschriften der Lustrationen unterworfen als der Mann.[1] Folgerichtig hätten sie die Ehe ganz abthun müssen, wie sich bei Johannes dem Täufer ja das Wort findet, im Nothfall könne sich Gott aus Steinen Kinder erwecken,[2] doch haben sie sich nach dem ausdrücklichen Bericht des Josephus dieser Consequenz entzogen. Große Vorsicht beobachten sie beim Ausspeien, damit der Speichel Niemanden verunreinige oder nach der rechten Seite falle. Ebenso sind die natürlichen Ausscheidungen des Körpers ein Gegenstand ihrer Sorge, die sie nur mit Rücksicht auf eine Vorschrift des Gesetzes zu beseitigen wußten. „Du sollst, lesen wir 5 Mos. 23, 12, einen Platz haben außerhalb des Lagers und sollst hinausgehen dahin. Und eine Schaufel sollst du haben bei deinem Geräthe und sollst damit graben und wieder bedecken das Ausgeschiedene. Denn Jehova, dein Gott, wandelt inmitten deines Lagers, um dich zu erretten, und deine Feinde dir hinzugeben; und es soll dein Lager heilig sein, daß er nichts Unanständiges in dir sehe". Was in jener Stelle schon im Sinn des theokratischen Gesetzgebers dem Gebiet der Reinlichkeitsvorschrift entrückt und unter den

[1] l. c. §. 15. — [2] Mth. 3, 9.

Gesichtspunkt der religiösen Pflicht gestellt worden war, das sahen nun die Essäer als eine der Grundbedingungen der theokratischen Reinheit jeder Gemeinde an, ohne die sie eine verunreinigte Stätte bleiben würde. Sie legten darum auf die Erfüllung derselben einen so großen Werth, daß der Novize gleich bei der Aufnahme neben der Bedschürze auch die Schaufel erhielt, um nach den Worten des Gesetzes zu verfahren. Am Sabbath aber durfte der Natur in dieser Beziehung überhaupt nicht ihr Recht werden, was wohl auch besondere Vorkehrungen der Diät am vorigen Tage bedingte. Stets aber sollte eine eigene Waschung die gebrochene Reinheit wieder herstellen.[1]

Mit solchen Ansprüchen an die Reinheit des Einzelnen und der Ortschaften konnte man freilich nur in eigenen Ansiedelungen seiner Ueberzeugung leben, und wir begreifen, daß eine solche Auffassung des Gesetzes die Essäer in die Einsamkeit führen und das Leben der Essäerstädte ganz absonderlich gestalten mußte. Zurückgezogen von allen zweifelhaften Handtierungen, betrieb man hauptsächlich den Ackerbau und gelegentlich noch Bienenzucht.[2] Das Leben der Colonie beginnt schon vor Sonnenaufgang mit Psalmen und Liedern. Gebete und Waschungen folgen. Dann geht man zur strengen Arbeit. Um 11 Uhr (zur fünften Stunde) versammeln sich die zerstreuten Arbeiter wieder zu gemeinsamem Bade in kaltem Wasser. Die geweihten Ordenskleider werden dann angethan, um gemeinsam das Mahl zu begehn, das mit liturgischer Feierlichkeit unter Gebeten eingenommen wird und das nur aus einem Brod und einem Gemüse besteht. Still werden dann die Ordensgewänder wieder abgelegt und die Mittagsarbeit begonnen. Das gleiche Mahl folgt am Abend und ein Gottesdienst beschließt den Tageslauf, damit die Seele, erfüllt von reinen Vorstellungen, hinüberschlummre und nicht im Traum die bis dahin zurückgedämmte Energie des körperlichen Lebens wieder hervorbreche. So verstreicht ein Tag um den andern wie ein Gottesdienst und entsprechend dieser liturgischen Lebenshaltung ist die ganze Erscheinung der Ordensglieder von einer gewissen Feierlichkeit umgeben, die namentlich den Greisen des Ordens die höchste Verehrung der Menge eintrug.[3] Doch mischten sie sich nicht allzuviel

[1] §. 9. — [2] Ant. XVIII; 1, 5. Philo, Frankf. Ausg. 877; Mang. II, p. 457 und Apol. pro Jud. II, 633. — [3] Philo l. c. und Apol. pro Jud. II, p. 633.

unter das Volk, sondern lebten so abgeschieden als möglich „in Gesellschaft ihrer Palmen".

Eine Consequenz ihrer Lebensart war die Gütergemeinschaft, da ja der Orden allein die Bedürfnisse des Lebens in einer reinen und zum Genuß erlaubten Form herstellen konnte. Gütergemeinschaft wirkt aber überall auf einfache Sitten. Ein Unterkleid ohne Aermel war ihre Tracht im Sommer, ein Mantel aus Rauhwerk ihr prophetisches Wintergewand. Bei dem Verhältniß der Colonien untereinander brauchten sie auf ihren Reisen „nicht Gold noch Silber, noch Erz in dem Gürtel" zu haben. Denn „das tägliche Brod" fanden sie bei jedem Bruder. Diener und Sclaven kannten sie nicht. Der Unterschied zwischen Freien und Unfreien schien ihnen sogar frevelhaft, da der Orden nur eine Unterscheidung kannte, die der Reinen und Unreinen. Fragen wir nun aber, wozu dieser erstaunliche Aufwand von asketischen Enthaltungen und Uebungen dienen sollte, so gibt Josephus darauf eine bündige Antwort.

„Von Kindheit an durch viele Reinigungen geweiht und mit den heiligen Büchern und den Aussprüchen der Propheten auf's innigste vertraut, behaupten sie einen tiefern Blick in die Zukunft zu besitzen, und in der That gibt es kaum einen Fall, wo ihre Vorhersagungen falsch erfunden worden wären".[1] Es war demnach die Sehnsucht nach einem unmittelbaren Verkehr mit der reinen und heiligen Majestät göttlichen Wesens, der nur dem geheiligten und gereinigten Menschen zu Theil wird, der Wunsch, den Schranken der Endlichkeit, der Zeit und des Wissens enthoben zu werden und die Siegel der Zukunft zu öffnen, der sie dieses Leben voll Entsagungen ertragen ließ. Wir finden, daß auch Frühere diesen Weg betreten hatten, um göttlicher Gesichte und des Verkehrs mit den obern Mächten gewürdigt zu werden. Aehnlich erzählt schon Daniel seine Vorbereitung zu den Offenbarungen, die in den syrischen Kriegen so großen Eindruck gemacht hatten. „Köstliches Brod aß ich nicht und Fleisch und Wein kam nicht in meinen Mund, und salben that ich mich nicht, bis drei Wochen voll waren. Und am vierundzwanzigsten Tage, da war ich am Ufer des großen Stromes Hiddekel. Und ich erhob meine Augen und schaute, und siehe ein Mann stand da in Linnen gekleidet und seine Lenden umgürtet mit Gold von Uphas". Genau so bereitete später

[1] Bell. l. c. §. 12. — [2] Dan. 10, 3—7, vgl. auch 1, 12. 17.

Esra sich für seine Gesichte vor: „Gehe in ein Blumengefild, wo kein Haus steht, wird ihm befohlen, iß bloß von den Gewächsen des Gefildes und genieße kein Fleisch und keinen Wein, sondern allein Gewächse. Bete dann ohne Unterlaß zu dem Höchsten und ich werde kommen und mit dir reden".[1]

Wenn diese Askese somit dem Frommen das innre Auge aufthat, so schloß es sich für den doch alsbald wieder, der sich mit dem materiellen Leben einließ. Darum hatte Henoch seine wichtigsten Offenbarungen als unbefleckter Jüngling: „Zwei Gesichte, sagt er zu seinem Sohn Methusalah, sah ich, ehe ich ein Weib nahm. Ehe ich deine Mutter nahm, sah ich ein schreckliches Gesicht".[2] Wie hier der Gedanke, durch strenge Uebung der Gottheit näher zu treten, einen literärischen Ausdruck gefunden hat, wie er auch gelegentlich sich praktisch im Volke regte und namentlich die Pharisäer sich rühmten, durch ihre Askese wenigstens in Augenblicken die Schranke durchbrochen zu haben, die ewiges und zeitliches Wesen scheidet, so ward er die beherrschende Idee des essäischen Bundes, seit man ein Mal darauf geführt worden war, daß den Uebungen, mit denen man zuerst nur das Gesetz erfüllen wollte, ein solcher Lohn zum Preis gesetzt sei. Allgemein stand der Glaube fest, daß den ehrwürdigen Greisen des Ordens, die ihr Leben lang sich der Reinheit beflissen hatten, die Zukunft ein offenes Buch sei.[3] Ihre Seele ist nicht mehr verstrickt in die sinnlichen Bande des Körpers, sondern hängt nur noch an losem Faden mit ihm zusammen, so daß sie in jene andere Welt hinüberschweifen kann. So hatte dem Bruder des ersten Aristobul ein Essäer seinen jähen Tod geweissagt.[4] Dem Knaben Herodes verkündete ein anderer die Krone und, als die Verheißung sich erfüllt, auch lange Regierung.[5] Denn der Glaube an ihre Sehergabe fand selbst in den Palästen Anhänger, so daß nicht selten nach dem Essäer geschickt ward, wenn ein unheimlicher Traum das Gemüth beängstete[6] oder das erreichte Ziel an den Neid des Schicksals erinnerte.[7] Für die Essäer selbst freilich konnte es sich nicht um die Stellung eines Horoscops für Einzelne handeln, sondern, wenn „die Aussprüche der Propheten" die Grundlage ihres Blicks in

---

[1] 4 Esra 9, 25. — [2] Henoch 83, 2; ebenso 85, 3. — [3] So noch Philos. 9, 26; ἄσκειται δὲ ἐν αὐτοῖς τὸ προφητεύειν καὶ προλέγειν τὰ λοόμενα. — [4] Bell. I; 3, 5. Ant. XIII; 11, 2. — [5] Ant. XV; 10, 5. — [6] Bell. II; 7, 5. — [7] Ant. XV; 10, 5.

die Zukunft waren, so handelte es sich für sie um die weitere Geschicht Israels, vor Allem um die Zukunft des von den Propheten ver heißenen Gottesreichs.[1] Daß dasselbe die gewissenhafte Erfüllun des mosaischen Gesetzes zur Voraussetzung habe, war eine Annahm die sie mit den Pharisäern theilten und in ihrem ganzen Leben b währten. Es galt, das Gottesreich zu verdienen und durch gottgefälli Leistungen vom Himmel herabzuziehen, denn die Meinung der Ze war ja: „Der Messias bleibt verborgen wegen der Sünden des Volks.“[2] Daß sich aber das Gottesreich erwerben lasse, dafür lieferten ihne schon jetzt ihre Erfahrungan die Probe, denn bei ihnen war die Ze schon angebrochen, in der die Männer weissagen und die Jüngling Gesichte sehn.

So wundern wir uns nicht, wenn aus der Wüste Juda de Täufer, der nur von Honig und Heuschrecken lebte, im Mantel von Kameelshaaren auftritt und die Verheißung erschallen läßt: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“. Daß die Essäer das Reich Gottes in den glänzendsten Bildern der Propheten sich vorstellten, geht aus Josephus hervor, der das essäische Gottesreich freilich als einen Ort jenseits des Oceans beschreibt, „der weder von Regen noch Schnee, noch Sonnenbrand belästigt und stets von einem sanften, kühlenden Zephyr angeweht werde“, nur damit auch diese seine Landsleute als Philosophen erscheinen „ὁμολογοῦντες πᾶσιν Ἕλλ[illegible]“[3] Wir zweifeln, daß die Zeit, „da Jehova abwischen wird [illegible] Thräne und die Stimme des Weinens und des Klagens nicht [illegible] gehört wird, da das Alter der Frommen sein wird, wie das Alte der Bäume und Wolf und Lamm zusammen weiden“,[4] von de Essäern selbst mit solchen griechischen Farben ausgemalt ward, s wahrscheinlich es sonst ist, daß sinnliche Beschreibungen des messianische Reichs ein wesentlicher Theil ihrer Geheimlehre war. Im Ueb[illegible] werden ihre Berechnungen der Zukunft des Gottesreichs sich von de oben besprochenen wenig unterschieden haben, und was Josephus vo ihren Büchern berichtet, paßt im Allgemeinen vollkommen auf di

[1] Bell. II; 8, 12. — [2] Jonathan zu Mich. 4, 8. Sanh. f 97: „Wem die Israeliten Buße thun, erscheint der Messias.“ Hieros. Taan. f. 64: „Wa verzögert die Ankunft des Messias? Die Bekehrung. Kehret um, kommet.“ Jes 21, 12. Rabbi Acha: „Wenn Israel nur einen Tag Buße thäte, würde sofort da Reich Davids kommen.“ Mehreres: Keim 1, 490. — [3] Bell. II; 8, 11. — [4] Jes. 65, 17 ff.

apokalyptische Literatur dieser Zeit. Ihrem Glauben an einen feststehenden und Einzelnen bereits geoffenbarten Verlauf der Zukunft entsprach denn auch ihr von Josephus erwähntes Dogma der menschlichen Unfreiheit. Wer ein so bis in's Einzelne festgestelltes Bild der Zukunft hatte, wie der Verfasser des Henoch oder vierten Esrabuchs, wie sollte der Raum finden für eine menschliche Freiheit? Welchen Einfluß sollte der freie Mensch noch üben, wenn die Zukunft schon feststand, sowohl die seines Volks als seine eigene? Der von den Propheten geschaute Gang der Geschichte, der unverrückt seinem Ziel zuschreitet, trotz des guten oder bösen Willens derer, durch die er sich vollzieht, ist jene essäische εἱμαρμένη, die ehern über dem Einzelnen waltet und bereits das Gleis für sein Handeln gezogen hat, in dem sein Leben weiter rollt.[1] Das von Gott gesprochene Wort steht fest. Er hat die Vielen zur Sünde bestimmt und ganze Völker unter die Ungerechtigkeit beschlossen. „Es kann nichts Gutes oder Uebles geschehen, sagt Josephus, was die Propheten nicht prophezeit hätten".[2] Damit hört aber die Freiheit des Einzelnen auf, denn wie könnte sonst Henoch weissagen, daß alle siebzig Hirten, die Israel haben wird, zur Hölle fahren werden,[3] wie hätte er sprechen können: „Ich weiß, daß ein Zustand der Gewaltthätigkeit überhand nehmen wird auf Erden und abermals wird die Ungerechtigkeit sich wiederholen und alle Thaten der Ungerechtigkeit und die Thaten der Gewaltthätigkeit und des Frevels werden zum zweitenmale vollführt werden auf der Erde".[4] Wenn die Vielen nun nicht sündigten, wo bliebe der Prophet? Gilt aber die Prophezeiung, wo bleibt die Freiheit?[5] So war diese Debatte, die Josephus so sehr in den Vordergrund rückt, eine durchaus abgeleitete und hatte wesentlich den Charakter einer Apologie des modernen Prophetenthums.

[1] Ant. XIII: 5, 9. XVIII; 1, 5. — [2] Ant. X; 2, 2. — [3] 90, 24. — [4] 91, 4–7. — [5] Dieser Zusammenhang allein ermöglicht es, den Glauben an ein sogenanntes „Fatum" innerhalb der jüdischen Weltanschauung unterzubringen. Eine Mittheilung aus der Debatte mit den Sadducäern, die dieses „Fatum" läugnen, Ant. X am Schluß, beweist aber auch, daß die ganze Streitfrage lediglich diesen Sinn hatte. So redet auch die jüdische Sibylle (III, 568 f.) von einem Fatum, das der Prophezeiung entspringt:

> . . . es wird das Geschlecht der gottlosen Männer bis dahin
> Währen, wenn dieses Ende der Tag des Schicksals genommen.
> Was der alleinige Gott beschließt, daß es sich erfülle,
> Das wird Alles erfüllt; es liegt ein gewaltiger Zwang darauf.

Die gemeinsamen Erfahrungen des Ordens sowohl als jene selbsteigenen Zustände einzelner Genossen hatten nun mit der Zeit eine Summe geheimer Wissenschaften zusammengebracht, die in den Büchern der Secte niedergelegt war. Obgleich er als Novize mit heiligen Eiden gelobte, diese Geheimnisse Niemanden zu verraten, so konnte sich doch nicht enthalten,[1] wenigstens anzudeuten, wenn dieselben bestanden. Die Namen der Engel geheim zu halten, war auch ihm eine Verpflichtung, die der Novize übernahm. Der Name war aber, wie wir oben gesehen, mehr als blos die unterscheidende Benennung, er schloß Wesen und Eigenschaft der Personen ein und gab bei höheren Wesen die Möglichkeit, sie selbst mit theurgischen Mitteln vom Himmel herabzuziehen.[2] Solche Engellisten, wie sie demnach die essäischen Bücher enthielten, finden wir bei Henoch, der sie in seinem Verkehr mit den himmlischen Regionen erkundet hatte: „Uriel, der Engel des Donners und Lebens;[3] Rafael, der Engel der Menschengeister; Raguel, der die Rache übt an der Welt und an den Lichtern; Michael, der Engel der Frommen;[4] Saraquel, der Engel der Sünder; Gabriel, der über die Schlangen, das Paradies und über die Cherubim gesetzt ist".[5] Neben dieser Kunde war denn auch die Kenntniß der geheimen Kräfte der Steine und Pflanzen, die Wissenschaft der Heilkunde und ihrer Geheimmittel ein Besitz des Ordens, der mit Andacht behütet und nach Kräften vermehrt ward. So haben wir uns die Bücher der Secte ähnlich dem Buch Henoch vorzustellen, das auch in seinen Anschauungen den Essäern nahesteht, indem es das Unglück der Welt von der Sünde der Engel ableitet, die nach ihrem Fall anfingen „sich zu versündigen an den Vögeln und den Thieren und dem, was sich regt, und den Fischen, und ihr Fleisch untereinander aufzufressen und das Blut zu trinken".[6] Von ihnen rührt auch die Ueppigkeit[7] und das Zauberwesen.[8] Sie lehren Zaubermittel, Beschwörungen, die Verfertigung von Schwertern, Messern, Schilden und Panzern, den Gebrauch von Spiegeln, Kunstwerken und Luxusgegenständen, kurz alles Das, was auch den Essäern verboten

[1] S. oben S. 110. — [2] So auch Apoc. 16, 5 der Engel des Wassers. — [3] Apoc. 12, 7. Jud. 9. — [4] Henoch 20; auch 82, 8 ff. Jubil. 2. Göttg. Jahrb. 1849, p. 234. Apoc. 16, 2. 3. 4. 8. 10. 12. 17. — [5] 7, 4. 5. Ganz dieselbe Vorstellung findet sich Jubil. 14. Göttg. Jahrb. 1850. p. 1, auch Cap. 5. 1849. p. 242. — [6] 98, 2 f. — [7] 95, 4.

ist. Der Besitz solcher heiliger Bücher, die nicht verrathen werden durften — der Verrath der himmlischen Geheimnisse ist auch Henoch das schwerste Verbrechen — schloß den Bund der Natur der Sache nach mit der Zeit strenger gegen außen ab. Noch mehr trug dazu die Erkenntniß bei, daß es einer Gemeinschaft, die sich selbst des Fleisches vollständig enthalte, nicht anstehe, im Tempel Schlachtopfer darzubringen.[1] Stellvertretende Weihegeschenke an den Tempel sollten beweisen, daß man darum um nichts weniger an der Theokratie festhalte, konnten aber doch nur nothdürftig den Graben überbrücken, den man durch Lossagung vom Tempelleben zwischen der Gemeinschaft und dem Volk gezogen hatte.[2] Jetzt gewann auch das essäische Mahl selbst jenen feierlichen Charakter einer täglichen Opfermahlzeit, bei der das Brod Jehova als Opfer dargebracht ward.[3] Ueberhaupt lag es in der Natur aller Gesellschaftsbildung, daß, nachdem man sich als einen gesonderten Verband hatte fühlen lernen, das Gemeinschaftsleben sich immer eigenthümlicher ausprägte und seine Ränder gegen außen sich verhärteten. So ward dem heilsbegierigen Jünger, der in den Orden eintreten wollte, vor der Aufnahme ein furchtbares Gelübde abverlangt: „den Brüdern nichts zu verheimlichen, Andern aber nichts zu verrathen, auch wenn es das Leben kosten sollte. Die Lehre der Gesellschaft den Jüngern nicht anders mitzutheilen, als sie von den Aeltern gelehrt worden sei. Die Bücher des Ordens aber und die Namen der Engel heilig zu bewahren".[4] Das war der Eid, mit dem man in den Orden eintrat, um sich dann nie mehr zu einem Schwur herbeizulassen.

Jener Schwur hatte aber auch einen ethischen Inhalt, der immerhin eine Wendung nach dem Innern und die Erkenntniß des Ordens bezeugt, daß neben der levitischen Reinheit auch ein gereinigtes Herz von dem Gesetze verlangt werde, denn der Novize schwur zugleich, „Gott zu ehren, gegen Menschen Gerechtigkeit zu üben, Niemanden, weder aus eigenem Antrieb, noch auf fremden Befehl zu verletzen, stets den Ungerechten zu hassen und dem Gerechten beizustehen; Treue gegen Jedermann, besonders gegen die Obrigkeit üben zu wollen, denn Niemand habe Gewalt, sie sei ihm denn von Gott gegeben. Auch die Wahrheit zu lieben, Lügner zu entlarven, die Hände von Diebstahl

[1] Philo, Frankf. Ausg. 876. — [2] Ant. XVIII: 1, 5. — [3] Ant. XVIII; 1, 5. — [4] Bell. II; 8, 7.

und das Gewissen von unrechtem Erwerb rein zu halten". Diese Wendung nach Innen ist es, um deretwillen man das Essäerthum immerhin die Morgenröthe des Christenthums nennen mag, weil trotz der fanatischen Uebertreibung der äußern Reinheit sich hier doch stärker als sonst in dieser Zeit das Bewußtsein offenbart, das Sittliche sei außer jener Summe von Leistungen vor Allem auch eine Verfassung des Gemüths. Trotz der eigenthümlich materiellen Anschauung von der Beschaffenheit des Bösen übertrifft der Orden damit Alles, was an wahrer Sittlichkeit in den letzten Jahrhunderten im Kreis des jüdischen Lebens producirt worden war. Auch gibt ihrer sonst rohen Askese das doch einen höheren Werth, daß sie nicht blos ein Lohndienst um äußern Preis war, wie bei den Pharisäern, sondern daß sie ein vollkommenes Gleichgewicht des innern Menschen schaffen und die geistige Welt mit starken Dämmen sicher stellen wollte vor dem Hereinfluthen des sinnlichen Lebens, um so das menschliche Herz zum Empfang der göttlichen Nähe würdig zu bereiten und jene vollkommene Windstille der Seele herbeizuführen, bei der der Mensch die leise Stimme göttlicher Offenbarungen zu vernehmen im Stande sei. Die Beschaffenheit des innern Menschen war zum ersten Mal zum Ziel der Religion erklärt und das war immerhin ein großer Gedanke. Während die Pharisäer alle höchsten Heiligthümer der Theokratie in ihrem Parteikampf hin und her zerrten, keimte hier abseits von den Heerstraßen ein anderes Leben, das reinere Früchte brachte, weil es sich auf die innere Wiedergeburt und die Beschneidung der Herzen bezog und nicht auf Theokratie Tempel und Politik. Die Aehnlichkeit mit dem Christenthum lieg demnach nicht in den Institutionen, aber der stille und andächtige Geist der die Gemeinschaft durchwebt, die priesterliche Weihe und liturgisch Feierlichkeit des Lebens, das „tägliche Sabbathfeiern", das auch das Ideal der ersten christlichen Gemeinden war, leiht ihnen eine gewiss Aehnlichkeit mit denen, die nach ihnen die Stillen im Lande waren wenn auch ihre dogmatischen Voraussetzungen von denkbar entgegengesetztester Beschaffenheit sind.

Von einer Seite her freilich hat die evangelische Ueberlieferung selbst beide Erscheinungen recht nah an einander gerückt, indem Markus sein Evangelium mit den Worten beginnt: „Das Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, nahm damit seinen Anfang, daß Johannes in der Wüste taufte". So wird uns der Verlauf dieser Geschichte nochmals in die Wüste Juda zurückführen.

Vierter Abſchnitt.

Zeitlage und Zeitbewußtſein ſeit Beginn der Römerherrſchaft.

1. Der Gegensatz der Nationalitäten.

Die eigenthümliche atmosphärische Spannung, die so drückend auf dem Judenthum der neutestamentlichen Zeit lag und mehrere Geschlechter in der Erwartung bevorstehender Weltkatastrophen erhielt, war wesentlich durch das Aufeinandertreffen zweier Volksindividualitäten veranlaßt, die durchaus entgegengesetzten Polen angehörten.

Es gibt in der Geschichte wenig so eigenthümliche Gegensätze wie den zwischen Rom und Jerusalem, der von nun an Jahrhunderte lang die geistige Welt bewegte. Die Rücksichtslosigkeit logischer Consequenz auf der einen und die Gluth religiöser Begeisterung auf der anderen Seite traten in beiden Nationen sich schroff gegenüber, und als zwischen ihnen der Kampf entbrannte, der Anfangs für einen gleichgültigen Grenzkrieg galt, da stellte sich bald heraus, daß zwischen diesen historischen Mächten ein Frieden nicht denkbar sei. Nachdem die Siege des Pompejus auch Palästina dem römischen Adler unterworfen hatten, hatte es Rom versucht, den neugeschaffenen Vasallenstaat sich langsam zu assimiliren. Allein die römische Staatskunst traf hier auf einen Widerstand, den sie weder an den Ufern des Rheins, noch an den Gestaden des Nil hatte kennen lernen. Die Geschichte der letzten Jahrhunderte hatte dies Volk dazu erzogen, in seinem väterlichen Brauch sein Ein und Alles zu sehn. Aus den Drangsalen des Exils, aus der Zucht der Propheten, aus den Nöthen der makkabäischen Freiheitskriege war ein Volk hervorgegangen, dessen ganzes Leben in eins gewachsen war mit dem Gesetz; ein Volk, dessen Weiber lieber unerhörte Martyrien erduldeten, ehe sie unreine Speise genossen, und dessen Männer lieber ihren Nacken den Waffen der Feinde schutzlos preisgaben, als daß sie am Sabbath den Knauf des Schwertes berührt hätten.[1] Das ganze

[1] Apion 1, 8; 2, 30. 38.

[illegible] Leben war hineingegossen in diese religiösen Formen. Nichts war des Einzelnen Willkür überlassen. Vom Jahresanfang bis zum Jahresende waren Feste und Gebräuche, waren die Tage der Arbeit und der Ruhe, waren die Gebete und Lieder, Reinigungen und Lustrationen, waren die Waschungen und selbst die Speisen dem Einzelnen vorgezeichnet Stunde für Stunde.[1] In der genauen Erfüllung dieser Gebote besteht für den Einzelnen die religiöse Weihe, die Gerechtigkeit des Gesetzes, die levitische Reinheit, ohne die er keinen Theil hat an den Segnungen der Theokratie. Daher die peinliche Reinheitsangst, die alle Stände beherrscht. Selbst der gemeine Jude meidet die verunreinigenden Wege der Heiden und der Samariter Städte, der Pharisäer meidet die gemeine Menge, der Essäer meidet die ganze Menschheit, und selbst die Genossen des eigenen Bunds sind ihm nicht alle rein.

Durch all diese Bräuche und Uebungen scheint dem Juden über das Land selbst eine heilige Weihe gegossen. Eine religiöse, nicht eine patriotische Empfindung ist es darum, mit der er sein Vaterland anschaut. Der Boden ist ihm ein heiliger Boden durch das Zehnten seines Ertrags, die Städte sind ihm gereinigt durch den Ausschluß alles Unreinen. Jerusalem ist geweiht durch das tägliche Opfer, und über all diesen Stufen von Heiligkeit erhebt sich der Tempelberg mit seinen Höfen und zu oberst das Allerheiligste, wo Gott persönlich wohnt.[2] Bei dieser mystischen Vorstellung, die der Jude von dem geweihten Boden Palästinas hatte, war es ihm mehr als ein nationales Unglück, es war eine religiöse Schändung, daß die Füße der Heiden den heiligen Boden von Jerusalem treten sollten und ihre Gräuel in dem geweihten Umkreis der Städte ausüben. Ja es läßt sich leicht ermessen, welche Empfindungen ihn bewegten, wenn er, der selbst im Umgang mit den Volksgenossen eine solche Menge von Reinigungen, Waschungen und Lustrationen nöthig hatte, nun hülflos Tag für Tag der befleckenden Berührung der Heiden preisgegeben war. Denn wie viele Römer werden es gewesen sein, die mit dem Hauptmann von Kapernaum zu den Hebräern sprachen: „Ich bin nicht würdig, daß Du unter mein Dach gehest und ich habe mich selbst nicht würdig geachtet, Dir nahe zu treten.“?[3] Und doch war gerade darin das Volk so unendlich empfindlich, so daß keines Weibes Sohn Priester werden

[1] Apion 12, 2 und 17—25. — [2] Chelim I, 6 ff. bei Jost, Gesch. des Judenth. 1, 135. — [3] Luc. 7, 6.

konnte, das in Kriegsgefangenschaft der Heiden gerathen war und dadurch den Verdacht der Unreinheit und heidnischen Abstammung auf ihre Kinder vererbte.[1] Wie mußte das Entsetzen den jüdischen Mann ergreifen, wenn in das Allerheiligste, das selbst der Hoheprieſter nach tausend und aber tausend Weihen nur ein Mal im Jahr betreten durfte, wenn in diesen furchtbaren Raum ein Pompejus mit seinen römischen Offizieren eindrang, höhnisch die kahlen Wände desselben musterte und italiänische Flüche den Gott läſterten, dessen Namen auch nur auszusprechen dem Israeliten verboten war.

Wie ein furchtbarer Fluch lag das Alles auf dem Herzen des Volks; die Rabbinen klagen, daß, seit der heilige Bann gebrochen sei, die Blumen ihren Duft, die Früchte ihren Geschmack, die Felder ihren Ertrag verloren hätten;[2] die Patrioten aber betrachten mit glühenden Augen die römischen Posten, die neben dem Tempel ihre Standarten aufpflanzen und durch ihre Gräuel Jehova's Zorn über das Land herabziehn. Dazu kam denn, daß die Römer selbst nichts thaten, was der jüdischen Empfindlichkeit ihre Anwesenheit einigermaßen hätte erleichtern können. Denn was das Schlimmste war an diesen Verhältnissen: beide Völker verstanden sich nicht. Die Römer haben es nie begriffen, was diese theokratische Welt mit ihren Seltsamkeiten, mit ihren das ganze Leben umspannenden Gewohnheiten bedeuten wolle. Ihr eigenes Staatsleben war auf äußere Zweckmäßigkeit und innere Logik, kurz auf rein praktische Rücksichten gebaut und berechnet, das theokratische Staatswesen dagegen war durchaus ideell, Symbol eines Gedankens und nur zu verstehen aus dem Zusammenhang einer ganz bestimmten Weltanschauung. Wer diesen Zusammenhang nicht zu begreifen, diesen Schlüssel nicht zu finden vermochte, dem mochte leicht die ganze Theokratie als eine Ausgeburt rabbinischen Aberwitzes, als ein wunderliches Gewebe abenteuerlicher Thorheiten erscheinen, und wenn er auch den besten Willen mitgebracht hätte, er hätte doch beleidigen und verletzen müssen, auch da, wo er es am wenigsten dachte und denken konnte.

---

[1] Apion 1, 7. Ant. XIII; 10, 5. — [2] Mischna Sotah 9, 12—5. Auszüge bei Gfrörer, Jahrh. d. Heils, 2, 196. Vgl. namentlich das Wort Rabbi Simeons, des Sohnes Gamaliels: „Von dem Tage, da der Tempel zerstört worden, ist kein Tag ohne Fluch, der Thau des Segens fällt nicht mehr, und der Geschmack der Früchte ist dahin," und die Variationen darüber. Das Motiv stammt aus 1 Mac. 1, 21—28. Vgl. auch Psalt. Salom. 17, 25 ff.

...ar war von solchem guten Willen aber überhaupt nichts zu
... Pompejus hatte mit der Schändung des Tempels begonnen,
... Nachfolger hatten dem Volke keine von allen den Er-
...ungen erspart, die die Knechtschaft mit sich bringt. Sie hätten
... Mörder des makkabäischen Königshauses, den Freund der verhaßten
... zuletzt dem Lande zum König gesetzt. Ihre Procuratoren hatten
das Land ausgesogen bis auf's Mark, das Volk gereinigt bis auf
Haut und auf Schritt und Tritt der nationalen Empfindlichkeit ins
Angesicht geschlagen.

Kein Wunder, daß da die Rabbinen in Rom das vierte Thier
des Danielbuches erkannten, „das Thier mit eisernen Zähnen und
ehernen Klauen, das um sich frißt, zermalmt und das heilige Volk
unter seine Füße tritt.“[1] „Du bist die Bestie, ließ einer der letzten
Sprecher dieser Zeit, der das Aeußerste und Schwerste erduldet hat,
den Messias zum römischen Adler sprechen, welche von den vier Bestien
übrig ist, die ich in meiner Welt habe herrschen lassen, und zu dem
Ende, daß durch sie das Ende dieser Zeit komme ... Du hast das
Land nicht mit Recht gerichtet, denn Du hast die Fremdlinge bedrängt,
die Rudigen verletzt, die Verletzungen gehäuft, die Treuen gebußt, und
die Burgen deiner Getreuen mit Feuer brachen, und die Mauern derer,
die Dich nicht verletzt haben. Und deine Schändlichkeit ist aufgestiegen
zum Höchsten und dein Uebermuth zu dem Starken ... deßwegen
sollst Du in Ewigkeit nicht du Adler und deine Schrecklichen Flügel
und deine grausamen Schwingen und deine verruchten Häupter
und deine bösartigen Schnäbel und deine ganze verruchte
Bosheit, auf daß das ganze Land Erquickung finde und ich werde von
deinem Schrecken und aus deinen Verwüstungen befreit sein, der
es gepeinigt hat.“

Diesem soldatischen Grimme des Syrers von Seiten des
Judenthums stand auf der Seite des Siegers das Gefühl gegenüber,
daß die Weltherrschaft zu ihrer Sicherung und Vervollständigung zu
mehreren Dingen noch eine Kraft von eigenthümlicher Stärke, die in
einem Verhältniß mit der höheren Idee der Menschheit zu Jahr-
tausend sich befand. Es will fast scheinen, das Judenthum vermöchte
aus dem Besitzen der Judenschaft Kräfte zu ziehen für das Fortgelassenen
Römerthum des zweiten Jahrhunderts.

Der Sklavenmarkt jener Jahre brachte eine Unzahl Juden, allein die Käufer machten mit ihnen schlechte Geschäfte und wußten in Bälde nicht, was sie mit dieser Waare beginnen sollten.[1] Die zäh an ihrem Gesetz festhaltenden Knechte waren allzu lästige Hausgenossen, die man um niedern Preis frei ließ, da sie sich als liberti vielleicht nützlicher machen konnten.[2] So gab es bald auch Juden mit römischem Bürgerrecht. Die Zahl der großen jüdischen Geschäfte fing an sich zu mehren[3] und bald hatte man diese große Judengemeinde unter die unerträglichsten Plagen des hauptstädtischen Lebens zu rechnen.

Die Umfrage nach dem Ursprung der eigenthümlichen jüdischen Gebräuche führte die Herrn der Hauptstadt an die trübe Quelle der alexandrinischen Judenmährchen und wir sehen, wie selbst die ersten Geister Roms gläubig die abscheulichen Fabeln nacherzählen, die die Bosheit der alexandrinischen Judengegner ersonnen hatte und an denen jedes Wort blasphemisch war. Dabei konnte das heidnische Alterthum die Verehrung eines bildlosen, unaussprechlichen, unsichtbaren Gottes und die Verwerfung aller Nationalgötter nicht als Religion gelten lassen.

Die Billigsten ließen noch dahingestellt, wer dieser bildlose Gott der Juden sei,[4] während Strabo meint, „die Juden bezeichnen als Gott, was wir Himmel und Weltgebäude und die Natur der Dinge nennen", wovon man allerdings vernünftigerweise kein Abbild zu machen vermöge.[5] In diesem Sinn spottet auch Juvenal:

„Einige, wenn sie gezeugt ein Sabbath ehrender Vater,
Beten die Wolken allein und des Himmels göttliche Macht an.[6]"

Ein unsichtbares Wesen aber zu verehren schien den Römern ein monströser Aberglaube und eine unerhörte Leichtgläubigkeit. „Credat Judaeus Apella!"[7] sagte darum das Sprüchwort. Auch Cicero nennt ihre Religion in rhetorischer Entrüstung eine barbara superstitio.[8] Selbst, daß die Juden Vorbedeutungen gegenüber keine Schutzmaßregeln ergreifen, veranlaßt Tacitus zu dem Ausfall: „Wunderzeichen durch Schlachtopfer zu sühnen, hält dieses dem Aberglauben ergebene und

---

[1] Cic. pro Flacco 28, 69. Bell. I: 11, 2. Apion 1, 7. Philo, leg. Mang. 1014 — [2] Vita 3. — [3] Juv. 6, 545. Jos. vita 3. Hor. Sat. I; 9, 61. Mart. 11, 94. — [4] Dio Cass. 37, 17. „Hyrkan und Aristobul zerfielen über das Priesterthum ihres Gottes: ὃς τῆς παρ' αὐτοῖς ἐστιν." — [5] 16, 2. — [6] Sat. 14, 95. — [7] Hor. Sat. I: 5, 100. — [8] Pro Flacco 28.

der Religion abgeneigte Volk für unerlaubt".[1] So erschien das Volk, das sein ganzes Leben in den Dienst seines Glaubens gestellt hatte, wie kein anderes, den Römern als religionslos, weil es sich jeder Analogie mit heidnischen Religionen entzog. Man konnte wohl andern Götter ertragen, aber die Verachtung aller Götter schien unerträglich, weßhalb Plinius ihren Glauben geradezu eine Beschimpfung der Gottheit nennt.[2] Dazu konnte man die Absonderung der Juden, ihre Furcht vor der Berührung mit heidnischem Leben, ihre wunderliche Vorsicht im Verkehr sich nicht anders erklären als aus einem furchtbaren Gelübde, alle Menschen zu hassen und nur Glaubensgenossen hülfreich und gewärtig zu sein.

„Keinem zu zeigen den Weg, der nicht anbetet Dasselbe
Und nur Beschnittene hin zur gesuchten Quelle zu führen."[3]

So hat auch Tacitus ihre Absonderung aufgefaßt. „Unter ihnen selbst, sagt er, herrscht hartnäckiges Zusammenhalten und bereitwillige Freigebigkeit, aber gegen alle Andern feindseliger Haß. Nie speisen, nie schlafen sie mit Fremden..... Wer zu ihnen übertritt, den unterrichten sie in Verachtung der Götter, Verläugnung des Vaterlandes, Geringschätzung der Eltern, Kinder, Geschwister". Noch pathetischer ließ während des jüdischen Kriegs Apollonius von Tyana sich vernehmen. „Die Juden, orakelte er, waren längst abgefallen, nicht von den Römern allein, sondern von den Menschen überhaupt, denn ein Volk, das ein ungeselliges Leben erfand, sich des gemeinsamen Tischs mit Andern enthält, sowie der Trankopfer, der Gebete, der Rauchopfer, ein solches Volk steht weiter von uns ab als Susa und Baktra und die noch weiter hin wohnenden Inder".[4]

Man sieht, den Römern war dies jüdische Wesen im tiefsten Innern zuwider. Diese Gebräuche, „an denen Männer und Weiber mit gleicher Hartnäckigkeit hingen",[5] die ganze Absonderlichkeit des Lebens schien nur da, um das jüdische Volk mit jedem andern zu entzweien

---

[1] Tac. Hist. 5, 13. — [2] Dem großen Naturforscher schienen sie namentlich darum eine „gens contumelia deorum insignis" zu sein, weil sie die Art von Datteln, die man in den Tempeln brauchte, „Chydäen", Dreckdatteln nannten Hist. nar. 13, 9. Daß übrigens die Juden wirklich dem Polytheismus mit scharfer Zunge zusetzten, und darum mit einem gewissen Grund Feinde der Götter genannt wurden, ist aus den Apokryphen hinlänglich klar. Vgl. auch die Erzählung Ap. 1, 22. — [3] Juv. Sat 14, 103. — [4] Philostr. Apoll. 5, 33. — [5] Tac. Hist. 5, 13.

„Um sich des Volks in's Künftige zu versichern, gab Moses ihnen neue, aller menschlichen Sitte zuwiderlaufende Gebräuche. Bei ihnen ist unheilig, was bei uns heilig, dagegen gestattet, was bei uns abscheulich ist".[1] Den Sabbath vermochte man sich noch aus der natürlichen Neigung des Menschen zum Müssiggang zu erklären. So entschuldigt Juvenal die jungen Juden:

. . . . „Der Vater ist Schuld, der stets am siebenten Tage
Faul war und vom Geschäfte auch nicht das Geringste berührte."[2]

Alle andern Sitten aber schienen dem Römer lediglich abgeschmackt, das Volk unverständlich und Judäa das Land der Narren:

. . . „wo das Sabbathfest nacktfüßige Könige feiern
Und man dem alternden Schwein von jeher Gnade gewährte,"[3]

oder auch:

„wo sie halten für gleich mit menschlichem Fleisch das der Schweine."[4]

Der Widerwille gegen diese dem römischen Verstand durchaus unbegreiflichen Einrichtungen steigert sich bei Einzelnen, wie bei Tacitus, zu einem fast dämonischen Haß gegen die ganze Race. Bei der Erzählung der Annalen, daß Tiberius den zu Soldaten ausgehobenen Juden der Hauptstadt, nach seiner boshaften Weise, die ungesundesten Stationen angewiesen habe, fügt er die gehässigen Worte hinzu: „Gingen sie am Klima zu Grunde, so war der Schaden zu verschmerzen".[5] So taxirt auch Apollonius von Tyana den Werth der Juden. „Wenn Einer, sagte er in Alexandrien zu Vespasian, vom Kriegsschauplatz kam und von dreißigtausend Juden erzählte, die durch Dich gefallen wären und wiederum von fünfzigtausenden in der folgenden Schlacht, nahm ich den Erzählenden bei Seite und fragte ihn mit Vorsicht: was aber macht der Mann, denkt er nicht auf Wichtigeres als dieses?"[6] Noch drastischer freilich ist und der höchste Gipfel des Judenhasses, was bereits nach Ablauf unserer Zeit Ammianus Marcellinus von Mark Aurel erzählt: Der Kaiser habe auf der Durchreise nach Aegypten in Palästina aus Ekel über die stinkenden und lärmenden Juden schmerzvoll ausgerufen: Oh Markomannen! Oh Quaden! Oh Sarmaten! endlich habe ich doch Leute gefunden, die noch unter euch sind![7]

Indem so den Römern jedes Verständniß für die jüdischen Sitten abging, konnten sie auch unmöglich das Verhalten der jüdischen Be-

[1] Tacit. l. c. — [2] Sat. 14, 105. — [3] Juv Sat. 6, 159. — [4] Juv. Sat. 14, 98. — [5] Ann. 2, 85. Vgl. Ant. XVIII; 3, 5. Sueton Tib. 36. — [6] Philostr. Ap. 5, 33. — [7] Amm. Marcell. 23, 2.

völkerung richtig würdigen. Man kann sich kein schieferes Urtheil denken, als das, das beispielsweise Tacitus über den heroischen Kampf der Makkabäer gegen den tollen Antiochus und über die glänzende Zeit der Makkabäerherrschaft fällt. „Antiochus, sagt er, strebte den Juden ihren Aberglauben zu benehmen und griechische Sitten zu geben, ward aber an Verbesserung dieses häßlichen Volks durch den Partherkrieg verhindert". „Weil nun die Macedonier geschwächt, die Parther noch nicht zu Kräften gelangt und die Römer entfernt waren, setzten die Judäer selbst sich ihre Könige, welche sich erkühnten, Bürger zu verjagen, Städte zu erobern, Brüder, Gattinnen, Eltern zu ermorden und Anderes bei Königen Gewöhnliches zu verüben; den Aberglauben jedoch begünstigten sie, weil sie die priesterliche Würde zugleich an sich gerissen hatten".[1] Unter so bewandten Umständen findet Tacitus es ganz selbstverständlich, daß Pompejus „jure belli" den Tempel betreten habe und findet auch kein Wort des Lobes dafür, daß die Juden lieber ihr Leben hingegeben, als Caligula's Bildniß in ihrem Heiligthum geduldet hätten.[2]

2. Die ersten Conflicte.

Wie wir die religiöse Empfindlichkeit der Juden haben kennen lernen, konnte ein Auftreten, das solche Gesinnungen gegen ihre Heiligthümer auch nur von ferne durchblicken ließ, sie nur zum leidenschaftlichsten Widerstand herausfordern.

In Israel stand man von Haus aus keineswegs mit dem gleichen Widerwillen den Römern gegenüber. Der Orientale, wenn ihm auch im tiefsten Grund seines Wesens die römische Zucht und Disciplin des Gedankens sowohl als der Verwaltung unerträglich war, hatte doch eine hohe Achtung vor den römischen Leistungen. Die Makkabäer hatten es sich zur Ehre gerechnet „amici et socii populi romani" zu heißen.[3] Noch zu Johannes Hyrkans Zeiten (135—106) war man in Israel voll Anerkennung für die Thaten der Römer. „Judas hörte von den Römern, schrieb damals der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs,[4] daß sie tapfer wären, und wie sie Gefallen hätten an Allen, die sich zu ihnen

[1] Hist. 5, 5. — [2] Hist. 5, 9. — [3] 1 Mac. 15, 15. — [4] 1 Mac. 8, 1 ff.

hielten, und denen, welche zu ihnen kämen, Freundschaft versprächen, und daß sie tapfer wären. Und man erzählte ihm ihre Kriege und die tapfern Thaten, die sie gegen die Gallier gethan, und sie überwältigt und unter Zinsbarkeit gebracht, und was sie im Lande Spanien gethan, daß sie sich der Gold- und Silberbergwerke daselbst bemächtigt, und wie sie das ganze Land überwältigt durch ihre Klugheit und Standhaftigkeit, obschon das Land sehr weit entfernt von ihnen sei, und die Könige, die vom Ende der Erde gegen sie gekommen, bis sie sie aufgerieben . . . . . und bei all dem hätte sich keiner von ihnen die Krone aufgesetzt und den Purpur angethan, um darin zu stolziren".

Die Judenschaft Alexandriens freilich hatte sich die römische Freundschaft schon damals mehr aus der Nähe besehen,[1] und jener Dichter der Sibylle, der ungefähr um's Jahr 140 der Städtejungfrau drohte, ihre Haare würden verschnitten und sie selbst zur Erde geworfen werden und dann in die denkwürdigen Worte ausbrach: *Καὶ Ῥώμη ῥύμη*,[2] er würdigte die Sachlage richtiger als unser makkabäischer Historiograph, der in Rom nur den mächtigen Partner der gegen Syrien gerichteten Politik seines Hofes verehrte. Spätere Geschlechter machten es auch den Makkabäern zum schweren Vorwurf, daß sie sich überhaupt mit den Römern eingelassen hatten.[3] Daß in Israel selbst ein gleicher Umschlag der Ansichten so rasch eintrat, ist die Schuld des Pompejus, der das Land in einer verrätherischen Weise überfiel und besetzte, um dann in plumpem Uebermuth das Heiligthum der Nation zu schänden, und, begierig einen Wagen weiter in seinem Triumphzug aufzuführen, die Königsfamilie, die sich vertrauensvoll in seinen Schutz begeben hatte, der römischen Plebs in Ketten vorführte. Unter dem Eindruck dieser Gewaltthaten dichtete ein Patriot jene sogenannten salomonischen Psalmen, die die Art, wie Pompejus sich einschlich und das verrätherische Doppelspiel seiner Politik mit Entrüstung zeichnen.[4]

„Kriegsnoth und Kriegsgeschrei hörte mein Ohr, ruft der Verfasser, den Klang der Tuba, die tönte Mord und Verderben! Das

[1] Sib. III, 295—488 — [2] Sib. III, 364 bei Friedlieb p. 66. Vgl. auch die Einschaltung III, 464—470. — [3] Mose Proph. 8. Bei Volkmar p. 29. — [4] Vgl. De la Cerda, Adversaria sacra. Lugd. 1626. Darunter das Psalt. Salom. Auch bei Fabricius, cod. apocr.

Rauschen eines großen Kriegsvolks wie eines stark brausenden Sturmes, wie einer durch die Steppe hinlaufenden breiten Feuersäule. Ein gewaltigen Kriegsmann führt Jehova herauf von den Enden der Erde. Beschlossen hat er Krieg über Jerusalem und über sein Land. Die Fürsten des Landes gingen ihm entgegen mit Freude und sprachen zu ihm: Erwünscht ist Dein Weg hieher, ziehet ein in Frieden. Geebnet hatten sie die schwierigen Wege vor dem Einzug der Fremden, sie öffneten die Thore Jerusalems, bekränzten seine Mauern. Wie ein Vater in das Haus seiner Söhne zog er ein in Frieden: Sein Fuß trat auf in tiefer Sicherheit. Da besetzte er ihre Thürme und die Mauern Jerusalems, denn Gott hatte ihn sicher geleitet in ihrem Wahn. Er vernichtete ihre Fürsten und alle Weisen des Synedriums,[1] das Blut der Bewohner Jerusalems vergoß er wie schmutziges Wasser. In's Exil führte er ihre Söhne und Töchter, die sie gezeugt zur Zeit der Unreinheit. Sie handelten nach ihrer Unreinigkeit wie ihre Väter, befleckten Jerusalem und die Heiligthümer seines Namens".[2]

Beide Makkabäer, Hyrkan und Aristobul, hatten die Vermittlung des Römers angerufen,[3] Hyrkans Anhänger hatten die Römer sogar in Jerusalem eingelassen und die Stadt sie, wie der Psalmist berichtet, mit Festschmuck begrüßt. Wie ein Vater war Pompejus eingezogen, aber kaum sah er Mauern und Thürme in seiner Gewalt, so wüthete er — verleitet von einem verworfenen Mitglied des Synedriums[4] — gegen die Fürsten und Rathsherrn. Ihre Söhne und Töchter werden als Kriegsgefangene verkauft und wandern in den Westen.[5] Die Versammlungen der Synagogen zerstäuben, wie Sperlinge auseinanderflattern aus einem bedrohten Nest;[6] der Widder aber beginnt seine Stöße gegen die Mauern des Tempels. Wie groß, meint der Psalmist, muß Israels Sünde sein, daß Jehova Solches duldet! „Als der Sünder frech auftrat mit seinem Widder, als er die festen Mauern einstieß, hast Du Gott es nicht gehindert!"[7] Wohl schwankt noch eine Weile der Kampf, und der Sänger hofft, der Sieg werde der Besatzung des Tempels bleiben. „Weiche nicht von uns, Herr, damit nicht über Euch frohlocken, die uns hassen ohne Grund. Da Du sie zurückgeschlagen hast, möge ihr Fuß

---

[1] *Πάντα σοφὸν ἐν βουλῇ* Ps. 8, 23. — [2] Ps. 8, 1. 2; 16—26. — [3] Bell. I, 7, 4. — [4] Ps. 12. — [5] Ps. 17, 13. — [6] Ps. 17, 18. — [7] Ps. 2, 1.

Dein heiliges Erbe nicht betreten. Strafe uns Herr freundlich und gib uns nicht dahin den Heiden"![1] Die Hoffnung war eitel, wie ein andrer Psalm gesteht. „Hinaufgestiegen sind die fremden Völker zum Altar und legten übermüthig die Schuhe an heiliger Stätte nicht ab, weil die Söhne Jerusalems selbst die Heiligthümer Jehova's befleckt und die Gaben Gottes entweiht hatten mit Ungerechtigkeit".[2] So steigt aus tiefer Noth das Gebet zum Himmel empor: „Blick herab, o Herr, und erwecke ihnen ihren König, einen Sohn Davids, auf die Zeit, welche Du ersehen, daß er herrsche über Israel Deinen Knecht!"[3]

Tiefer, als man in Rom ahnte, hatte Pompejus die jüdischen Gefühle verletzt, während Cicero des großen Imperators Weisheit pries und ihm es hoch anrechnete, daß er nicht auch noch den Korban in Beschlag gelegt habe.[4] Nur Wenige vermochten sich mit Josephus späterer Weisheit zu trösten, daß das Heiligthum dem Römer wenigstens einen großen Eindruck gemacht haben müsse.[5] Dem gemeinen Mann war hart an's Herz gegriffen, und die folgende Zeit war nicht dazu geeignet, den Stachel aus der Wunde zu nehmen.

Allerdings war man nach der langen Schreckensregierung des Herodes und der kurzen des Archelaus im Jahre 7 in Judäa wieder zu dem Glauben geneigt, eine unmittelbare Unterstellung unter den Kaiser sei der Lage eines Vasallenstaats vorzuziehen. Kaum aber war diese Besitzergreifung vollzogen, kaum war die Weisung ergangen, daß hinfort öffentliche Documente nach den Regierungsjahren der Kaiser ausgestellt sein sollten, kaum thaten die neuen Behörden die ersten Schritte, die die Möglichkeit einer Administration nach römischen Grundsätzen begründen sollten, so zeigte sich auch, wie absolut unverträglich jüdische Orthodoxie und römische Verwaltung sich zu einander verhielten. Um sich ein Bild von der Steuerkraft des Landes zu verschaffen, ordnete der Proconsul von Syrien, P. Sulpicius Quirinius und sein Procurator Coponius eine Volkszählung und erstmalige Katastervermessung an. Von römischem Standpunkt war das eine durchaus natürliche Sache, allein die Rabbinen erklärten, eine solche Schatzung sei gesetzwidrig und bringe die Pest. Es läßt sich leicht vorstellen, mit welchen Mienen die römischen Beamten die Zumuthung

[1] Ps. 7. 1—7. Auch 5, 4. 8 — [2] Ps. 2, 2 3. — [3] 17, 5. 23. — [4] Pro Flacco l. c. — [5] Jos. Ap. 2, 7.

werden aufgenommen haben, um eine allgemeine Seuche abzuwenden, als Sühne für jeden Kopf einen halben Seckel an den Tempel zu bezahlen,[1] oder statt einer Volkszählung nach den Regeln der Statistik, nach der Zahl der im letzten Frühjahr zu Jerusalem geschlachteten Passahlämmer eine Schätzung vorzunehmen und diese den Steuerregistern zu Grund zu legen.[2] Allein nachdem alle diese Bedenken im Blut von tausend Patrioten ertränkt worden waren, war man um keinen Schritt weiter gekommen. Das jüdische Gesetz kannte nur Abgaben und Steuern für religiöse Zwecke, und nach der Anschauung der Rabbinen beruhte eben darauf die Heiligkeit des Landes, daß jedes Feld und jede Waldflur ihren Zehnten oder ihr Gabholz zum Tempel beitrug. Wie aber sollte die Weihe des Landes bestehen, wenn der heidnische Kaiser neben Jehova von den gleichen Producten Steuer empfing? So erhob sich die neue Frage: „Ist es erlaubt, dem Kaiser zu steuern?" Auch diese Frage der Pharisäer nach dem Zinsgroschen mußte mit dem Schwert ausgefochten werden, um dann doch immer wieder die Herzen der Bevölkerung zu beängstigen. Die Römer aber erfaßte ein wahrer Grimm auf dieses Land, dessen Lehrern das Steuerzahlen unter den Begriff der Sünde fiel, denn nachdem man das römische Steuersystem durchgeführt hatte, war damit erst recht ein Ort für fortwährende Reibung zwischen theokratischen und römischen Einrichtungen geschaffen. Jedes Zollhaus und jede Brückenstation wurde nunmehr eine Klippe, an der die Gesetzestreue scheiterte, oder ein Schlachtfeld, auf dem sie einen rühmlichen Kampf bestand.[3]

3. Die ökonomische Lage Judäas unter den Römern.

Dazu kam, daß das römische Steuersystem in der That nicht die glänzendste Seite der Reichsverwaltung war, so daß der principielle Widerstand allerdings auch seine sehr praktische Bedeutung hatte. Bekanntlich hatten alle römischen Provincialen zwei directe Abgaben zu

[1] Exod. 30, 13. — [2] Bell. VI; 9, 3. — [3] Das Nähere siehe unten.

entrichten: Kopfsteuer und Grundsteuer.[1] Die Kopfsteuer war eine Vermögenssteuer, in der nur diejenigen Gegenstände nicht berechnet wurden, die der Grundsteuer unterlagen. Ein eigener Census bestimmte ihre Höhe. In Syrien und Cilicien betrug sie ein Procent des Vermögens.[2] Die zweite Hauptabgabe war die Grundsteuer. Während die Domänen bei der Einverleibung dem Fiscus zufielen, verfiel das Grundeigenthum der Privaten der Grundsteuer. Dieselbe bestand im Zehnten vom Getreide und in einem Fünftel des Weins und Obstes. Eingetrieben wurde dieselbe durch die Publicani, die den Ertrag in Rom von den Censoren auf ein Lustrum gesteigert hatten. Neben diese doppelte Steuer traten aber noch außerordentliche Leistungen bei Getreidemangel in Italien; indem dann Korn zu bestimmten Preisen geliefert werden mußte. Dazu hatte der Procurator in Cäsarea Naturallieferungen für sich und sein Gefolge in Anspruch zu nehmen, die meistens in Geld entrichtet wurden und der Willkür und Erpressung weiten Spielraum ließen.

Dazu kam denn weiterhin noch, daß die Zölle römisches Staatseigenthum wurden, und Grenzzoll, Brückengeld, Weggeld, städtisches Octroi nicht nur für Rom in Beschlag gelegt, sondern auch nach Willkür vermehrt und erhöht wurde.[3] Auch diese Steuer wurde durch die Publicani beigebracht, die die Ausbeutung dieses Regals erstanden und an Unter-Zöllner verpachteten. Stetige Belästigung des Verkehrs war natürlich die Folge eines Systems, das den Eigennutz des Einzelnen so stark herausforderte, indem jeder Zöllner für den eigenen Beutel arbeitete. Zwar beugte man durch diese Einrichtung der Steuerverpachtung allerdings der Defraudation insofern vor, als die Staatskasse unmittelbar zu ihrem Satz kam, aber man erschöpfte dafür um so gründlicher die Steuerkraft, denn jeder der Pächter und Mittelpächter mußte seinen Vortheil haben, und schließlich trug allein der Provinciale die Kosten. Statt daß also durch die Steuer die Verwaltungskosten bestritten worden wären, wurden dieselben vielmehr thatsächlich dem Besteuerten nochmals aufgerechnet. Die Provinz war aber um so schutzloser jeder Erpressung preisgegeben, als die Publicani

[1] Ant. VIII; 4, 3. Tac. ann. 1, 78. 13, 50—52. Liv. 25, 3. Vgl. Bosse, Finanzwesen im römischen Staat, 1, 259 ff. und Höck, Römische Geschichte. I, 2. S. 200 ff. — [2] Cic. ad Attic. V, 16. Appian. Syr. 49. — [3] Tac. ann. 13, 51.

gewöhnlich dem Ritterstande angehörten, welcher selbe Stand auch die Richter lieferte. Es war das die Folge des Gebots, daß Senatoren und Magistrate sich bei Geld- und Handelsgeschäften nicht betheiligen dürften, zum Theil auch Folge davon, daß die großen Capitalisten dem höchsten, dem Rittercensus angehörten.[1] Meistens bildeten sich für größere Pachtungen Gesellschaften, und da die Capitalisten durchgängig bei irgend einer derselben betheiligt waren, mußte ihnen die härteste Praxis, im Interesse ihrer Dividenden, die willkommenste sein.[2] Man hatte also den Steuerbeamten bei einem gewesenen oder zukünftigen Steuerbeamten, oder bei einem Theilnehmer des Geschäfts selbst zu verklagen; ein Zirkel, in dem die Klage repetundarum meist illusorisch ward. Bei dieser Straflosigkeit der Erpressung nahm dieselbe einen unerhörten Umfang an. Namentlich die Grundsteuer- oder Abgabepflichtigen (aratores, pectuarii u. s. w.) waren bei der Willkür der Schätzungen übel daran. Daneben war es eine beliebte Manipulation des Zöllners, dem Zahlungsunfähigen Vorschuß zu geben, wodurch der Steuerzettel zum Privatschuldschein wurde, der mit Wucherzinsen beigetrieben ward.

Solche Mißstände konnten nur dazu dienen, die religiöse Opposition gegen die Steuer an den heidnischen Kaiser zu schärfen, und die Folge dieser ewigen Frictionen war eine Spannung in den Gemüthern, die sich bei hundert Gelegenheiten bald in sprühenden Funken, bald in gewaltsamen Schlägen entlud.

Tacitus hat angemerkt, daß im Jahr 17 nicht nur in Judäa, sondern in ganz Syrien die Unzufriedenheit über die Steuerlast einen geradezu bedroblichen Charakter annahm. Kaiser Tiberius erklärte im Senat, nur durch eine besondere Mission des Germanicus könne die Bewegung des Morgenlandes gedämpft werden.[3] Auch eine jüdische Deputation war damals in Rom erschienen, um darzulegen, wie die unerschwingliche Steuerlast das Land dem Ruin preisgegeben habe. Zahlreiche Andeutungen in den Evangelien bestätigen indirect diese Behauptung, und zeigen, daß die Verarmung Palästinas unter der Herrschaft der Römer und Herodäer allerdings reißende Fortschritte gemacht hatte. Das allergeläufigste Bild der Volksrede Jesu ist der

---

[1] Liv. 21, 63. — [2] Annal. 4, 6. Vgl. Huschke, Census und Steuerverf. der römischen Kaiserzeit, Berlin 1847. — [3] Tac. Ann. II, 42, 43. — Vgl. zum Jahr 33 Ann. VI; 16. 17.

Schuldner, der Gläubiger und der Schuldthurm. Wo aber die Betreibung von Geldforderungen so schwierig ist, darf man mit Sicherheit auf eingetretene und zwar kürzlich eingetretene Verarmung schließen. Das Sorgen und Sagen, was werden wir essen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden, ist die gewohnte Lebensstimmung des gemeinen Mannes. In einem Gleichniß sind außer dem König alle Personen bankrutt. Der Verwalter schuldet dem König, der Knecht dem Verwalter.[1] Selten sind die Reichen, die einem Schuldner fünfzig oder gar fünfhundert Denare nachlassen,[2] um so häufiger die unbarmherzigen Eintreiber, die gleich den Büttel bei der Hand haben. Auf der Straße packt der Gläubiger den Armen und der Gerichtsdiener schleppt ihn in den Schuldthurm, aus dem er nicht herauskommt, ehe er den letzten Heller bezahlt hat,[3] und wenn er nicht bezahlen konnte, „so hieß der Herr ihn und sein Weib und seine Kinder, und Alles, was er hatte, verkaufen, daß er daraus bezahlt würde." Oel und Weizen, die nöthigsten Lebensbedürfnisse, stehen auf Rechnung,[4] angefangene Bauten bleiben liegen aus Mangel an Geld,[5] der Kaufmann steckt sein Vermögen, um es zu sichern, in eine einzige Perle;[6] beim Graben im Acker findet Mancher einen Schatz, den ein anderer vor den gierigen Händen der Bedrücker retten wollte.[7] Speculanten halten das Getreide vom Markt zurück und erweitern ihre Magazine.[8] Mit der Verarmung hängt die Parcellirung der Güter zusammen. An die Stelle des Pflugs tritt auf dem kleinen Grundstück die Grabscheitwirthschaft. „Was soll ich machen, spricht der ruinirte Haushalter, graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich".[9] Die Folge der Geldnoth ist der Wucher. Die Wechselbank blüht,[10] in kurzer Zeit verfünffacht und verzehnfacht der Speculant sein Capital.[11] Das ist der wirthschaftliche Hintergrund der evangelischen Geschichte, wie er an hundert Stellen zu Tag tritt.[12]

[1] Luc. 7, 41. Mth. 18, 23. — [2] Luc. 6, 34. — [3] Luc. 12, 58. — [4] Luc. 16, 6. 7. — [5] Luc. 14, 29. — [6] Mth. 13, 46. — [7] Mth. 13, 44. — [8] Luc. 12, 16. — [9] Luc. 16, 3. — [10] Luc. 19, 23. Tac. Ann. VI; 16 u. 17. — [11] Luc. 19, 16. 18. — [12] Ganz ohne Rückwirkung auf Palästina wird auch die große Finanzkrise im Reich vom Jahr 33 nicht geblieben sein. Alle Capitalisten hielten wegen verkehrter Maßnahmen des Tiberius ihr Geld zurück, Bankrutt folgte auf Bankrutt. Selbst die Staatskasse und der Fiscus hielten ihre Baarvorräthe inne. Tac. Ann. IV; 16. 17.

Der materielle Ruin, den Rom und seine Vasallen über das Land gebracht hatten, steigerte natürlich auch die religiöse Gereiztheit und die Banditen in den Bergen, die an den, von Haus und Hof vertriebenen, an den Bettelstab gekommenen Israeliten von Jahr zu Jahr Zuwachs erhielten,[1] waren selten verlegen, das Volk mit irgend einer von den Römern begangenen Gesetzesverletzung in Aufregung zu halten. Bald sollte es die Reinheit der Feste beeinträchtigen, wenn die hohenpriesterlichen Gewänder in der Antonia von den Römern bewacht wurden,[2] bald hatte man ein römisches Feldzeichen in Jerusalem,[3] oder ein heidnisches Emblem am Tempel[4] oder gar eine Votivtafel an der Zionsburg,[5] oder ein heidnisches Relief an einem öffentlichen Gebäude[7] entdeckt, das die Reinheit des Landes bedrohte und Zusammenrottungen oder gar Aufstände herbeiführte. Dann ward wieder mit Entsetzen vernommen, daß ein Procurator sich am Tempelschatz vergriffen habe,[7] oder es hatte ein römischer Soldat das Gesetzbuch zerrissen,[8] oder ein Heide den Zwinger überschritten,[9] oder ein anderer war über unehrbares Verhalten im Tempel ergriffen worden,[10] oder irgend ein hellenischer Junge hatte in kindischen Spielen seiner Meinung von der unsaubern Herkunft der Juden Ausdruck verliehen.[11] Alle solche Vorkommnisse wurden mit einer unglaublichen Leidenschaft aufgegriffen, und selbst Josephus hat dieselben keineswegs der Vergessenheit übergeben, auf die sie die gerechtesten Ansprüche hatten, sondern seiner Geschichte einverleibt, weil die Tumulte und Aufstände, die sich an solche alberne Veranlassungen knüpften, oft Hunderte, ja Tausende von Opfern kosteten.

In der That waren solche Vorgänge denkwürdige Symptome der Volksstimmung. Freilich geben diese sprühenden Funken kaum eine Vorstellung von der Gluth, die im Innern wogte. Wie es in dieser feurigen Esse selbst aussah, das lehren uns erst die religiösen Schriften dieser Zeit, die unmittelbar aus dem Zeitbewußtsein geschöpft sind.

---

[1] Bell. II; 12, 5; 14, 1; IV; 8, 2. — [2] Ant. XX; 1, 1. — [3] Bell. II; 9, 3. — [4] Bell. I; 33, 2. — [5] Philo, Leg. ad Caj. Mang. 1034. — [6] Josephus vita 12. — [7] Bell. II, 9, 4. 14, 6. — [8] Bell. II; 12, 2. — [9] Act. 21, 28. — [10] Bell. II; 12, 1. — [11] Bell. II; 14, 5.

4. Die messianische Hoffnung.

Es gehörte zu den Eigenthümlichkeiten des jüdischen Volkes, das ein leidenschaftlich tiefes Gefühl und eine südlich brennende Phantasie besaß, sich seine nationalen Leiden mit den grellsten Farben vorzumalen und den nationalen Schmerz durch die übertriebenste Rhetorik zu steigern.

Die Zeit des Antiochus hatte der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs einst in den drastischen Worten geschildert: „Es kam große Trauer über Israel in allen seinen Wohnsitzen. Und es jammerten Oberste und Aelteste; Jungfrauen und Jünglinge erkrankten, und die Schönheit der Frauen war entstellt. Jeglicher Bräutigam erhob Klage, und die in der Brautkammer saß, war in Trauer und das Land bebte unter seinen Bewohnern".[1] Aehnliche Schmerzenslaute schlagen auch jetzt wieder an unser Ohr und bezeugen, daß die Stimmung in den Gemüthern einen nahen Sturm wie den gegen die Syrer erwarten ließ und ihn darum auch selbst erwartete und voraussagte. Der beste Gradmesser hiefür sind die messianischen Erwartungen, die bei großem äußern Druck immer den höchsten Stand weisen. Früherer Spuren nicht zu gedenken,[2] hatte zuletzt die bewegte und doch auch durch des Königs starken Arm schriftstellerische Muße sichernde Zeit des Johannes Hyrkan noch vor Kurzem erst dieser messianischen Hoffnung zu literärischem Ausdruck verholfen.

Damals hatte der Verfasser des *ersten Makkabäerbuchs* darauf hingewiesen, daß Judas Makkabäus die Theokratie nur geordnet[3] und Simon das Fürstenthum nur angenommen habe,[4] bis der „*zuverlässige Prophet*" komme, von dem Moses selbst geweissagt hatte: Propheten, wie ich bin, wird der Herr erwecken.[5] Mit stärkeren Farben aber hat ein Unbekannter, dessen Buch ein fast kanonisches Ansehen gewann,[6] der Verfasser der „*Segensworte des Henoch*" das Bewußtsein zum Ausdruck gebracht, daß die Zeit der definitiven, das ist der messianischen Ordnung der Theokratie nun-

[1] 1 Mac. 1, 25 ff. — [2] So die zahlreichen messian. Weissagungen der Sibylle, Fragm. 2. Ferner Buch 3, 286. 370. 620. 652. 670. 710. — [3] 1 Mac. 4, 46. — [4] 1 Mac. 14, 14. — [5] 5 Mos. 18, 15 — [6] Vgl. die Benützung desselben in den eschatologischen Stellen der Evangelien und die Citate Jud. 14. 2 Petri 2, 4. 11.

mehr nahe bevorstehe. Er schildert, wie Hyrkan, das Schaf mit dem großen Horn, die griechischen Adler, die syrischen Raben, die ägyptischen Weihen, die arabischen Geier und die philistäischen Hunde verscheucht, welche die verlornen Schafe vom Hause Israel zerfleischten, und stellt für die nächste Zukunft eine große Entscheidungsschlacht in Aussicht, in der Israel der Sieg über alle Heiden gegeben wird.[1] Dann wird ein Thron aufgerichtet in dem „lieblichen Lande", und der Herr der Schafe setzt sich, um die versiegelten Bücher zu öffnen. Alle Verführer Israels unter den Engeln, alle Dränger Israels unter den Fürsten, alle Verführten in Israel selbst werden hinabgestoßen „in einen tiefen Ort, voll von Feuer, flammend, und voll von Feuersäulen" — Jehova selbst erneuert dann den Tempel und alle die zersprengten und verschmachteten Schafe sammeln sich um ihn. Aber nicht in dieser einen Stelle blos, sondern in gar zahlreichen Variationen schilderte der Verfasser die Zeit, da „die Pflanze der Gerechtigkeit" erscheinen,[2] da der „ewige große Himmel hervorsprossen wird aus der Mitte der Engel",[3] der Tag des Gerichts, „da das Blut der Sünder dem Roß bis an die Brust gehen wird und der Tag der Herrlichkeit, da Legionen Engel am Himmel sichtbar werden und die Gerechten erwachen von ihrem Todesschlaf".[4]

Daß dieses etwa vierzig Jahre vor dem ersten Auftreten der Römer in Palästina geschriebene Buch zur Zeit Jesu bereits Gemeingut des Volkes war, das beweist der Vorstellungskreis, den die Evangelien überall voraussetzen und die Gangbarkeit seiner Stichworte und seiner Verheißungen. Man muß in den Fischerdörfern am See Genezareth sich eindringlich mit der äußern Ausstattung des messianischen Reichs vertraut gemacht haben, wenn die Jünger Jesu die Plätze und Sitze in demselben unter sich vertheilen wollten. Auch die detaillirte Eschatologie der Apokalypse läßt sich nur aus einem intimen Umgang des Verfassers mit diesen und ähnlichen Büchern erklären.[5]

---

[1] Cap. 90, 1—20. — [2] 10, 16—11, 2. — [3] 91, 16. — [4] Cap. 100. Obige Stellen bleiben in Kraft, auch wenn man Henoch 37—71 für nachchristlichen Ursprungs erklärt. — [5] Apoc. 2, 15; 3, 12. Vgl. Gal. 4, 26. Jud. 14. 2 Petr. 2. 4. 11. Namentlich aber Jubil. Cap. 4. Jahrb. 1849 und die häufigen Reminiscenzen aus der Lectüre des Buches Henoch in Cap. 4. 5. 10. 11 a. O.

In noch höherem Maße gilt das freilich von dem Buche
aniel, von dem uns ausdrücklich bezeugt wird, daß es das Lieblings-
h dieser Zeit war,[1] und die lebhaften Schilderungen, die Josephus
abe von diesem Propheten macht, würden ohnedem beweisen, welche
rliebe er selbst für Daniel hatte. Er nennt ihn „den auserwählten
:und Gottes". „Alles, sagt er, ging bei ihm als einem der
ßten Propheten in's Außerordentliche, und so ward ihm nicht nur
hrend seines Lebens die höchste Auszeichnung, sondern auch nach
iem Tode ein unsterbliches Andenken. Die Schriften, die er hinter-
ż, werden noch jetzt bei uns vorgelesen, und wir gewinnen noch jetzt
Ueberzeugung, wie innig er mit Gott verkehrt habe. Er entfaltet
nlich nicht blos die Zukunft vor uns, wie andere Propheten, sondern
stimmt genau die Zeit, wann seine Verkündigung
itreffen wird; und während die übrigen Propheten Unglück
hießen, und deßwegen bei Fürsten und Volk verhaßt waren, ward
iniel ein Bote des Friedens für sie, so daß er durch die frohen
sichten, die er eröffnete, bei Allen beliebt war; weil aber der Er-
ż seine Vorhersagungen krönte, erlangte er beim Volk Glauben und
tliche Verehrung in gleichem Maaß".[2] Diese Auseinandersetzung
ıt recht deutlich, wie man aus den Propheten eben nur Tag und
unde des Endgerichts herauslesen wollte, und eben darum „haßt"
Volk die übrigen Propheten und liebt Daniel, weil er bestimmte
haltspunkte zu jener Berechnung gibt. während man aus dem
giösen und sittlichen Inhalt der andern die wahrsagerischen Stellen
hsam herausſuchen muß, um dann weit häufiger Strafe und
hrigung als solche Aussichten verkündet zu finden, wie Daniel sie
t, den man wegen seiner εὐφημία als den süßesten der Propheten
th hält. In ihm nun las die Schule, deren Ansichten der Römer-
ınd Josephus gewiß nur zögernd sich anschloß, daß Rom das letzte
ch vor dem messianischen sei, das vierte Thier „fürchterlich und
ecklich und ausnehmend stark. Große eiserne Zähne hatte es, fraß
› zermalmte, und das Uebrige zertrat es mit seinen Füßen".[3]
ch seiner εὐφημία fügte aber der Prophet sofort hinzu, daß dieses

[1] Ant. X; 10. 11. — [2] Ant. X; 10, 7. — [3] Ant X; 11, 7. Bell. VI; 4, und 10, 4. Vgl. Gerlach, die Weissag. des A. T in den Schr. des sephus p. 53 ff. Außerdem 4 Esra 11, 38 ff. Mose Proph. Cap. 8. Bei lkmar pag. 42. Indirect bezeugt ist diese Auffassung durch Tac. Histor. 5, und Suet., Vesp. 4.

eiserne Reich Füße von Lehm habe und ein Stein herabrolle „nicht von Menschenhand", um es zu zertrümmern. Dann kommt das Reich, das in Ewigkeit nicht zerstört und dessen Herrschaft keinem andern Volk überlassen wird.[1] Am Himmel erscheint Einer wie eines Menschen Sohn, dem Herrschaft, Heiligthum und Königthum gegeben wird, damit alle Völker und Namen und Zungen ihm dienen.[2] In seinem Reich werden die Verständigen „glänzen wie der Glanz der Veste, und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne ewiglich und immerdar".[3] Wenn Josephus sich der gefährlichen Aufgabe auch diese Prophezeiung Daniels seinen römischen Lesern auszulegen mit der vorsichtigen Wendung entzog, er sei „ein Geschichtschreiber der Vergangenen, nicht des Zukünftigen",[4] so beweist dieses verlegene Verstummen erst recht deutlich, wie nahe er selbst mit seinen Zeitgenossen sich den Untergang des eisernen Reiches dachte. Eine wunderbare Gewalt des allgemeinen Volksglaubens auch über ein weltliches und entartetes Gemüth![5]

Neben diese älteren Bücher, die man jetzt mit solcher Andacht hervorholte und die in der Phantasie des Volkes eine so große Bewegung unterhielten, traten nun aber auch neue Propheten, wie die zur Zeit der ersten römischen Invasion unter Pompejus gedichteten „Salomonischen Psalmen". „Verkündet, ruft der elfte Psalm Jerusalem frohe Botschaft, denn Gott hat sich Israels erbarmt bei seiner Heimsuchung. Stelle Dich Jerusalem auf einen hohen Platz und sieh Deine Söhne und Töchter von Morgen und Abend, zusammengebracht von Jehova". „Ja reinigen wird Jehova Jerusalem, fährt der siebzehnte Psalm fort, daß von den Enden der Erde die Völker kommen, um seine Herrlichkeit zu sehen. Kein Unrecht wird in jenen Tagen unter ihnen herrschen, denn alle sind sie heilig und ihr König ist Christus, der Herrscher".

Aus der tiefen Noth taucht die zuversichtliche Erwartung des Messias empor, und die Losung des Psalmisten ist: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα![6]

Wie hier im Lärm des Kriegsschauplatzes, so finden wir in der Stille der Gelehrtenstube diese Hoffnung lebendig. Sie schlüpft Onkelos aus der Feder, als er Gen. 49, 10: „Nicht weichet das

[1] Dan. 2, 44. — [2] Dan. 7, 13. 14. — [3] Dan. 12, 3. — [4] Ant. X; 10, 4, vgl. 11, 7. — [5] Vgl. auch Ant IV; 6, 5. 6. und IV; 8, 44. Bell. V; 9, 3. — [6] Ps. 17, 4.

Scepter von Juda, noch der Herrscherstab von seinen Füßen, bis Schilo kommt", Schilo mit Meschicha übersetzte, eine Wendung, die in einer Zeit, in der das Scepter schon von Juda genommen war, lediglich die Nähe des messianischen Reiches andeuten konnte. Er sowohl als Jonathan verstehen ferner eine Reihe von Stellen, die nicht nothwendig oder gar nicht messianisch zu fassen sind, dennoch in diesem Sinn, zum Beweis, wie sehr die Köpfe von diesem einen Gedanken beherrscht waren[1] und so sagen die Rabbinen schließlich geradezu: „Alle Propheten weissagten nicht anders als von den Tagen des Messias".[2]

Von dieser Voraussetzung aus hatte man sich sogar eine Reihe ganz individueller Züge aus den Propheten zusammengetragen, die Näheres über die Person des Messias besagten. Daß der Ankunft des Messias sein Stern am Himmel vorangehen werde, hatte man sich durch Bileam's Wort vom Stern aus Jakob lehren lassen,[3] aus Jesaja stand fest, daß er aus dem Hause Davids kommen solle, obwohl das letzte Königsgeschlecht der Makkabäer aus Levi's, nicht aus Juda's Stamm entsprossen war.[4] Aber auch, daß er zu Bethlehem werde geboren werden, hatte man in dem Propheten Micha entdeckt,[5] daß er in dem Galiläa der Heiden sein Licht werde leuchten lassen, schien aus dem Propheten Jesaja, daß er einen neuen Tempel bauen werde, aus Sacharja hervorzugehen.[6] So speciell waren diese Forschungen, daß man in den Schulen sogar dem Wort des Jesaja: „Nicht spreche der Eunuch, Ich bin ein dürrer Baum", einen messianischen Sinn untergeschoben hatte,[7] und die Verschnittenen des Herodes darin einen Trost für sich sehen konnten, während später „der Sternensohn" Barkochba seine eigene Messianität in Num. 24, 17 geweissagt fand: „Es tritt hervor ein Stern aus Jakob, es steiget ein Scepter aus Israel und zerschmettert Moab nach allen Seiten". Auch Philo der vielleicht von allen Gleichzeitigen am wenigsten nach den Tagen des Messias ausgeschaut, schweigt doch nicht ganz von denselben. Er schildert sie als die Zeit, in der die mißhandelte Erde unter dem Segen der Sabbathruhe und des Sabbathjahrs wieder aufathmen und

[1] 4 Mos. 24, 17. Jon. Jes. 9, 4. Vgl. Langen, das Judenth. in Pal. zur Zeit Christi. Freiburg 1864. p. 419. — [2] B. Berac. f. 34, 2. 4. Weitere Stellen dies. Art. Gfrörer 2, S. 198. — [3] Test. XII; Patr. Levi 18. Bar-Kochba. — [4] Mr. 12, 35–37. — [5] Mth. 2, 6 Joh. 7, 42 — [6] Mth. 4, 15. Ant. XV; 11, 1. Henoch 91, 13. Mth. 26, 61. — [7] Ant. XVII; 2, 4.

sich befreit fühlen wird von dem sündigen Wesen, das sie ertragen mußte.[1] „Dann wird sie aufleben und sich erholen, wie ein Athlet seine Kräfte zusammennimmt nach der Erschlaffung. Wie eine liebende Mutter wird sie sich der verlornen Söhne und Töchter erbarmen, mit neuer Zeugungskraft wird sie ein besseres Geschlecht gebären, wie der Prophet sagt, „die Unfruchtbare wird viele Kinder zählen". . . . . Auch die in die fernsten Lande verschlagen und Sklaven ihrer Sieger sind, werden wie durch ein Edict zumal befreit werden, indem die Herrn bewundern, wie einträchtig ihre Sklaven die Laster ablegen und der Tugend anhangen, und sich schämen, Solchen zu gebieten, die besser sind als sie selbst. Im Besitz der unerwarteten Freiheit werden sie sich alle, die zerstreut waren über Länder und Inseln Griechenlands und der Barbaren, im selben Augenblick aufmachen und von allen Seiten herzuströmen zu dem verheißenen Lande. Geführt aber werden sie von einer göttlichen übermenschlichen Gestalt, die nur für die Geretteten sichtbar, für die Uebrigen aber unsichtbar ist . . . . . Sind sie dann da angelangt, wohin sie wollten, dann werden sich die Städte aus den Ruinen und Trümmern erheben, neu bebaut wird das Land, das Unfruchtbare wieder fruchtbar und das Volk wird blühen, den Feinden zum Trotz". Noch lebendiger hat der Philosoph Alexandriens in einer andern Stelle das messianische Reich als das Reich der Tugend beschrieben, in dem, nach des Propheten Wort, der ewige Friede herrschen wird. „Löwen, Bären, Panther, indische Elephanten und Tiger werden allmählig ihre Wildheit ablegen und die Menschen als ihre Lehrer betrachten. Skorpionen und Schlangen werden ihr Gift verlieren, selbst Krokodile und Nilpferde werden in heiliger Scheu den Tugendhaften nicht berühren. Sollten aber Feinde dieses Reich des Friedens angreifen, so werden sie furchtbare Schrecken erleben und auf vielen Wegen auseinanderlaufen, die auf einem herbeizogen. Denn kommen wird ein Mensch, sagt die Verheißung, der als ihr Herrscher und Feldherr viele und große Völker unterwerfen wird, indem Gott dem Frommen die verheißenen Hülfstrupppen schickt. Diese aber sind die unerschütterliche Seelenstärke und große Körperkraft, deren jede für sich den Feinden Furcht einjagt, wo aber beide sich vereinen, da kann Niemand widerstehen". So werden die Frommen nicht nur einen unblutigen Sieg

[1] De execratione Frankf. Ausg. 935.

erringen, sondern auch weit und breit die Herrschaft über die Völker ausdehnen, die sie unterwerfen durch Schrecken, durch Beschämung oder durch Güte.[1] Auch Bileam legt Philo den deutlichsten Hinweis auf den kommenden Christ in den Mund, wenn er ihn zu Israel sprechen läßt: „Einst wird aus euch ein Mann hervorgehen und über viele Völker herrschen, fortschreiten wird seine Herrschaft jeden Tag und sich hoch erheben."[2] Wann freilich dieses Reich Gottes und seines Gesalbten auf Erden sich lagern soll, davon redet Philo nicht. Es liegt ihm in einer dämmernden Ferne, wenn nicht überhaupt in einer neuen Welt.

Um so deutlicher hat der Verfasser der Jubiläen seine Verheißungen angeknüpft an die Noth der Römerzeit in deren trübsten Tagen, vielleicht kurz nach König Agrippa's Tod, er schrieb. Zur Strafe seines Ungehorsams ist das Volk den Heiden überantwortet „zu Gefangenschaft und zum Strick und zur Vernichtung".[3] Ihre Herrn sind „böse und mächtige Leute, damit sie böser handeln als alle Menschenkinder und Gewalt üben gegen Israel und Schuld begehen gegen Jakob und viel Blut vergossen werde auf Erden. In jenen Tagen werden sie schreien und rufen und beten, daß sie befreit werden von der Hand der sündigen Heiden, aber Niemand wird sein, der rettet". Dann aber kommt die Erlösung. „Die Tage werden anfangen zu wachsen, und die Menschenkinder werden älter von Geschlecht zu Geschlecht, und von Tag zu Tag, bis daß ihre Lebenszeit sich tausend Jahren nähert. Und keinen Alten und Lebenssatten wird es mehr geben, sondern sie alle werden wie Kinder und Knaben sein, und werden alle ihre Tage in Frieden und Freude vollenden, und leben, ohne daß ein Satan oder sonst ein böser Verderber da wäre. Denn alle ihre Tage werden Tage des Segens sein".[4]

An die Jubiläen reiht sich der Zeit nach Josephus. Matt und feig, wie er war, hat er die Hoffnung auf Erfüllung der Verheißungen, an die er, wie wir schon oben aus seiner Benützung Daniels sahen, für seine Person allerdings glaubte, nur auf einen sehr schwachen Ausdruck gebracht. „Vielleicht magst Du einst wieder zu Ehren kommen, ruft er über den Trümmern von Jerusalem aus, wenn Du den Gott, der Dich vernichtete, versöhnt hast" — aber,

---

[1] De praem. et poen Frankf. Ausg. 925. — [2] Cap I, p. 232 d. G. Jahrb 1850. — [3] Vita Mos. Mang. II, 126. — [4] Cap 23. Jahrb. 1851. p. 24.

setzt er, als habe er schon zu viel gesagt, hinzu, „die Aufgabe der Geschichtsschreibung setzt dem Gefühle Schranken, und mir kommt nicht zu, die Heimath zu betrauern, sondern die Ereignisse zu erzählen".[1] Ganz so sehen wir ihn in den Antiquitäten abbeugen, wo er den Stein im Traum Nebukadnezars deuten soll, er sei kein Geschichtsschreiber des Zukünftigen, sondern des Vergangenen. Er hatte gelernt, leise zu sprechen im Palast der Flavier und wohl auch das Gegentheil von dem, was er dachte, und dennoch geschieht es ihm, daß, wo er Bileams Verheißungen über Israels Zukunft berichtet, die Worte seiner Feder entschlüpfen, sein Volk, dem bestimmt sei, über die ganze Erde sich auszubreiten, werde auch Sieg und Macht erwerben, selbst gegen die, welchen es Gewohnheit gewesen sei, siegreich heimzukehren.[2] Auch wenn er Daniel den Propheten nennt, der nur Gutes verkündet hat, der ein Bote des Friedens für Israel sei und frohe Aussichten eröffne, so läßt sich unschwer errathen, daß die „Unterjochung und Vernichtung des Volkes durch die Römer" nicht das Letzte gewesen sein kann, was er in ihm las, mag er nun unter dem Stein des Nebukadnezar, der dem vierten Weltreich folgt, das messianische Reich oder den Messias selbst verstanden haben.[3]

So war diese Erwartung durch der Hände lange Kette bis zu der jüngsten Generation gelangt und eng genug schließt sich die Reihe. Henoch reicht dem Psalter Salomonis die Hand, dieser den Targumisten, Philo den Jubiläen, diese Josephus. Daß es sich aber bei diesem Glauben keineswegs um eine unfruchtbare Schultradition, sondern um eine starke Ueberzeugung der Massen handelte, das haben die Römer, zumal in den letzten Entscheidungskämpfen erfahren, und ihre Historiker würdigten eingehender, als Josephus es wagte, die messianische Hoffnung als Motiv der jüdischen Siegesgewißheit. „Im ganzen Orient, meldet Sueton, hatte ein alter und fester Glaube allgemeine Verbreitung gewonnen, daß nach einem Schicksalsschlusse um diese Zeit Leute, welche von Judäa ihren Ausgang nähmen, sich der Weltherrschaft bemächtigen würden. Diese Weissagung, die, soweit man das später aus dem Erfolge sehen konnte, auf einen römischen Kaiser ging, bezogen die Juden auf sich und standen gegen Rom auf. Sie ermordeten den Landpfleger und schlugen obenein den Legaten von

[1] Bell. V; 1, 3. — [2] Ant. IV; 6, 5. — [3] Ant. X; 10, 4. 11, 7. Vgl. Mth. 21, 44.

Syrien in die Flucht".[1] Aus dem gleichen Motiv leitet auch Tacitus den hartnäckigen Widerstand Jerusalems her: „Den Meisten wohnte die Ueberzeugung bei, in den alten Schriften der Priester stehe, zu derselben Zeit werde geschehen, daß das Morgenland aufblühe und von Judäa die Weltherrschaft ausgehe, welche Andeutung auf Vespasian und Titus ging. Aber das Volk, nach Art menschlicher Begehrlichkeit, deutete dies erhabene Schicksal auf sich und ließ sich nicht ein Mal durch Widerwärtigkeiten zur Wahrheit bekehren".[2] Die Deutung der messianischen Verheißung auf Vespasian stammt bekanntlich von Josephus,[3] der in einer besonders schaamlosen Stunde die heiligste Verheißung seines Volkes, an die er selber doch glaubte, ein „zweideutiges Orakel" genannt hat. Immerhin beweist diese Anwendung auf einen einzelnen Kaiser, daß man entschieden einen persönlichen Messias und nicht blos eine messianische Zeit erwartete.

Es stehen dafür aber auch starke directe Zeugnisse zu Gebot. Schon von den berühmten Rabbinen Simon ben Schetach und Juda ben Tabbai wird berichtet, daß sie auf den „Trost Israels" zur Zeit Alexandra's harrten.[4] Herodes machte Miene, durch Erfüllung der Verheißung Sacharia's vom neuen Tempelbau, sich selbst die messianische Krone zu verdienen,[5] und gegen sein Ende prophezeiten die Pharisäer einem der königlichen Eunuchen, es komme nun der König, der den Eunuchen ihre Mannheit wieder geben und Alles unter seine Hand bringen werde.[6] Diese Voraussetzung von der Nähe eines persönlichen Messias liegt auch dem ganzen Vorstellungskreise des Volkes zu Grund, in den uns die Evangelien einführen. „Bist Du's, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten?" ist des Täufers Frage an Jesum.[7] „Was sagen die Schriftgelehrten, Elia müsse zuvor kommen?" ist die Frage der Jünger.[8] „Bist Du der Juden König?" fragt auch Pilatus.[9] Namentlich in der Vorgeschichte des Lukasevangeliums, deren Gestalten wahrhafte Repräsentanten einer Zeit sind, der selbst, wie jenem Simeon, die Verheißung des Messias geworden war vom heiligen Geist, und die nicht leben und nicht sterben konnte, ohne den Heiligen des Herrn geschaut zu haben, weht uns ein Hauch der Innigkeit entgegen, mit der man im einzelnen jüdischen Hause an

---

[1] Suet. Vespas. 4. — [2] Hist. 5, 13. — [3] Bell. VI; 5, 4. — [4] Herzfeld, 3, 232. — [5] Siehe unten. — [6] Ant. XVII; 2, 5. — [7] Mth. 11, 3. — [8] Mth. 17, 10. — [9] Mth. 27, 11.

dieser Hoffnung hing. Wie Simeon auf den Trost Israels wartete, so predigte Hanna zu Allen, „die auf die Erlösung Jerusalems harren“[1] und so wird auch Joseph von Arimathäa als ein Mitglied des Synedriums bezeichnet, das auf das Reich Gottes hofft.[2] Die Jünger Jesu selbst sind insgesammt der Meinung, die Sendung ihres Meisters sei die, Israel zu retten und zu erhöhen. „Wir hofften, er wäre es, der Israel sollte erlösen.“[3] Eine eigenthümliche Atmosphäre hatte sich gebildet. „Als das Volk in seinem Wahn war, da dachten sie alle in ihrem Herzen von Johannes, ob er vielleicht Christus sei.“[4] Das war eine Zuversicht der Erwartung, die den Versuch der Verwirklichung sehr nahe legte. Von jener festen apokalyptischen Zuversicht daß es so nicht länger fortgehen könne, daß wenn Gott seine Verheißungen überhaupt erfüllen wolle, er sie jetzt erfüllen müsse, war es nur ein Schritt zu praktischen messianischen Versuchen. Mehr als ein Mann dieser Zeit war muthig genug, die einleitenden Schritte zum messianischen Zeitalter zu wagen und nachdem man ein Mal die Hoffnung, die unter allen von den Propheten verkündigten, die am meisten zarte und poetische war, in das Gewirr des politischen Lebens, in den Lärm und das Getümmel des Parteikampfs herabgezogen hatte, waren es gar nicht immer die reinsten Hände, die sich ihr am eifrigsten dienstbar machten. Schon von Judas Gaulanites berichtet Josephus daß er „die Lehre der Pharisäer“ praktisch durchzuführen beabsichtigte welche Lehre das war, wird freilich nicht gesagt, aber Gamaliel stellt ihn in der Apostelgeschichte mit dem messianischen Schwärmer Theudas zusammen und beweist aus seinem Untergang, daß eine andere messianische Bewegung haltlos sei und von selbst zerfallen werde, falls Gott nicht mit ihr ist.[5] Von Andern ist an sich klar, daß sie, wie Johannes der Täufer, die Zeit des Gottesreichs „mit Gewalt“ herbeizuführen gedachten,[6] nur nicht durch eine Massenbekehrung des Volks wie er sondern durch ein faktisches Vorgehn, das Jehova nicht im Stich lassen könne.

Wer versetzte sich heute in das Bewußtsein eines solchen Propheten, der, wie jener zur Zeit des Fadus auftretende Theudas, das Volk auf dem gleichen Wege, auf dem es Moses nach Palästina geführt

---

[1] Luc. 2, 25, 38. — [2] Mr. 15, 43. — [3] Luc. 24, 21. Vgl. Act. 1, 6. [4] Luc. 3, 15. — [5] Act. 5, 36. — [6] ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Mth. 11, 12.

zurückführen wollte in die Wüste, um dort die Offenbarung des Messias zu schauen, und keinen Augenblick zweifelte, wie damals, so werde auch jetzt Jehova den Jordan theilen, um Israel trockenen Fußes hindurchzulassen?[1] So drang an einen Andern der Ruf, den wir aus dem Evangelium so gut kennen: „Thue ein Zeichen" und er zögerte keinen Augenblick, das Volk nach dem Oelberg zu bestellen, wo er als zweiter Josua die Mauern des heidnisch gewordenen Jerusalem umzustürzen sich erbot.[2] Mit der wachsenden Noth nahm diese Schwärmerei zu, nicht ab. Josephus, der freilich auch hier nur Plan und Betrug sehen will, berichtet: „Während der Belagerung hatten die Zeloten viele falsche Propheten unter das Volk vertheilt, die es beredeten, auf Gottes Hülfe zu bauen, damit sie weniger davon liefen und damit diejenigen, die sich aus der Gefahr und dem Wachen nichts machten, doch die Hoffnung festhielte. Im Unglück glaubt der Mensch leicht; zumal, wenn solche Betrüger Befreiung von gegenwärtigem Elend verheißen, gibt sich der Gedrückte ganz der Hoffnung hin.[3] Noch in der letzten Stunde des Kriegs, während des Sturmes der Römer auf den Tempel, versammelte ein Prophet 6000 Menschen, Männer, Weiber und Kinder in der äußersten Halle, weil auf diesen Moment die Zeichen des messianischen Reichs am Himmel sollten sichtbar werden! Seltsame Ausgeburten einer furchtbaren Gährung und einer zum Wahnsinn gesteigerten Verzweiflung! Und doch war das nicht das Aeußerste. Die Männer, von denen Josephus berichtet, haben sich darauf beschränkt, Jehova die Sendung des Messias abzwingen zu wollen, aber es liegt auch ein Zeugniß vor, daß schon damals Manche selbst als Messiase auftraten und Barkochba nicht der Erste seines Zeichens war. Jenes vaticinium post eventum Mth. 24, das aus den frischen Erinnerungen des noch nicht beendeten jüdischen Kriegs schöpft, läßt sich also vernehmen: „Wenn Jemand zu euch wird sagen, siehe hier ist der Messias, oder hier, so glaubet es nicht. Denn es werden falsche Messiasse und falsche Propheten auftreten, und große Zeichen und Wunder thun, daß sie, wo es möglich wäre, auch die Auserwählten irre machen möchten. Darum, wenn sie euch sagen werden, siehe er ist in der Wüste, so gehet nicht hinaus. Siehe er ist in der Kammer, so glaubet's nicht." Danach scheint also schon damals ein und der andere „Sohn des Betrugs" als „falscher Christus" sich das Sternen-

[1] Ant. XX; 5, 1. — [2] Ant. XX; 8, 6. — [3] Bell. VI; 5, 2.

diadem des Messias um's Haupt gewunden zu haben. Warum auch nicht? Orientalische Mystik ist heißblütiger als die unsre, und wir dürfen nicht vergessen, daß die Juden dieser Zeit Nachbarn der Araber sind und mehr mit der Phantasie als mit dem Verstand die Welt in sich aufnehmen. Dazu hatte eine tausendjährige Geschichte das Volk für diesen Glauben erzogen. Er war das Resultat der ganzen seitherigen Entwicklung und man hatte nur die Wahl, die Ueberzeugungen der Väter aufzugeben oder muthig zu hoffen, daß jetzt noch in zwölfter Stunde die Verheißung sich erfüllen werde, die seit Joels Zeiten von dem Volke hergezogen war. So erklärt es sich, daß Jeder, der die Kraft in sich verspürte, seinem Volk ein Retter zu werden, sich die Frage so stellen konnte: Bist Du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten? Die Form war seit lange gegossen, in der der Größte seines Volks seine Prägung erhalten mußte, und daß Einer kam, der dieser Form Inhalt verlieh, ist ein heiliges Zeichen, daß das, was ein Volk so lang als sein Heiligstes und Bestes im Herzen getragen, nie blos ein leeres Trugbild der Einbildung sei. Aber auch bei den Andern ist es nicht eitel Täuscherei gewesen, wenn sie von den Söhnen des Ezechias an bis zum Sternensohn hinab das messianische Banner entfalteten, und man stellt die Alternative ganz falsch, wenn man fragt, waren sie Betrogene oder Betrüger? Sie waren Keines von Beiden, sie waren Söhne ihrer Zeit und nicht anders getäuscht als Jeder von der Vorstellungswelt getäuscht wird, in der er lebt und vielleicht nur im Irrthum über das Maaß ihres Könnens. Wer solchen Proben wie sie sich aussetzt, sollte nicht schlechtweg mit den Worten des Ueberläufers Josephus ein Gaukler gescholten werden, denn ein Mann, der es mit Gefahr seines Lebens auf die Wunderprobe ankommen läßt, der hat wenigstens *selbst* an seine Mission geglaubt, welcher Schwärmerei er auch sonst verfallen sein mochte.

Fünfter Abſchnitt.

Herodes.

1. Das Werk Antipaters.

Die Ordnung der palästinensischen Verhältnisse um die Mitte
s Jahrhunderts vor Christus ist das Werk des Pompejus, der im
hr 64, nach dem Tode Mithradats, Syrien und die umliegenden
nder reorganisirte. Man hat nicht unpassend die ganze Schöpfung
s Pompejus an der Ostecke des Mittelmeers dem Zustand Deutsch-
nds im Mittelalter verglichen, so bunt waren hier die ganz- und halb-
ien Städte und Städtebünde zwischen größere Gebiete römischer
hnsfürsten, Vasallen und Priesterkönige durcheinander gelegt. Eine
here Ansicht der neuen Organisation Palästinas beweist aber, daß
se scheinbar sinnwidrige Zerstückelung von ursprünglich zusammen-
hörigen Gebieten, die Zerspaltung kräftiger Staatsorganismen durch
zwischen gekeilte politische Exceptionen, Immunitäten und Privilegien,
f der wohlüberlegten Absicht beruhte, hier nie wieder ein starkes
aatswesen aufkommen zu lassen, dagegen aber den neuen Schöpfungen
rch kluge Ausnutzung der Localinteressen und Stammeseifersüchteleien
itische Lebensfähigkeit zu verleihen.

In Palästina hatte der Bruderkrieg zwischen den Söhnen des
kräftigen Alexander Jannai den Römern Gelegenheit gegeben, sich
Schiedsrichter einzudrängen. Der jüngere kriegerische Bruder
istobul hatte dem schlaffen Hyrkan die Krone entrissen, und
ngs war es dieser ganz zufrieden gewesen, die Bequemlichkeit der
enpriesterlichen Würde gegen die Sorgen des Throns eingetauscht zu
en. Eine Ehe zwischen Aristobuls Sohn Alexander und Hyrkans
hter Alexandra besiegelte den Frieden. Da wußte sich, von Ari-
ul zurückgewiesen, ein einflußreicher Idumäer, Antipater, in
Vertrauen Hyrkans einzuschleichen. Dieser merkwürdige Mann war
Sohn des mächtigen Statthalters von Idumäa, der unter Alexandra

durch Bündnisse mit den Araberfürsten und Verbindungen mit der Stadtgemeinden Gaza und Askalon reich und angesehen geworden war Der Sohn, mit einer bedeutenden Anlage zur politischen Intrigue ausgerüstet, verleitete durch Vorspiegelung von Gefahren den schwachsinnigen Hohenpriester zur Flucht nach Petra, von wo ihn der Nabatäerkönig Aretas mit Heeresmacht als König Judäas zurückführte Die Araber belagerten Jerusalem, das Aristobul tapfer vertheidigte Da trafen im Jahr 64 die Legaten des Pompejus in Syrien ein und schickten dem Nabatäerkönig den Befehl, Judäa zu räumen. Aretas gehorchte und die streitenden Brüder waren nun gleich machtlos. Allein Antipas, der bis dahin mit den Arabern conspirirt, war ebenso rasch entschlossen, sich forthin auf Rom zu stützen. Er zuerst für Hyrkan dann auch Aristobul, rief die Entscheidung des römischen Adlers an Pompejus, dem die baldige Heimkehr nach Rom am Herzen lag, um den schon die Niederwerfung der Raubfürsten am Libanon und in Ituräa viel zu viel Zeit gekostet hatte, besetzte auf verrätherische Weise im Jahr 63 das Land, sah sich aber trotzdem zur Belagerung des Tempels zu Jerusalem genöthigt, da Aristobuls kriegerischer Anhang den Einlaß verweigerte und den Tempel zur Festung umgeschaffen hatte. Im Juni des Jahres 63 fiel der Tempel nach dreimonatlicher Vertheidigung, und Pompejus ahnte nicht, welch tiefen Haß er auf sich und sein Volk lud, indem er mit seinen unreinen Füßen den Vorhof der Priester überschritt, um mit seinen römischen Offizieren das Allerheiligste in Augenschein zu nehmen. Da er den Tempelschatz unberührt ließ, glaubte er sogar noch den Dank der Juden für Respectirung ihrer Heiligthümer ansprechen zu dürfen.[1] Mit dem besiegten Lande schaltete er nach Maaßgabe des römischen Interesses.

Bereits in Damaskus hatten ihm die Pharisäer die Bitte vorgetragen, die Königswürde keinem der streitenden Brüder zu verleihen sondern die Theokratie herzustellen, die allein dem Gesetze gemäß sei. Ihr Vorschlag entsprach seinen Plänen am meisten. Er schaffte das Königthum ab und ernannte Hyrkan zum Hohenpriester und Ethnarchen mit dem Titel socius atque amicus populi Romani. Jerusalem ward zur zinspflichtigen Stadt erklärt und der Festungswerke beraubt Die mit so vielem und edlem Blute erkauften Eroberungen der Makkabäer wurden Judäa an einem Tage abgesprochen. Die Städte

[1] Cic. Pro Flacc. 18. — [2] Ant. XIV; 3, 2.

Cölesyriens fielen der Provinz Syrien zu. Gadara, Hippos, Pella im jenseitigen Jordanland und Skythopolis im obern Jordanthal wurden in den Verband der Zehnstädte aufgenommen. Marissa, in der Ebene Juda, ward Freistadt. Die ganze Küste, die mühevolle Errungenschaft des letzten Jahrhunderts, wurde wieder losgetrennt, und Gaza, Asdod, Arethusa, Jamnia, Joppe, Stratonsthurm und Dor für Griechenstädte mit dem Rechte eines dem syrischen Proconsul untergebenen Städtebundes erklärt. Hatte es von Simon Makkabäus einst geheißen: „Zu allen seinen Herrlichkeiten gewann er auch Joppe und machte eine Einfahrt für die Inseln des Meers",[1] so war das alles jetzt dahin, und den stumpfsinnigen Hyrkan kostete es keine Thräne, die großen Errungenschaften seiner Ahnen hinzugeben. Am meisten schmerzte die Juden die Wiederherstellung des feindlichen Samariens, dessen Gebiet sich wie ein Keil zwischen die heilige Stadt und das gläubige Galiläa drängte und das von dem syrischen Proconsul, der auch die Hauptstadt wieder erbaute, mit ganz besonderer Sorgfalt gepflegt ward.

So war nach einem Krieg von kaum vier Monden die Schöpfung Johannes Hyrkans zertrümmert, und Pompejus konnte bei dem pomphaften Triumphzug, der sich am 28. und 29. September des Jahres 61 durch die Straßen der Stadt Rom wälzte, neben den Kindern Mithradats, Tigranes und Phraates, auch den entthronten Aristobul mit seiner Familie und seinem Oheim Absalon vor seinem Siegeswagen einhergehen lassen. Während man in Rom sich über Pompejus Wichtigthuerei belustigte, und Cicero ihn in seinen Briefen ironisch hic noster Hierosolymarius nennt,[2] herrschte in Judäa die tiefste Niedergeschlagenheit. Das ganze Vorgehen des für befreundet gehaltenen Römers hatte das Volk, wie die oben mitgetheilten Stellen des salomonischen Psalters beweisen, tief erschüttert. Namentlich auf Antipater lastete schwer der Haß des Volkes. Vielleicht ist er es, den der Sänger des Psalters mit den Worten anredet: „Was sitzest du Unreiner im Synedrium und Dein Herz ist weit vom Herrn und reizest mit Deinen Uebertretungen den Gott Israels?" Schleicherei, Heuchelei, Ehebruch und Blutthat wirft er diesem Ungenannten vor, und vergleicht ihn einer beißenden Schlange.[3] Aber nicht ohne Schuld hat das Volk, nach des Verfassers Meinung, das Strafgericht getroffen. Darum hat das Pochen des Widders an den heiligen Mauern, die

[1] 1 Mac. 14, 5. — [2] Ad. Attic. 2, ep. 9. — [3] Ps. Salom. 4.

Entweihung des Heiligen, die Hinrichtung der edelsten Glieder des Synedriums, die Wegführung der Söhne und Töchter nach dem Westen, den Dichter um so tiefer gebeugt, und er wirft sich reuevoll in den Staub vor der strafenden Hand Jehova's.[1] Die Zahl der Strafgerichte war aber noch nicht erschöpft.

An der Grenze ging der Araberkrieg fort, dessen Beendigung Pompejus klüglich seinem Legaten Scaurus zugeschoben hatte, und als Aristobuls Sohn Alexander in einem glücklichen Aufstand im Jahr 57 Hyrkans und Antipaters Regiment umwarf, rückte der Proconsul von Syrien, Gabinius, auf's Neue in Judäa ein und schlug die Rebellen vor Jerusalem auf's Haupt. Die besten Dienste dabei leistete der dreiundzwanzigjährige Reiteroberst M. Antonius, der damals als verrufener und von seinen Gläubigern gehetzter Wüstling wenig Freunde hatte. Nur Antipaters scharfes Auge fand heraus, daß dieser begabte Officier eine Zukunft haben dürfte, und trat mit ihm in ein Freundschaftsverhältniß, das für die Zukunft von großen Folgen war. Durch Antipaters sachverständigen Rath war der Feldzug rasch beendigt, Hyrkan wurde zurückgeführt und das Land entwaffnet. Jetzt aber hatte Gabinius den Einfall, das jüdische Gebiet, das ihm immer noch nicht genug zerspalten schien, in fünf Republiken umzuwandeln.[2] Die Republik Galiläa erhielt ein Synedrium in Sepphoris, zwei transjordanische Republiken die ihren in Gadara und Amathus, und ebenso bildete Judäa zwei solche Staaten mit Jericho und Jerusalem. Ohne Zweifel hielt man eine solche Schöpfung für einen großen Triumph römischer Staatskunst. Galiläa getrennt von Judäa durch das selbständige Samarien, beide abgeschnitten von der See durch den syrischen Städtebund, die größeren Heidestädte verstärkt durch den Anschluß an die Dekapolis, und der Rest auseinandergerissen in fünf politisch von einander unabhängige Aristokratien: das dünkte ohne Zweifel diesen epigonen Staatsmännern eine unübertreffliche Anwendung jenes politischen Recepts, das ihre Väter in dem divide et impera hinterlassen hatten. Ein neuer Beweis, daß damals große politische Grundsätze in gar kleine urtheilslose Hände gerathen sind, sonst hätte man nicht auf die Juden angewendet, was für Macedonien vielleicht ganz zweckmäßig war. Für das Judenthum bedeutete eine politische Organisation überhaupt wenig, und man mußte eine ganz

[1] 2, 1. 2; 8, 15. 18; 17, 14 u. f. f. — [2] Ant. XIV; 5, 4.

schiefe Vorstellung von der Stärke des jüdischen Nationalgefühls haben, um auch nur einen Augenblick zu zweifeln, daß solche Grenzen für das theokratische Volk etwas Anderes sein würden als Striche in die Wasserfluth, die sich doch sofort wieder in ihr Niveau stellt.

Wenn es nun aber auch undenkbar war, daß eine so verkehrte Anordnung Dauer haben könnte, so entschied doch bei allen gewaltsamen Erhebungen des Volkes das Kriegsglück gegen die Juden. Auch ein zweiter Aufstand des aus Rom entwischten Aristobul im Jahr 56 und ein dritter seines Sohnes Alexander im Jahr 55 wurden rasch bewältigt. Als im Jahr 52 die Parther an dem geldgierigen Crassus, der mitten im Frieden den Tempelschatz in Jerusalem geplündert hatte, den gesammten Orient rächten und Cassius mit den Trümmern der von den Reitern des Orodes geschlagenen Legionen in Syrien anlangte, versuchten die Juden nochmals ihr Glück. Aber der alten Tapferkeit des geschlagenen Republikaners und der schlauen Geschäftigkeit Antipaters blieb auch jetzt der Sieg. Antipater, der auf der einen Seite mit Rom, auf der andern mit den Arabern enge Bündnisse schloß, war schon jetzt der unbedingte Herr des Landes.[1]

Da schien im Jahr 49 der römische Bürgerkrieg zwischen Pompejus und Cäsar wenigstens einen Wechsel der Machthaber vorzubereiten. Wie der ganze Osten, so standen auch die Machthaber Judäa's zu Pompejus. Cäsar setzte deßhalb den gefangenen Aristobul in Freiheit und stellte ihm zwei Legionen zur Verfügung, damit er sein Vaterland von den Pompejanern befreie. Bereits zitterten Antipater und Hyrkan vor einer von römischen Legionen unterstützten Volkserhebung, als die Nachricht eintraf, daß der Prätendent plötzlich, man sagt an Gift, gestorben und sein Sohn Alexander in Antiochien auf Pompejus Befehl enthauptet worden sei.[2] In Folge dieser Ereignisse, an denen man im Makkabäerschloß schwerlich ganz unschuldig war, unterblieb die gefürchtete Expedition. Als aber am 9. August 48 die Schlacht von Pharsalos das Schicksal der pompejanischen Partei besiegelt hatte, befanden sich Hyrkan und Antipater wenigstens in keiner andern Lage als all die ägyptischen, phönicischen und syrischen Städte, die jetzt möglichst schnell ihre Flotten und Heerescontingente zurückriefen. Bereits am 28. September fiel Pompejus an der benachbarten ägyptischen Küste. Indessen machte der meuterische Pöbel Alexandriens sich

[1] Ant. XIV; 7, 3. — [2] Ant. XIV; 7, 4.

sofort bereit, auch Cäsar, der sich an der Spitze von kaum 4000 Mann zum Schiedsrichter der ägyptischen Thronstreitigkeiten aufwarf, dem eben vorangegangenen Gegner nachfolgen zu lassen. Die ägyptische Soldateska, im Bund mit der fanatisirten Bürgerschaft, stürmte gegen die von Cäsar besetzten Quartiere. Mit Noth behauptete dieser den Osthafen sammt der Leuchtthurminsel und die nächsten Straßen der Stadt. Seine Lage war eine verzweifelte, da traf, als die Noth am größten war, eine buntscheckige Armee kleinasiatischer Vasallen ein, die kamen, um ihre pompejanische Gesinnung möglichst rasch in Vergessenheit zu bringen.[1] Voran die trefflichen Ituräer, die einst von Pompejus Respect vor Rom gelernt hatten; der Beduinenhäuptling Jamblichos aus der Gegend von Damaskus und vor Allem Antipater mit 3000 Kerntruppen, die dem zusammengewürfelten Corps einen Halt gaben. Befehligt wurde dieses seltsame Heer durch Mithradat von Pergamum, den Bastard des großen Mithradates; die wichtigste Person desselben aber war Antipater, der seine befreundeten Beduinenhäuptlinge aus der Nachbarschaft beizog und die ägyptischen Juden vermochte, das Heer zu verproviantiren. Nach Erstürmung von Pelusium und einer durch Antipater gewonnenen Schlacht am sogenannten Judenlager, zwischen Onion und Heliopolis, vereinigte sich das Entsatzcorps mit der Armee Cäsars und erstürmte das Lager des jungen Ptolemäos Dionysos, der auf der Ueberfahrt nach der Flotte mit seinem überfüllten Boot im Nil versank. Alexandrien empfing gnädige Strafen aus den Händen seines großmüthigen und in die einundzwanzigjährige Kleopatra verliebten Siegers.[2] Den wesentlichsten Vortheil hatten die Juden von der Sache. Cäsar gewährte ihnen in Alexandrien alle Rechte, deren die griechische Stadtbevölkerung genoß und bestätigte ihre seitherigen Privilegien.[3] Die Getreidelieferungen nach der Hauptstadt wurden vornehmlich ihnen in Accord gegeben und die Hafenpolizei zum Theil in ihre Hand gelegt.[4] Die Ordnung der palästinensischen Dinge mußte man dagegen vertagen, da Cäsar im März 47 schleunig nach Kleinasien abberufen ward, um den König Pharnakes von Armenien, der in Pontus eingefallen war, zurückzuweisen.

---

[1] Bell. I; 10, 1. — [2] Caesar, Bell. Alex. 33. — [3] Bell. II; 18, 7. — [4] Ap. II; 4. 5.

Als die Schlacht bei Ziela am 2. August 47 dem armenischen Krieg ein Ziel gesetzt, kehrte der Imperator, nachdem er den bekannten lakonischen Rapport, „veni, vidi, vici“, an den Senat erstattet[1] und Pompejus glücklich gepriesen hatte, daß ihm Siege über solches Gesindel den Beinamen des Großen eingetragen hätten,[2] nach Syrien zurück, um dort über die Schicksale seiner Bundesgenossen zu entscheiden. Antipater hatte sich in seinem Lager eingefunden und ebenso war Aristobuls anderer Sohn Antigonus erschienen, um seine Ansprüche auf den jüdischen Thron zu verfechten. Er war des guten Glaubens, Cäsar müsse in Antipater den Pompejaner bestrafen, während ja sein Vater und Bruder gleich von vorn herein auf Cäsars Seite getreten seien. Zu seiner großen Enttäuschung erfuhr er, daß seine ältern Ansprüche nichts gelten sollten neben Antipaters kaum vernarbten Wunden, die Cäsar von dem Untergang in Alexandrien gerettet hatten. Erbost verließ er das Lager, um bei den Parthern die Anerkennung der legitimen Rechte zu suchen, die ihm Rom verweigerte. Sonst fielen Cäsars Anordnungen sehr judenfreundlich aus. Die kleinasiatische Judenschaft erhielt Zusicherung ihres bestrittenen Privilegiums der Geldausfuhr nach Jerusalem. Ihre Synagogen wurden unter den Schutz der Tempelgesetze gestellt und auf's Neue eingeschärft, daß sie am Sabbath und am Rüsttag, von der sechsten Stunde an, nicht mehr zu öffentlichen Verhandlungen dürften geladen werden.[3] In Palästina beseitigte Cäsar die fünf Republiken des Gabinius in aller Stille, indem er Hyrkan als Hohenpriester bestätigte und Antipater unter Ertheilung der römischen Civität zum Procurator des Landes (ἐπίτροπος, ἐπιμελητής) ernannte.[4] Zu großer Freude der Juden wurde Joppe zurückgegeben und deßgleichen die zur Dekapolis geschlagenen Plätze der Ebene Esdraelon. Von den Ortschaften an der syrisch-phönicischen Küste aber sollten alle diejenigen an die Juden zurückfallen, die die Makkabäer nicht durch Waffengewalt, sondern durch Tausch oder Schenkung von den früheren Herren erworben hatten, und auf die somit eine Art von privatrechtlichem Anspruch bestand. In allen syrischen und phönicischen Städten sollten die Juden in Betreff ihrer religiösen Angelegenheiten ganz so gestellt sein, wie auf jüdischem Boden selbst. Das Verhältniß der Tempelsteuer und der römischen Abgaben

[1] Suet. Caes. 52. — [2] Appian. 2, 91. — [3] Ant. XVI; 6, 2; XIV; 10, 6. — [4] Ant. XIV; 8, 3. Bell. I; 10, 3.

[illegible] Bräuchen geregelt, wodurch namentlich die Steuer- [illegible] worden war, und zugleich die Zusage gegeben, daß [illegible] Judäa ausgehoben, noch römische Garnisonen nach [illegible] werden sollten. Der Hohepriester Hyrkan sollte sena- [illegible] erhalten, den Titel socius atque amicus populi [illegible] und die Würde des Ethnarchen in seiner Familie fort- [illegible]. Auch war das Recht über Leben und Tod ihm ver- [illegible] sowie die gesetzliche Entscheidung in allen rituellen Dingen. [illegible] Bezüge sollten in dem Antheil an dem priesterlichen Zehnten [illegible], wie ihn die Hohepriester sonst gehabt hatten. Auch das Recht, [illegible]salem zu befestigen und die von Pompejus geschleiften Mauern [illegible]der herzustellen, erwirkte Antipater zurück. Ihn selbst, den römischen Bürger, beschenkte Cäsar mit Steuerfreiheit für sein gesammtes Eigenthum. Seine Ernennung zum Vorstand der bürgerlichen Verwaltung des ganzen Landes gab ihm bereits jetzt eine von der Dynastie unabhängige Stellung, so daß man füglich vom Jahr 47 an die Herrschaft der idumäischen Familie datiren kann.[1]

Noch im Herbst desselben Jahres, als Cäsar den Krieg in Afrika gegen Scipio und Cato aufnahm, schickte Antipater eine Gesandtschaft nach Rom, die in Hyrkans Namen dem Senat einen goldenen Schild überbrachte und die förmliche Bestätigung der Zusagen Cäsars in Empfang nahm. Dieselben wurden in einer Tabularverfügung niedergelegt, die in verschiedenen Archiven der Hauptstadt und der Provinz, [illegible] Die Vollziehungsverordnung [illegible] legati, mit [illegible] Vertragspunkte [illegible] Erlasse des [illegible] dieser neuen [illegible] und [illegible] auf den ersten [illegible] erhalten [illegible] Durch die Frei- [illegible] ein [illegible] Rückgabe [illegible] Judäa [illegible] Er- [illegible] gewürdigt

[1] [illegible] XIV [illegible] XIV [illegible]

zu haben, da er sich selbst eine sehr befremdliche Stellung vorbehalten hatte. Antipater nahm deßhalb eine Ortsbereisung vor, um die Synedrien darüber zu verständigen, daß Hyrkans Unfähigkeit es nöthig gemacht habe, die bürgerliche Gewalt in eine andere Hand als die des Hohenpriesters zu legen, allein man konnte im Volk sich des Verdachts nicht erwehren, daß es schließlich auf Verdrängung der Makkabäer abgesehen sei, und man erzählte sich, der bekannte Essäer Menahem habe Herodes, dem Sohne Antipaters, schon vor Jahren auf der Straße geweissagt, daß er zur Zuchtruthe der Makkabäer aufwachse und einst die Krone Davids tragen werde. Ist die Thatsache richtig, so hatte der Mann nur früher als Andere ausgesprochen, was der Volksinstinct jetzt allgemein herausfühlte.[1] Dennoch war es Hyrkan, auch wenn er dazu die Einsicht und die Kraft gehabt hätte, unmöglich, sich von Antipater loszusagen, da er seiner eigenen Familie gegenüber auf die Hülfe des Fremden angewiesen war. Seine Tochter Alexandra hatte um seinetwillen ihren Gatten und Schwiegervater durch Hinrichtung und Mord verloren. Sein Neffe Antigonus lebte als Prätendent im Ausland, seine Enkel waren die Waisen des unter der Hand des Henkers gefallenen Alexander. So kam es, daß das Haus des Idumäers, des Fremdlings in Israels Thoren, ihm näher stand als sein eigen Fleisch und Blut.

2. Herodes' Jugend.

Antipater hatte nach der Tradition seines Hauses eine vornehme Beduinentochter geheirathet, die schöne Kypros, um die Beziehungen zu den benachbarten Wüstenschechs im Gang zu erhalten, durch die sein Vater einst reich und mächtig geworden war. Aus dieser Ehe waren vier Söhne: Phasael, Herodes, Joseph und Pheroras und eine Tochter Salome entsprossen.

Der Vater, als Verwalter des Landes, ernannte Phasael zum Oberbefehlshaber der Hauptstadt und ihrer Umgebung, damit er in Jerusalem selbst Boden gewinne, den Jüngeren, Herodes, schickte er nach

[1] Ant. XV; 10, 5.

Galiläa, um dort der geplagten Bevölkerung Ruhe vor den Räuber zu schaffen. Der junge Herodes, damals fünfundzwanzig Jahre al war auch ganz geeignet, sein Haus zu Ehren zu bringen. Er w ein verwegener Reiter, Niemand schleuderte den Wurfspieß auf de Uebungsplatz so gerade und schoß den Pfeil so sicher in's Schwar wie er. Noch in Zeiten, in denen sonst körperliche Gelenkigkeit a zunehmen pflegt, hat er an einem Tage vierzig Stück Wild auf d Jagd erlegt.[1]

Es liegt eine gewisse Romantik in den Anfängen des jung Idumäers, die seine spätere Laufbahn nicht immer in gleicher Wei schmückt. Der Vater hatte ihm keineswegs den leichtesten Kriegsscha platz für seine ersten Thaten ausgesucht. Das von der Küste ve scheuchte Raubgesindel hatte sich in den letzten Jahren in die östlich Bergzüge Cölesyriens gezogen und hatte von da verwegene Einfä in die benachbarte römische Provinz gemacht.[2] Der Hermon stei dort mit seinen nackten zerrissenen Gebirgskämmen an bis zu elftausen Fuß. Ueber grünes Weideland gelangt man zu dichten und schwe durchdringlichen Eichenwäldern, über denen die Felsregion beginn Die dort nie ausgetriebenen Banden hatten sich im Verlauf der letzt Kriegszeit durch zahlreiche Flüchtige und Beraubte verstärkt und dadur hatte das einheimische Räuberwesen den Charakter des politisch Rachekriegs angenommen. Gerade der verwegenste dieser Bandite Ezechias, erfreute sich sogar der Sympathie der patriotisch gesinnt Parteien in Jerusalem, die in ihm einen Kampfgenossen gegen Ro erblickten. Allerdings lebte in diesen Banden eine Art von patriotische selbst theokratischer Gesinnung, die sie am liebsten gegen die Röm kämpfen ließ. So hatte Ezechias den Patriotismus, nur die römisc Provinz zu plündern und mit Vorliebe heidnische Karavanen abz fangen, ein Geist, den er seinen Söhnen vererbt hat. Ein Räub dieser Art war sein Sohn Judas, der nach Herodes' Tod Sepphor stürmte; als einen Räuber dieser Art stellt sich die Tradition d Mitgekreuzigten Jesu vor, der noch am Kreuz den Messias find und ähnliche Räuber sind die Helden von Masada, die sich nach B endigung des jüdischen Kriegs unter den Trümmern ihrer Feste b gruben.

---

[1] Bell. I; 21, 13. — [2] Ant. XIV; 9, 2.

Der Kampf gegen ein solches national-religiöses Brigantenthum war nicht ohne politische Bedeutung und wurde von dem Proconsul von Syrien wohl beachtet. Dieser, Sextus Julius Cäsar, von seinem Verwandten, dem Imperator, im Jahr 47 zu der Verwaltung der Provinz berufen, mußte es dem Sohne Antipaters Dank wissen, daß er das mit regulärem Militär schwer zu bekämpfende Gesindel im Rücken faßte und ihm dadurch eine Sorge für Damaskus abnahm. Herodes stieg in seiner Achtung, als er die Geißel der Gegend, den furchtbaren Ezechias selbst, gefangen nahm und mit seiner ganzen Bande hinrichten ließ. Um so entrüsteter waren die Patrioten der Hauptstadt über den jungen Idumäer, der einen freien jüdischen Mann vom Leben zum Tode gebracht hatte. Nach der Tabularverfügung Cäsars war der Blutbann, um Antipater nicht geradezu zum König zu machen, dem Hohenpriester belassen worden. So konnte das Synedrium, mit dem Hyrkan seine Competenz getheilt hatte, behaupten, ohne seine Zustimmung hätte Herodes ein Todesurtheil gar nicht aussprechen dürfen. Man drang in Hyrkan, die Familie Antipaters für diese Ueberschreitung ihrer Befugnisse zur Rechenschaft zu ziehen. Der Hohepriester schwankte lang. Er hatte seinen Segen dazu gegeben, als Antipater seine Söhne in Stellungen einsetzte, in die nur Fürstensöhne gehörten, und die jungen Idumäer hatten ihm durch ihre schmeichelnde Verehrung eine väterliche Liebe abgewonnen. Dennoch mußte er jetzt dem Andringen des Synedriums nachgeben und Herodes vor die Schranken desselben laden.

Mit großer Ruhe und Umsicht sicherte Herodes, ehe er der Ladung gehorchte, Galiläa durch Besatzungen; sodann zog er seine zuverlässigsten Anhänger an sich und rückte mit einem stattlichen militärischen Geleit in Jerusalem ein. Gleichzeitig überschickte der Proconsul von Syrien eine römische Aufforderung, seinen Freund und Bundesgenossen nicht weiter zu behelligen. Das Synedrium gerieth diesem Auftreten gegenüber in große Bestürzung, und als Herodes vollends mit seinen Bewaffneten in der Tempelsynagoge erschien und trotzig nach dem Begehren des hohen Collegiums fragte, legte sich eine tiefe Stille über die Versammlung. Endlich wagte es Rabbi Semaja, sich zu erheben und dem Knaben in hohen Worten sein Pochen und den Aeltesten mit spitzem Hohn ihre Feigheit vorzuwerfen. Nun wollte freilich Keiner an Muth zurückbleiben, und man hätte sich bis zu einem Todesurtheil verstiegen, hätte Hyrkan nicht noch zuvor die Sitzung

aufgehoben und seinem noch immer geliebten jungen Freunde den Rath ertheilt, Jerusalem zu verlassen. Knirschend reiste Herodes nach Damaskus ab, um sich an den Hof des syrischen Proconsuls zu begeben. Da er römischer Bürger war, — ein eben so guter Römer wie Jude — trug Sextus Cäsar kein Bedenken, ihm gegen gutes Geld die Verwaltung von Cölesyrien und Samarien zu übertragen. Nun war er der nächste Nachbar der Herren von Jerusalem und beeilte sich, ihnen seinen Besuch abzustatten. Die Juden hatten seinen Truppen kein Heer entgegenzustellen, und Antipater, der das Land zu sichern gehabt hätte, nahm die Sache überaus kühl. Die größte Angst bemächtigte sich der Gemüther, und schließlich mußte man Antipater und Phasael dankbar sein, daß sie sich erboten, Herodes zum Abzug zu bestimmen. Unter den Mauern von Jerusalem führte die würdige Familie die Geschichte vom römischen Coriolan auf, und selbstverständlich zog Herodes wieder ab, nachdem er das Synedrium gehörig geängstet und die Macht der Seinen in Jerusalem neu befestigt hatte.

In der That war jetzt ganz Palästina in den Händen dieses Hauses, da Antipater Procurator von Judäa, Herodes Präses von Samarien und Cölesyrien war. In dieser bewegten Zeit konnte eine solche Position von hoher Wichtigkeit werden. Der Pompejaner Quintus Cäcilius Bassus hatte sich eben damals, ermuthigt durch die übeln Nachrichten, die über Cäsar's Lage aus Afrika eintrafen, nach Tyrus geworfen und suchte die Legionen des Proconsul Sextus Cäsar für sich zu gewinnen. Die Truppen Antipaters rückten unter Phasael, die Reitergeschwader Samariens und Cölesyriens unter Herodes für Sextus Cäsar in's Feld. Bassus wurde geschlagen, aber die meuternden Soldaten tödteten im Jahr 46 selbst ihren Proconsul, und die beiden Söhne Antipaters hatten nun einen zweijährigen Krieg unter schwierigen Umständen mitzumachen. Man schlug sich am Orontes, wo Bassus Apamea besetzt hielt und sich im Bund mit den Arabern glücklich vertheidigte. Das Kriegsglück schwankte noch im Jahr 44 hin und her, als aus der Hauptstadt die Nachricht eintraf, was an den Iden des März geschehen sei. Diese Schreckenskunde war um so mehr ein Donnerschlag aus heiterem Himmel, als man Cäsar demnächst im Orient erwartet hatte. Die ganze Arbeit der umsichtigen Familie schien mit einem Streich vernichtet.[1] Aber auch die Juden der Haupt-

[1] Bell. I; 10, 10. Ant. XIV; 11, 1. Cass. Dio 47. 27.

stadt waren schwer betroffen.[1] Sie hatten an Cäsar einen Patron gehabt, in den Männern der Senatspartei, Cicero, dem Vertheidiger des räuberischen Flaccus, hatten sie rücksichtslose Dränger.

Dennoch gestalteten die Dinge in Bälde sich besser. Antonius begann seine Rolle in der Hauptstadt zu spielen, und er setzte durch, daß alle Anordnungen Cäsars zu belassen seien, da man sonst das Reich in die heilloseste Verwirrung stürzen würde.[2] Allein obgleich dadurch zunächst auch die palästinensischen Ordnungen garantirt waren, wurde es Antipater und seinen Söhnen nicht erspart, sich schon im September desselben Jahres zwischen Republikanern und Cäsarianern zu entscheiden, da Cassius und Dolabella fast gleichzeitig in Kleinasien erschienen, um, der Eine im Namen der Senatspartei, der Andere im Namen des Antonius, Syrien zu übernehmen. Antipater war zwar mit Antonius befreundet, allein zur Zeit konnte er sich der Republikaner nicht erwehren. Es gelang Cassius, dem Bürgerkrieg vor Apamea ein Ziel zu setzen, und als der bewaffnete Widerstand gegen die neuen Triumvirn beschlossen wurde, trug Antipater, der durch Cäsar Emporgehobene, keinen Augenblick Bedenken, sich auch dem Mörder desselben zur Verfügung zu stellen. Sein Sohn Herodes war der Erste, der dem Römer ein Lächeln abgewann,[3] indem er von den auf Judäa geschlagenen siebenhundert Talenten (nahe an eine Million Thalern) die auf Galiläa fallende Quote sofort berichtigte. Entsprechenden Eifer entwickelte Antipater, und wo die Bevölkerung ganz außer Stand war, die ungeheuere Summe zu erschwingen, da brachte Cassius ihre Söhne und Töchter unter den Hammer, um das Fehlende flüssig zu machen. Als der gefürchtete Republikaner Judäa verließ, ernannte er den energischen Herodes, von dessen Brauchbarkeit er sich nun hinlänglich überzeugt hatte, zum Procurator von Cölesyrien und übergab ihm zugleich die militärische Verwaltung von ganz Judäa, ja er stellte ihm sogar die Krone desselben in Aussicht, für den Fall seine Erfolge den Erwartungen der Republik entsprächen. Die Feinde des idumäischen Hauses sahen sich demnach auf's Neue um all die Hoffnungen betrogen, die sie auf den Umschlag gesetzt hatten. Cassius hatte Palästina zwar geräumt, um Dolabella in Laodicea abzufangen, was ihm im Sommer 43 auch gelang, allein da er sich zunächst gegen Cleopatra wenden wollte, hielt er die Küste Palästinas besetzt, so daß die Römerfeinde

[1] Suet. Caes. 84. — [2] Appian, bell. civ. 2, 127. — [3] Bell. I; 11, 2.

Judäas sich nicht rühren konnten. Um so mehr gährte es in den Massen, und ein bei Hyrkan wohlgelittener Höfling mit Namen [illegible] schürte an allen Enden. Seinen Plänen der Schilderhebung standen zunächst die Idumäer im Weg, und alsdann die Gefangenschaft seines Sohnes, der sich unter den römischen Geißeln in Tyrus befand. Der hartgeschmiedete Parteiführer ging schrittweise vor. Als Antipater kurz vor dem Laubhüttenfest des Jahres 43 bei Hyrkan speiste, kredenzte ihm der Mundschenk einen Becher Weins, den Malich vergiftet hatte.

So starb der kluge Idumäer, dem das Zeugniß nicht versagt werden kann, daß er seinem Lande in schweren Zeiten große Dienste geleistet hat. Wenn Judäa nicht jetzt schon römische Provinz war, und wenn Hyrkan noch regierte, so war das wesentlich sein Werk; aber freilich war es ebenso sein Werk, daß die Römer so leichten Kaufs in Judäa sich hatten einnischen können und der Staat der Makkabäer so klanglos zu Grabe getragen worden war. Es dient zur Charakteristik seiner Familie, daß Phasael und Herodes dem Mörder ihres Vaters Freundschaft heuchelten und ihn vor dem Volk von allem Verdacht freisprachen, weil sie sich vorerst ihm nicht gewachsen fühlten. Er brauchte ja nur die Fahne des Aufruhrs aufzupflanzen, so waren alle unbändigen Elemente auf seiner Seite; und er war auf dem besten Wege dazu. So ging man denn für's Erste Hand in Hand. Erst als Cassius in Laodicea nach Dolabella's Niederlage alle Dynasten der Umgegend zu Hof empfing und auch Hyrkan über Tyrus dahin reiste, fand sich Gelegenheit zur Rache. Malich begab sich gleichfalls nach Tyrus, um seinen gefangenen Sohn von dort zu entführen. Hier bezahlte ihn Herodes mit gleicher Münze. Wieder war ein Gastmahl bei Hyrkan und diesmal war Malich geladen. Sobald er in die Falle gegangen war, schickte man nach dem Tribunen, den Cassius zum Meuchelmord commandirt hatte. Auf dem Heimweg wurde der Römerfeind niedergestoßen, und der schwache Hyrkan küßte die Hände seines neuen Herrn, indem er den Gemordeten als seinen Tyrannen und Verderber des Landes verfluchte.

Da nun aber im Herbst 43 der Kriegsschauplatz sich weiter nach Westen zog, brachen sofort in Judäa neue Revolten aus. Herodes lag krank in Damaskus bei dem dortigen römischen Feldherrn, einem Fabier, bei dem er Unterstützung zu finden gehofft hatte. Phasael schlug sich in Jerusalem mit den Römerfeinden, während im Süden ein Bruder Malichs die Städte, darunter das feste Masada, zum

Anfall bestimmt hatte. Erst nach Wiederherstellung des Herodes gelang es ihm, theils durch Gewalt, theils durch freundlichen Zuspruch, das Volk zur Niederlegung der Waffen zu bestimmen.

Sofort aber traten neue Verwickelungen ein, an die man am wenigsten gedacht hatte. Während der Kriegslärm sich in immer weitere Fernen verlor, begannen eben die, die Cassius als seine Reserve betrachtete, sich untereinander anzufallen. Antigonus, der weiland von Cäsar zurückgewiesene Kronprätendent, hatte wegen der Schönheit seiner Schwestern bei Ptolemäus Mennäi Aufnahme gefunden, der am Libanon einen reichen und mächtigen Raubstaat errichtet hatte. Mit dem Geld dieses seines Schwagers bestach er Fabius, ihm gegen Hyrkan und Herodes freie Hand zu lassen, während vom Westen her Marion, der Fürst von Tyrus, in Galiläa einfiel. Aber mit seiner gewohnten verwegenen Schnelligkeit warf sich Herodes zwischen beide Theile, rollte Marion von Tyrus auf und zwang ihn zum Frieden, marschirte dann sofort gegen Antigonus und schlug ihn an der Grenze Judäas so nachdrücklich auf's Haupt, daß er für lange an keine neue Invasion denken konnte. Flüchtig kehrte Antigonus in das Reich seines Schwagers zurück und nachdem seine Gegner ihre Sache immer enger mit der Roms verkettet hatten, blieb ihm nur übrig, auf die Parther zu hoffen. In Jerusalem empfing der schwache Hyrkan, für den das Haus des Aristobul noch immer der Inbegriff alles Furchtbaren war, den siegreichen Herodes mit kindischer Dankbarkeit, und der Idumäer nützte den Moment. Zwar war er selbst schon vermählt mit einer gewissen Doris,[1] mit der er seinen ältesten Sohn Antipater gezeugt hatte, allein er fand es vortheilhaft, sich nun mit Mariamne, der Tochter des von Pompejus hingerichteten Alexander, zu verloben. Hyrkan konnte die Hand seiner Enkelin dem Manne nicht verweigern, der ihn eben aus den Händen des Antigonus gerettet, und so stand die Familie des Antipater an der Schwelle ihrer Wünsche, denn die königliche Schwiegerschaft konnte nur das Vorspiel zu neuen Ehren sein. Doris wanderte in's Exil und erzog ihren Sohn Antipater im Haß gegen die makkabäische Familie, der zu lieb ihr jugendlicher Gemahl sich so schnöde von ihr geschieden hatte.

[1] Im jüd. Krieg nennt Jos. 1; 12,, 2 sie von edlem Geschlecht; Ant. XIV; 12, 1 von niederem Geschlecht.

Da trat zu Beginn des Jahres 42 in der Ebene von Philippi die Katastrophe ein, die freilich schon von Anfang vorausgesehen werden konnte, die aber die Hoffnung der jüdischen Patrioten auf's Neue belebte. Cassius' vorschneller Selbstmord hatte den halben Sieg der Triumvirn zu einem unendlich folgenreichen Entscheidungstag gemacht. In dem der Schlacht folgenden Abkommen übernahm es Antonius, die den Soldaten versprochenen Summen aufzutreiben. Er wendete sich nach Asien, um dort Brandschatzungen auszuschreiben und Fürstenthümer zu verhandeln.[1] Als er in Bithynien sein Lager aufgeschlagen hatte, erschienen von allen Seiten Gesandte der bisherigen republikanischen Partei. Unter ihnen befand sich auch eine Deputation des jüdischen Volks, die gegen das Regiment der Brüder protestiren wollte. Indessen ihnen gegenüber war Herodes immerhin der Vertreter der römisch Gesinnten; auch hatte er sich besser mit Geldern vorgesehen. Antonius seinerseits haßte die Juden, auch besaß er einen lebendigen Sinn für Kameradschaft und nahm Herodes zunächst als den Sohn seines alten Waffenbruders auf, mit dem er vor achtzehn Jahren einen seiner ersten Feldzüge eben gegen die Leute geschlagen hatte, die jetzt den Sohn bei ihm verklagten.

Hyrkan, auf den man sich berufen hatte, erschien selbst in Ephesus und zeugte für die Söhne Antipaters, die den Umstand, daß Judäa von den Creaturen des Cassius, Marion von Tyrus und Fabius von Syrien, so schwer heimgesucht worden war, in ein sehr zweckmäßiges Licht zu stellen wußten. Nicht nur wurde der status quo belassen, sondern der Rath von Tyrus auch veranlaßt, den Juden die Gebietstheile zurückzugeben, die Herodes Marion hatte lassen müssen, um sich um so rascher gegen Antigonus zu wenden.

---

3. Antonius und Cleopatra.

Das größte Aergerniß der römischen Geschichte, jener weltgeschichtliche Liebeshandel zwischen Antonius und Cleopatra, der sich um diese Zeit entspann, hat wohl wenig Länder so hart betroffen wie

[1] Dio Cass. 48, 24.

Judäa. Die Alten nannten ihn des Antonius größte Niederlage, die aus einem einsichtigen Staatsmann und ritterlichen Feldherrn einen launischen und unberechenbaren Despoten machte, unter dessen Regiment der Osten fast erlag. Antonius war eine jener ungebrochenen Naturen, wie sie Revolutionszeiten erzeugen, ein Mann voll gewaltiger Anlagen, aber verwahrlost aufgewachsen in der zerrütteten und sittlich aufgelösten römischen Welt, unbändig in seinen Leidenschaften und bei aller Energie des Wollens doch ohne moralischen Halt.

Er hatte als junger Reiteroberst Cleopatra, die damals vierzehn Jahre alt, doch schon mit dem Sohn des Pompejus geliebelt hatte, zum ersten Mal gesehen, als er im Geleite des Gabinius ihren Vater Ptolemäus Auletes nach Alexandrien zurückführte. Er war dann einer der römischen Großen gewesen, die am eifrigsten der schönen Tochter der Lagiden huldigten, als sie vom Jahr 46 bis 44 die Villa jenseits des Tiber in Cäsars Gärten bewohnte. Nach Cäsars Tod hatte er ihr Dienste geleistet und versucht, ihren Sohn Cäsarion unter die Erben des ermordeten Imperators einzuführen.[1] Ihr war es dann gegangen wie Herodes, sie hatte gegen Antonius Krieg führen müssen, weil Cassius' Lager näher war als das des Dolabella. Antonius konnte es sich nun nicht versagen, sie dafür vor seinen Richterstuhl zur Verantwortung zu laden. Kronen verhandelnd und Strafgelder umlegend war er im Sommer 41 nach Tarsus in Cilicien, der spätern Vaterstadt des Apostel Paulus, gekommen. Er saß auf dem am Fluß Kydnus gelegenen Markt der Stadt auf seinem Tribunal, als die Königin gemeldet ward. Die lüderliche Ptolemäerin hatte stets eine absonderliche Art gehabt, sich bei ihren Richtern einzuführen. Dem großen Cäsar ließ sie sich zur ersten Audienz in einen Teppich gewickelt und mit Riemen umschnürt, in seine Gemächer tragen.[2] Buchstäblich auf offenem Markt trug sie sich dagegen Antonius an. Als Aphrodite, umgeben von Knaben als Liebesgöttern und ihren Dienerinnen als Nereiden, kam sie in einer offenen Barke den Kydnos herauf, um sich im Marktplatz von Tarsus der Ladung des Imperators zu stellen.[3] Es ist bekannt, wie rasch das verhängnißvolle Weib, das damals in ihrem achtundzwanzigsten Jahr in der Blüthe ihrer Schönheit stand, den leidenschaftlichen Soldaten umgarnte. Seine niedrigsten Thaten

[1] Plut. Ant 25. Suet. Cäsar 52. — [2] Plutarch, Caes. 49. — [3] Plut. Ant. 26.

beginnen mit dem Jahr 41, in dem er sie begegnete. Jetzt ließ er ihre Schwester Arsinoë in Milet aus dem Tempel reißen und niederstoßen und hielt ein Blutgericht über alle Feinde der Aegypterin. Sie selbst kehrte mit berechneter Eile nach Alexandrien zurück, aber Antonius hatte von da an nur einen Gedanken: Alexandrien und Cleopatra. In dieser hastigen, nur noch auf die Aufbringung von Geldsummen und Kostbarkeiten erpichten Stimmung kam der Imperator an die jüdischen Fragen heran.

In den Gärten von Daphne bei Antiochien, an den reizenden Ufern des Orontes, erschienen im Herbst 41 hundert Abgeordnete der edelsten Geschlechter Judäas, um gegen die Uebertragung des Regiments an Phasael und Herodes zu protestiren. Als sie Miene machten, ihn aufzuhalten, ließ Antonius fünfzehn in's Gefängniß werfen und hätte sie hingerichtet, wenn nicht Herodes selbst für sie gebeten hätte. Die beiden Söhne des Antipater wurden jetzt, um die Sache möglichst rasch zu Ende zu bringen, in aller Form zu Tetrarchen ernannt. Um so erbitterter war Antonius, als er in Tyrus statt der hundert Abgeordneten ihrer tausend vorfand, die mit jenem hartnäckigen, fanatischen Geschrei, auf das sich die jüdischen Massen von jeher so trefflich verstanden, die Entfernung der Brüder durchsetzen wollten. Er ließ sofort auf sie einhauen, und als sie in der Stadt neue Gährung hervorriefen, ließ er alle Gefangenen hinrichten. Nun wurde er freilich nicht weiter behelligt und konnte zu Anbruch der kalten Jahreszeit bei Cleopatra eintreffen.

Im ganzen Bereich der Judenschaft, zumal der alexandrinischen herrschte aber tiefe Niedergeschlagenheit über diese Wendung der Dinge, und wie der Besuch des Pompejus sich in den Salomonischen Psalmen spiegelt, die eines Dichters Antwort auf die römische Beleidigung gewesen, so spricht sich der Eindruck, den das Gebahren des Antonius machte, in einem kurzen Orakel aus, das ein alexandrinischer Jude damals in Umlauf setzte. Dasselbe findet sich im dritten Buch der sibyllinischen Weissagungen und verkündet, daß das zweite Triumvirat der Termin der Ankunft des Messias sein solle.[1]

---

[1] Sib. III; 46–62. Die Verse 63–92, die Friedlieb hinzunimmt (XXVI), gehören offenbar in eine viel spätere Zeit, da sie sich mit der Apokalypse und 2 Thess. 2 deutlich berühren.

„Wenn aber Rom dereinst auch herrschet über Aegypten,
Und es zusammen regiert, dann wird das größte der Reiche
Des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen.
Und es kommt ein heiliger Herr, der die Länder der Erde
Alle beherrscht, alle Zeiten hindurch, wie die Zeiten hinschwinden."

Auch in Palästina war die Stimmung eine höchst erregte. Nach der blutigen Einführung in ihr Amt, die Antonius beliebt hatte, hatten die beiden Tetrarchen Phasael und Herodes auf wenig treue Unterthanen zu rechnen und dazu braute sich im Osten ein Sturm zusammen, der ihrer Herrlichkeit eine gar kurze Dauer verhieß. Seit sie sich den Römern verkauft hatten, konspirirte der vertriebene Makkabäerprinz um so eifriger mit den Parthern. Und eben von dorther drohte ein Schlag.

Der Republikaner Labienus, Sohn des Titus Labienus, hatte sich schon im Auftrage von Brutus und Cassius nach Ktesiphon begeben, um das Bündniß der Parther für die Republikaner zu begehren. Lange hatte Orodes gezögert, jetzt hörte man, die Parther rüsteten zum Krieg. In Jerusalem zitterte Alles, denn die Euphratgrenze war nicht gedeckt und Syrien hatte noch durchweg die Garnisonen der Republikaner, denen nicht zu trauen war.[1] Man erwartete mit Ungeduld die Entschließung des Antonius gegenüber so ungeheuren Ereignissen. Allein in Alexandrien herrschte ein Taumel der Feste und Lustbarkeiten, als ob es die Feier des ewigen Friedens gälte. Man hörte die sonderbarsten Dinge über den dortigen Hofhalt. Die Königin würfelte, jagte, trank mit den Soldaten; sie betheiligte sich des Nachts bei Straßenunfug; sie trank Perlen, um die Mahlzeit den gewetteten Betrag von zehn Millionen Sesterzien theuer machen zu können; sie ließ dem angelnden Antonius gepökelte ausländische Fische an den Haken hängen; bei einem ihrer Feste tanzte der Senator Plancus den Glaucus nackt, meerblau gefärbt, den Kopf mit Schilf umwunden, indem er auf den Knien rutschend einen Schwanz hinter sich herschleppte.[2] Die kleinen Leute wußten, daß im Schloß zu jeder Zeit die kostbarsten Mahlzeiten fertig sein müßten, da der Koch nie wisse, wann servirt werden solle. Der Großvater Plutarchs hatte selbst in der Küche die acht Wildschweine am Spieß gesehen, die in verschiedenen Stadien der Stunde warteten, nach der entweder das eine oder das andere Aussicht hatte, auf die Tafel zu kommen.

[1] Cass. Dio, 48, 25. — [2] Plut. Ant. 29. Vellej. Pat. II, 83.

Antonius kümmerte es nicht, als die Nachricht kam, daß Labienus, der den für ihn seltsamen Namen Parthicus annahm, in Syrien eingefallen sei, und Pacorus, der Sohn des Crassussiegers Orodes, mit seinem Feldherrn Barzapharnes den Euphrat überschreite. Er überließ es Proconsul Saxa, Syrien zu schützen. Das ging so, bis der perusinische Krieg, den Fulvia anzettelte, um ihren Gemahl aus der Nähe der Cleopatra zu entfernen, ihn im Frühjar 40 zwang, Octavian in Griechenland entgegenzutreten. Mittlerweile waren die sämmtlichen Plätze Phöniciens und Syriens, Tyrus ausgenommen, zu Labienus übergegangen, und die Parther überschwemmten Kleinasien. So sahen die beiden Tetrarchen Judäas rath- und hülflos einem Einfall der Parther entgegen.

Damit erhob sich denn aber auch wieder für Hyrkan, wie aus einem alten längst verlassenen Kirchhof, das Gespenst jener dynastischen Frage, das nun bereits seit 30 Jahren in der jüdischen Hofburg umging, ohne zur Ruhe zu kommen. Antigonus kam von Chalcis, wo er seither bei Lysanias, dem Sohne seines Schwagers Ptolemäus, gelebt hatte, in das Lager des Pacorus und versprach ihm 1000 Talente und 500 Weiber, wenn er ihm die Krone Judäas erobere. Der Partherprinz schloß den Handel. War es doch selbst eine politische Nothwendigkeit für die parthische Dynastie, an ihrer Grenze keine Römerfreunde zu dulden. Aber auch die Bevölkerung zog das parthische Regiment dem lateinischen vor. Am Karmel ward Antigonus mit Jubel als König begrüßt und eilte nun mit der Eile eines Prätendenten sofort nach Jerusalem, wo wirklich ein Theil der Bevölkerung ihm zufiel. Zwar gelang es den Brüdern, ihn und seine Anhänger in den Tempel zu drängen und auf diese Weise abzusperren, aber in der Stadt selbst tobten nun tägliche Straßenkämpfe, und mit Schrecken sah man dem Pfingstfest entgegen, zu dem das ganze Volk in Jerusalem zu erscheinen pflegte. Diese Furcht war das beste Geständniß, wie es mit der Beliebtheit der Brüder im Lande stand. In der That wurden sie von dem zuziehenden Volk in dem Königspalast eingeschlossen, allein, während Phasael die Burg bewachte, wüthete Herodes mit seinen Reisigen wie unter einer Schafheerde unter den schlechtbewaffneten Bauern und scheuchte sie vor sich her durch die Straßen der Stadt. Da erschien der Mundschenk des parthischen Prinzen mit 500 Reitern vor den Mauern, und Antigonus drang in Phasael, er möchte ihn als Friedensvermittler einlassen. Obgleich Herodes davon dringend

abrieth, öffnete Phasael dennoch die Thore und ließ sich sogar durch Zuspruch des Parthers bereden, in Gemeinschaft mit Hyrkan als Unterhändler in's Hauptquartier zu Barzapharnes abzureisen. Nur ein Trupp von 210 edeln Parthern, den sogenannten Freien, blieb in der Stadt. Mit Phasael mußte zugleich Hyrkan die Feinde begleiten, die unterwegs alle Theile mit parthischer Freundlichkeit behandelten. In Galiläa fanden sie die Einwohner, die in den Parthern Bundesgenossen gegen die Römer sahen, unter den Waffen. Erst als sie gegen Achsib, bei Ptolemais, abbogen, bemerkten die Gefangenen, daß des Nachts parthische Posten ihre Wege bewachten, und zufällig ward Phasael ein Gespräch zugetragen, wonach Antigonus die meisten ihrer Frauen als Kaufpreis den Parthern bestimmt habe. Noch hätte sich Phasael retten können, aber er wollte den alten Hyrkan nicht zurücklassen und zog es daher vor, nachdem er an Herodes eine Warnung geschickt hatte, Barzapharnes selbst wegen seiner Treulosigkeit zur Rede zu stellen. Der Satrap schwur hoch und theuer, Phasael quäle sich mit nichtigem Argwohn, aber kaum hatte er ihn verlassen, so fielen die Wachen über Phasael und Hyrkan her, knebelten sie und warfen sie in's Gefängniß. Gleichzeitig versuchte man in Jerusalem, Herodes vor die Stadt zu locken und zum Gefangenen zu machen. Aber dieser war bereits gewarnt. Während er die Parther hinhielt, ließ er nächtlicher Weile seine Frauen, seine Mutter, seine Braut Mariamne, Alexandra und ihren Sohn Aristobul, die Frauen und Kinder seiner Brüder, Maulthiere besteigen und schlug mit dieser schwerfälligen Karawane den Weg gegen das todte Meer zur Feste Masada ein, wo Joseph, der jüngere Bruder, eine Zuflucht bereit hielt. In abenteuerlichem Zug, umschwärmt von parthischen Reitern, zuweilen in offener Schlacht mit den aufgestandenen Juden, aber auch verstärkt durch zuziehende Freunde, entkam Herodes durch das Thal Hinnom nach der Felswüste Juda. Von den nachsetzenden Feinden auf der Paßhöhe eingeholt, setzte er sich in einem der Hohlwege fest, in denen eine Handvoll beherzter Männer ganze Armeen aufhalten können und beschäftigte die Gegner so lange, bis die Karavane den steil nach dem todten Meer abstürzenden Weg passirt und unter den Mauern der Festung Thresa einerseits und Masada anderseits keine Verfolgung mehr zu fürchten hatte.[1]

[1] Ant. XIV; 13, 10; 15, 2.

Die Erfahrung von der Wichtigkeit dieſes Paſſes veranlaßte ſpäter Herodes, hier die prächtige Feſte Herodium zu bauen, in der er nach ſeinem Tode auch beigeſetzt ward. Der Commandant von Maſada, der inzwiſchen zum Entſatz den Seinen entgegengezogen war, beſtand nun auf Auflöſung des für die kleine Burg zu großen Zuges. Herodes entließ die Mannſchaft zu ſeinen idumäiſchen Freunden. Die Frauen barg er in der Feſte, er ſelbſt wollte den Araberfürſten Malchus um Hülfe angehen. Er hatte dabei auf die Schechs des Gebirges Seir und der idumäiſchen Ebene gerechnet, mit denen er von ſeines Vaters und Großvaters Zeiten her in Handelsbeziehungen ſtand. Da dieſe aber vorausſahen, Herodes werde in ſeiner jetzigen Lage alles ausſtehende Geld beitreiben, beſtimmten ſie Malchus, ihn an der Grenze abzuweiſen. In Jeruſalem hatten inzwiſchen die Parther die Maske abgeworfen, hatten die Stadt geplündert und ſchweiften mordbrennend durch das Land, indem ſie überall Antigonus zum König ausriefen. Im Lager war Hyrkan der Erſte, der den neuen Herrn knieend um Gnade bat. Antigonus biß ihm mit den eigenen Zähnen die Ohren ab, um ihn zum Hohenprieſter für immer unfähig zu machen und ſchickte ihn als Gefangenen über den Euphrat. Phaſael kam weiteren Mißhandlungen durch freiwilligen Tod zuvor. Da man ihm keine Waffen gelaſſen hatte, zerſchmetterte er ſich das Haupt an den Kerkerwänden. Antigonus verjagte nun die herodäiſchen Beſatzungen, ſoweit ſie nicht ſelbſt zu ihm überliefen, bewaffnete das Land und nahm, wie die von ihm geſchlagenen Münzen zeigen, den ſtolzeſten der Makkabäernamen an: „Mathatia, Hoherprieſter, König Antigonus“.[1] Seine Lage ſchien nicht ungünſtig. Mit Geld unterſtützt durch ſeinen Neffen Lyſanias, den neuen Herrſcher am Libanon, verbündet mit den Parthern und Arabern, hatte er Ausſicht, ſich zu halten. Dennoch gelang es ihm nicht, Maſada zu bewältigen, das Joſeph zwei Jahre lang mit Glück vertheidigte, bis Herodes zum Entſatz kam. Dazu erlaubten ſich die Parther die barbariſchſten Mißhandlungen ſeines Volkes. Auf ihren kleinen Steppenroſſen ſchweiften ſie truppweiſe durch's Land, raubten Weiber, verſtümmelten die Männer, brannten ganze Städte nieder und peinigten die Wehrloſen mit einer hölliſchen Grauſamkeit. Das Andenken an ihre Reiterſchwärme war in Paläſtina noch nach hundert Jahren nicht erloſchen, und obgleich zwiſchen den Jahren 38 vor bis

[1] Eckhel, doc. num. 3, 480. „Mattitjahu.“

8 nach Christus nie mehr ein Parther sein Roß aus dem Jordan etränkt hat, führte Johannes im Jahr 68 dennoch ihre Reitergeschwader i seiner Apokalypse neben den Heuschrecken unter jenen Plagen des ndgerichts auf, die den dritten Theil der Menschen vertilgen.[1]

Inzwischen setzte Herodes als flüchtiger Mann seine Wanderungen rt, begleitet von einem kleinen Gefolge und dem siebenjährigen Sohne Hasaels, den er als Pfand für das Lösegeld des Vaters dem Araber= nig hatte anbieten wollen. Als alle Verhandlungen mit seinen idu= äischen Schechs erfolglos blieben, wandte er sich nach Aegypten. Die ste Nacht blieb er in einem Tempel an der Grenze, wo sich noch nige Freunde der Karavane zugesellten. Dann ritt man durch die umäische Steppe nach Rhinokurura. Nur das Einschreiten der Stadt= testen vermochte in Pelusium einen Schiffer, die Flüchtlinge nach Lexandrien überzusetzen, wo man aber Antonius nicht mehr traf. erselbe war zu Anfang des Jahres 40 nach Tyrus und von da ach Griechenland gegangen. Dagegen nahm Cleopatra den interessanten rembling freundlich auf und bereitete ihm sogar einen glänzenden mpfang. Ja sie gedachte ihn recht persönlich an sich zu fesseln und im Feldherrn der ägyptischen Armee für den bevorstehenden Parther= rieg zu gewinnen, allein Herodes strebte höheren Zielen zu und schiffte ch trotz der Herbststürme nach der Hauptstadt ein. Vor Rhodus litt r Schiffbruch. Mit entlehntem Geld baute er eine neue Trireme und am noch im Spätjahr 40 in Brundisium an, von wo er sofort nach Rom eilte. Die perusinischen Wirren waren nach dem Tode Fulvia's urch die Legionen beigelegt worden, die sich weigerten, sich ferner zu erfleischen. Antonius vermählte sich mit Octavia, und kurz vor Herodes rafen die versöhnten Gegner in der Hauptstadt ein. Beide nahmen en thatkräftigen Parteigänger freundlich auf. Antonius, der in Asien Geld vergeudet hatte, statt welches zu beschaffen, war bereit, die Krone Judäas zu verkaufen und Octavian kam dem Manne freundlich ent= egen, dessen Vater dem großen Cäsar einst in Alexandrien so wesent= iche Dienste geleistet hatte. Im Senat mußten Messala und Atra= nus für Herodes plädiren und in der That sprach ja Alles dafür, en Chef einer Rom ergebenen Familie in Judäa zum König einzu= setzen, auf dessen Thron man bei dem bevorstehenden Partherkrieg ja nmöglich den durch die Parther installirten Antigonus belassen konnte.

[1] Apoc. 9, 15 ff.

Der Senatsbeschluß war einstimmig; Herodes wurde zum rex soci in Judäa erhoben und geleitet von Octavian, Antonius und den Co suln Cajus Asinius Pollio und Cneus Domitius Calvinus, brachte dem Jupiter Capitolinus das übliche Opfer. Am folgenden T war König Herodes Antonius Gast. Die Gunst der Duumvirn mac es Herodes möglich, schon am siebten Tag den theuern Boden I Hauptstadt zu verlassen. Ein flüchtiger Beamter war er gekomm als installirter König kehrte er zurück.

Aber freilich diese sieben Tage mit ihren glänzenden Erfolg waren neben der Quelle seiner Macht doch auch zugleich die Ur all des Unglücks, das ihn von nun an mit seltener Consequenz l gleitet, zur Strafe des Unrechts, das er an dem Hause Hyrkans begi War Hyrkan zum Hohenpriester unfähig geworden, so doch nicht z Ethnarchen. Außer Hyrkan aber war sein Enkel Aristobul n vorhanden, der jüngere Bruder der mit Herodes verlobten Mariam Es mochte noch so richtig sein, daß die Römer weder dem Greis n dem Knaben das Scepter Judäas anvertraut haben würden, allein t Volk haßte darum den „Knecht des Hasmonäerhauses"[1] nicht minc der mit Hülfe der Heiden den Thron der Makkabäer begehrte.

Antigonus hatte indessen in seiner anderthalbjährigen Regierun zeit wenig gethan, um seine Autorität zu befestigen. Den Mißha lungen seines Landes durch die Parther hatte er ruhig zusehen müss Es war ihm nicht gelungen, Masada zu erobern. In Galiläa hat sich überall Räuberbanden in den Höhlen festgesetzt, selbst in den Fel von Arbela, kaum eine Stunde über dem See Genezareth, so daß Zustände Galiläas an die von Trachonitis und Ituräa erinnert So wurden selbst die Rabbinen und die Mitglieder des Synedriu die stets die Sache der Makkabäer gegen die Söhne des Idumä vertreten hatten, lau gegen ihn. Es ist deßhalb charakteristisch, n von einem der Versöhnungstage, an dem Antigonus als Hoherprie fungirte, erzählt wird. Dem Brauche gemäß begleitete ihn das V nach vollendetem Tempeldienst zu seiner Wohnung in feierlichem Z zurück. Als ihnen aber unterwegs die beiden Rabbinen Abtalion u Semaja, derselbe, der einst so sehr gegen Herodes gedonnert hc begegneten, ließ die Menge ihren Hohenpriester stehen und schloß den beiden Lehrern an, die einer solchen Ehre würdiger seien.[2]

---

[1] Benennung im Talmud. Sanh. 19 ab. Baba bathra 3 b. — [2] Joma

Mit dieser Stimmung des Volkes hängt es denn wohl auch zusammen, daß bei der Erhebung des Herodes zum König, Antigonus erklärte, seinem Oheim Hyrkan oder seinem Neffen Aristobul die Krone gern überlassen zu wollen, nur aber nicht dem idumäischen Emporkömmling, der weder Fürst noch Jude sei.[1] Nur so gelang es ihm, die andere Partei unter seinen Fahnen festzuhalten.

4. Herodes erobert sein Königreich.

Als Antonius im Herbst 39 mit seiner neuen Gattin nach Athen übersiedelte, um den Angelegenheiten seiner Provinzen wieder etwas näher zu sein, war Kleinasien bereits zum Theil von den Parthern befreit. Während der Herr des Ostens unter den Hellenen als Bachus, mit Epheu bekränzt, in safrangelber Toga, auftrat und in Athen seine Vermählung mit Minerva feierte,[2] fegte sein tapfrer Legat, P. Ventidius, die Truppen des Labienus Parthicus vor sich her. Am Taurus kam es zur Schlacht, in der die Parther auf's Haupt geschlagen wurden. Ventidius trug nun Popedius Silo auf, die Paßhöhe des Amanus zu stürmen und den Weg nach Syrien zu bahnen, allein dieser ließ sich gründlich schlagen, worauf Ventidius die Arbeit selbst besorgte und den unfähigen Gehülfen in Palästina ließ, damit er Herodes gegen Antigonus beistehe.

Silo's militärische Thaten waren hier nicht glänzender. Er ließ sich von Antigonus bestechen und unterstützte Herodes nur sehr zögernd. Doch war dieser Mann's genug, den Krieg selbst zu führen. Er erstürmte Joppe, und sobald er sich damit den Rückzug nach der Küste gesichert hatte, entsetzte er Bruder und Braut in Masada. Nun schloß er Jerusalem ein. Silo hinkte dabei stets hinterher. Vor Jerusalem wollte er abziehen, weil es an Lebensmitteln gebreche. Herodes mußte selbst die Zufuhr für ihn besorgen und seine Officiere und Soldaten bestechen, weil sonst der tapfere Legat schon jetzt die Winterquartiere bezogen hätte. Nun blieb er; aber statt sich ernstlich an der Belagerung zu betheiligen, ließ er seine Soldaten Jericho plündern, so daß

[1] Ant. XIV; 15, 2. — [2] Vellej. Pat. II; 82.

auch dieſe Schandthat dem neuen König zur Laſt fiel. Nach die Heldenthat war er nicht mehr zu halten; er legte ſein Heer bei neuen Unterthanen des Herodes in die Quartiere, wobei die Einwoh auf's ſchimpflichſte ausgeſogen wurden. Herodes blieb nichts üb als die Belagerung aufzuheben und den Guerillakrieg gege die Räu aufzunehmen, die ihn im Rücken beläſtigt hatten und überhaupt gefährlichſte Reſſource des Aufſtands bildeten. Nachdem er Mu und Braut ſeinen Freunden in Samarien anvertraut hatte, zog nach dem Oberlande. Während die Römer in den Winterquarti praßten, kam der König im größten Schneegeſtöber vor Se an, das von der Beſatzung des Antigonus ſofort geräumt ward. D ſäuberte er das Land von den Banden, nur die Höhlen bei dem T Arbela konnte er nicht einnehmen. Zum Glück für Herodes g ſeinem Gegner Antigonus das Geld aus, und Silo erbot ſich j den Krieg wieder aufzunehmen, allein Herodes war froh, als Ventid der ſich noch in Syrien befand, ihn wieder an ſich zog, um Partherkrieg fortzuſetzen. Seine Thaten blieben ungeſtraft, d Ventidius hatte, ehe ihn Antonius dazu nöthigte, es ſelbſt für geeign gehalten, Antigonus um Geld zu ſtrafen, als ihn abzuſetzen.[1]

Im Frühjahr 38, Antonius hatte ſich wieder nach Italien wendet und Ventidius brauchte ſeine Truppen ſelbſt gegen die Part nahm Herodes zunächſt mit aller Energie die Belagerung der Höl in Angriff. Seine jüngeren Brüder, Joſeph und Pheroras, ſtan ihm dabei mit dem militäriſchen Geſchick, das die ganze Familie c zeichnet, zur Seite. Die härteſte Aufgabe war die Erſtürmung Beth-Arbel in Galiläa.

Dieſes Felſenneſt lag dicht am See Genezareth, eine h Stunde über Magdala. Eine hohe, ſenkrechte Klippe überragt Thal (Wady el Humam), durch das der Bach von Magdala he kommt. In derſelben finden ſich viele Höhlen von großer Geräu keit, wie ſie dem Kalkgebirge eigenthümlich ſind, verbunden d Gänge, die man, um die Paſſage zu erleichtern, erweitert hatte. äußern Zugänge hatte man dagegen durch Ausmauerung verer oder geſchloſſen und, wo der faſt ſenkrechte Fels es erlaubte, zur V theidigung ſchmale Baſtionen aufgeführt. Der ſteile Fels ſchützt d Höhlencaſtell von oben, von unten führt nur ein ſchmaler Fuß

[1] Bell. I; 15, 2. Cass. Dio 48, 41.

herauf, den ein Knabe mit Werfen von Steinen vertheidigen konnte. Die Höhlen können etwa 600 Personen fassen, und die in den Grund gehauenen Cisternen versorgten die Mannschaft mit Wasser, das nicht abzugraben war.

Noch heute staunen die Reisenden, Angesichts der unverändert erhaltenen Naturfeste, vor der Aufgabe, die Herodes zu lösen hatte.[1]

Die Briganten hausten hier mit Weib und Kind und waren auf lange mit Vorräthen versehen. Von unten war offenbar nicht beizukommen. Der König umging deßhalb die Höhlen und erschien plötzlich mit seinen Truppen auf der Höhe der Klippe über den Zugängen. Nach seltsamen, den Barbaren unverständlichen, Vorarbeiten legte er Balken, die über den Abgrund vorragten, von denen große Kasten oder Körbe durch eiserne Ketten sich herauf und herabwinden ließen. Auf diesen Luftschiffen fuhren die Truppen in die Tiefe bis zum Eingang der Höhlen, deren Insassen sich entsetzt in's Innere zurückzogen. Die Soldaten folgten ihnen aber auch hierhin, steckten die aufgehäuften Vorräthe in Brand, beschossen die zusammengedrängten Räuber mit Pfeilen und angelten alle, die sich vor dem Qualm an die Ausgänge flüchteten, mit langen Haken an sich und stießen sie in den Abgrund. Schon am zweiten Tag ergab sich der Rest; nur ein greiser Bandit zog den Tod vor, indem er zuerst sein Weib und seine Söhne, dann sich in die Tiefe stürzte, unter Lästerung auf die gemeine Abkunft des Herodes, der kein König, sondern ein Sklave sei.

Die Kunde von der furchtbaren Erfindung des Königs säuberte die Höhlen rasch. Die Briganten zogen sich in die Sümpfe zwischen dem Panium und dem Meromsee zurück und besetzten die umliegenden festen Plätze am Hermon. Aber auch hier wußte Herodes sie aufzuspüren und machte nun dem Räuberwesen in Galiläa für alle Zeiten ein Ende.

Inzwischen waren auf dem Hauptkriegsschauplatz am Euphrat die Parther unterlegen und Pacorus selbst war am 8. Juni 38 gefallen. Ventidius sandte daher wieder einen Legaten Machäras mit zwei Legionen gegen Antigonus, allein auch dieser sah den Krieg in Judäa mit den Augen des Silo als eine Gelegenheit zur Bereicherung

[1] Robinson, 3, 497. 532. Burckhardt, Reise in Syr. S. 574. 1. Maccab. 9, 2. Ant. XIV; 15, 4. 5. Vita § 37. Bell. jud. 2; 20, 6. Hosea 10, 14. Jos. Ant. XII; 11, 1. Bell. I; 16, 2—4.

an und nahm Geld von Antigonus;[1] da er aber in Folge eines Miß-
verständnisses doch von den Aufständischen angegriffen ward, zog er
nun mordbrennend im Lande umher, gleichmäßig gegen Freund und
Feind wüthend. Herodes gerieth nachgerade über diese römische Hülfe
in helle Verzweiflung. Er erklärte Machäras, wenn er nicht Vernunft
annehme, werde er sich selbst zu Antonius begeben, der im Jahr 38
den König Antiochus von Kommagene in Samosata belagerte, und
ihm von den Thaten seiner Hülfstruppen berichten. Schließlich blieb
denn auch nichts Anderes übrig. Antonius, der sich ziemlich erfolglos
vor den Mauern von Samosata mit Antiochus herumschlug, [illegible]
den König seiner Mache freundlich auf. Unter seiner Berathung schloß
er mit dem Gegner einen Scheinvertrag, der ihm möglich machte, auf
gute Weise den Rückzug anzutreten. Ehe er nach Italien zurückkehrte,
übergab er nun Cajus Sosius das syrische Commando und zwar
diesmal mit dem ernstlichsten Befehl, der Herrschaft des Antigonus
ein Ende zu machen.[2]

Als Herodes mit solchen Aussichten im schönen Daphne bei
Antiochien anlangte, empfing ihn die Nachricht, daß sein Bruder Joseph
ein Opfer des Kriegs geworden sei. Wiederum war die römische
Hülfe verhängnißvoll gewesen. Mit den römischen Recruten, die eben
erst in Syrien ausgehoben waren, hatte Joseph bei Jericho dem Feld-
herrn des Antigonus die Spitze geboten und eine große Niederlage
erlitten. Er selbst war unter den Gefallenen. Sofort war in Galiläa
der Aufstand wieder ausgebrochen, und man hatte alle namhaften An-
hänger des Herodes im See Genezareth ersäuft. Auch in Judäa
waren alle Gegner wieder auf den Füßen. So brach denn Herodes
mit seinem ganzen dämonischen Ungestüm über das hartnäckige Land
herein. Wie Spreu fegte er die Anhänger der Makkabäer vor sich
her, Galiläa, das Jordanthal, Jericho waren in wenigen Tagen wieder
in seiner Macht. Bei Kana schlug er die Truppen des Antigonus
auf's Haupt. Hätte es der Winter erlaubt, so würde er gleich jetzt
einen Sturm auf Jerusalem versucht haben. Mit Ausnahme von
Jerusalem, das streng eingeschlossen ward, konnte nun das ganze Land
für unterworfen gelten.

---

[1] Ant. XV; 15, 7. — [2] Dio Cass. 49, 22, der diese Ereignisse gleichsam
in das Jahr 38 verlegt.

Es war zum ersten Mal, daß der König sich eine Winterruhe gönnte. Er hatte sie verdient in diesem zweijährigen Krieg, den er mit verrätherischen Bundesgenossen gegen ein fanatisirtes Volk geführt hatte, welches ihm jedes Dorf und jede Höhle streitig machte, und gewonnen hatte mit Recruten, die noch nicht exerciren konnten, mit Veteranen, die das Manövriren verlernt hatten, und ituräischen Söldlingen, die seine Geschütze nicht zu bedienen wußten.[1] Es gehörte das ganze Genie und die übermenschliche Energie dieses Mannes dazu, um aus einem solchen Krieg als Sieger hervorzugehen. Als die mildere Jahreszeit eintrat, traf er Vorbereitungen, die Belagerung seiner Hauptstadt in's Werk zu setzen. Ehe er jedoch dieselbe aufnahm, hielt er es für politisch rathsam, seine Vermählung mit Hyrkans Enkelin zu vollziehen. Sobald die Cernirung der Stadt vollendet war, und Wälle und Thürme von tüchtigen Werkmeistern in Angriff genommen wurden, überließ er die Schanzarbeiten der Aufsicht seiner Officiere und begab sich nach Samarien, um dort die Nichte seines Gegners zu freien. Die Samariter hatten in diesem Krieg eine sehr merkwürdige Rolle gespielt, und um die Wiederherstellung der makkabäischen Dynastie zu verhindern, eine große Opferwilligkeit und Treue gegen Herodes an den Tag gelegt. Er hatte gleich bei Beginn des Kriegs seine Braut und die übrigen Glieder seiner Familie in Samarien geborgen. Ein Zeichen, daß er der Samariter sicher und sich bewußt war, die ihm erst von Sextus Cäsar, dann von Cassius übertragene Verwaltung des Landes zur Zufriedenheit der Bevölkerung geführt zu haben. Als Silo an Proviant Mangel zu haben vorgab, war das fruchtbare Samarien bereit, Getreide, Wein, Oel, Vieh und die übrigen Bedürfnisse im Ueberfluß zu liefern. Hier wies er auch den Römern Winterquartiere an, und als es den Anschein hatte, als ob er sich mit Pachäras selbst würde schlagen müssen, zog er sich auf Samarien zurück.[2]

So geschah es denn, daß er das bedeutungsvolle Fest seiner Hochzeit mit der Makkabäerin gleichfalls mit den Samaritern in Samaria beging.

Die Hochzeitsfreuden und die Winterruhe hatten ihn indessen nicht gehindert, sein Heer auf dreißigtausend Mann zu bringen, und als nun auch die Legionen des Sosius durch Phönicien herabzogen,

[1] Bell. I; 17, 1–3; Ant. XIV; 15, 3. 4. 10. — [2] Ant. XIV; 15, 14.

konnte er im Frühling 37, unmittelbar nach seiner Vermählung, die Blutarbeit wieder beginnen. Seine eigenen Truppen waren zum Theil Samariter,[1] zum Theil waren sie aus seinem jüdischen Anhang geworben.[2] Dazu kamen die befreundeten wilden Idumäer unter ihrem Schech Kostobar,[3] und endlich eine große Zahl Söldlinge aus Phönicien und dem Libanon.[4]

In Jerusalem war man auf eine so energische Belagerung schlecht vorgesehen. In der Stadt herrschte noch immer der Zustand, daß das Volk hinter den Rabbinen herlief, statt seinem Könige zu folgen. Trotz des Kriegs hatte die Menge das gerade laufende Sabbathjahr gehalten und ihre Aecker unbestellt gelassen. So war die größere Zahl der Familien nicht mit Vorräthen versehen, um eine längere Belagerung auszuhalten.[5] Die beiden Rabbinen Abtalion und Semaja, die verehrten Orakel der Stadt, predigten öffentlich, daß man sich ergeben und unter einen Beschluß Jehova's beugen müsse, den Semaja schon im Jahre 47 vorhergesagt habe.[6] Andere dagegen bewiesen, Jehova könne seinen Tempel nicht im Stich lassen und werde mit einem Wunder zu seiner Rettung einschreiten.[7] Diese fanatische Partei stand unter der Leitung der Söhne des mit den Makkabäern verwandten Babas, die beim Volk beliebt und die Seele des Widerstands gegen Herodes waren. Im Uebrigen führten die Rabbinen das Commando in der Festung, wie aus einigen den Römern sehr ergötzlichen Vorkommnissen deutlich ward.

Die Belagerer hatten sich ganz an den früher von Pompejus befolgten Kriegsplan gehalten, indem sie im Norden des Tempelbergs Dämme aufführten, um dort Bresche zu legen. Während dessen wurde täglich im Tempel geopfert, obgleich die Stadt bittere Noth an Lebensmitteln litt. Als der unterste Tempelhof mit der untern Stadt von den Römern genommen waren, erschienen sogar Parlamentäre, die um freien Durchlaß für die Opferthiere baten, die täglich im Tempel dargebracht werden müßten. Herodes bestimmte Sosius zur Gewährung dieser Bitte, weil er die Gefühle seines eigenen Heeres zu schonen hatte.[8] Noch überraschender aber war für Sosius das Verlangen der Gefangenen, ihnen jeweils am Sabbath, zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten, den

---

[1] Ant. XIV; 15, 3. — [2] XIV; 15, 1. Bell. I; 17, 6. — [3] Ant. XV; 7, 10. — [4] Ant. XIV; 15, 11. — [5] Ant. XIV; 16, 2. — [6] Ant. XV; 1, 1. — [7] Ant. XIV; 16, 2. — [8] Ant. XIV; 16, 2.

Besuch des Tempels zu gestatten,[1] obgleich er zur Zeit lediglich als Festung benützt ward. Bei der Eroberung des äußern Tempelplatzes waren einige der hölzernen Hallen in Brand gerathen, und nun suchte jeder Theil auf den andern die Schuld dieses Ereignisses überzuwälzen.

So war es denn auch wieder ein Sabbath, an dem die Besatzung einen Angriff auf das Heiligthum nicht erwartend, sich überrumpeln ließ, merkwürdiger Weise an dem gleichen Tag des Monats Siwan (10. Juni), an dem auch Pompejus den Tempel erobert hatte. Vom Tempel stürmten die Legionen nach der Stadt herunter. Während der Kampf blutig in den Straßen wüthete, entfiel Antigonus der Muth, er verließ die Burg und warf sich Sosius zu Füßen. Dieser schalt ihn ob solch weibischen Verhaltens Antigone und ließ ihn in's Lager abführen. Nur mit Noth vermochte Herodes die Römer abzuhalten, sich das Innere des Tempels zu besehen, was, wie Josephus meint, für das Schicksal seiner Krone verhängnißvoller gewesen wäre, als die größte Niederlage,[2] aber während er die Einen mit dem Schwert in der Hand aus dem Tempel jagte, fingen die Andern unten in der Stadt zu plündern an. Nur langsam ließ sich Sosius erbitten, den Ertrag einer Plünderung in eine Pauschsumme zu verwandeln, die Herodes willig bezahlte. Ihm fiel ein Stein vom Herzen, als die römischen Verbündeten endlich den Abmarsch nach Antiochien antraten. Nur eine Sorge lag noch auf ihm: es könne der Senat am Ende Antigonus begnadigen, um ihn bei einem etwaigen Umschlag der Verhältnisse gegen ihn zu verwenden. Er bestürmte daher Sosius mit Briefen, in denen er meldete, daß selbst die Folter die gefangenen Anhänger des Makkabäers nicht bewegen könne, ihn als König anzuerkennen. So ließ Sosius, was noch keinem König von den Römern geschehen war, Antigonus an einen Pfahl binden, geißeln und ihn dann hinrichten. Mit- und Nachwelt staunte über ein so barbarisches Kriegsrecht,[3] Herodes aber war glücklich, daß er nun auch Antigonus zu Aristobul und Alexander gebettet hatte.

So starb der letzte der acht fürstlichen Hohenpriester aus dem hasmonäischen Hause, welches hundert und sechsundzwanzig Jahre geherrscht hatte, den Sklaventod von Henkershand. Der Bund mit

---

[1] Cass. Dio. 49, 22. — [2] Bell. I; 18, 3. — [3] Strabo in Jos. Ant. XV; 1, 2. Cass. Dio. 49, 22.

Parthien hatte schließlich den Untergang der ruhmvollen Familie besiegelt. Jetzt erst war Herodes König.

Sein erstes Geschäft war, Jerusalem von den Gegnern zu säubern, auf deren Versöhnung er nicht rechnen konnte. Er war nicht umsonst bei dem römischen Triumvirat in die Schule gegangen und stellte nach dem Muster desselben eine Proscriptionsliste auf, vor deren Vollzug Niemand die Stadt verlassen durfte. Obenan standen die Babassöhne, die Herodes mit solcher Leidenschaft bekämpft hatten und die vermöge ihrer Verwandtschaft mit dem gestürzten Königshause selbst seinem Throne gefährlich werden konnten.[1] Gerade sie aber waren nicht zu finden. Der Schech der Idumäer, Kostobar, hatte sie bei Seite gebracht, um gegebenen Falls sich der angebeteten Volksführer gegen Herodes bedienen zu können. Herodes hatte davon eine Ahnung, konnte aber den Eiden des verwegenen Idumäers keine Beweise entgegenstellen.[2] Um so mehr Glieder der Gegenpartei mußten nun fallen, da die Häupter nicht zu finden waren. Immer tiefer gerieth er in's Blut, denn Sosius war kaum abgezogen, so kamen die Forderungen des Antonius, der nun auch seinen Antheil an der Beute verlangte.

Dieser war nämlich zur selben Zeit wieder auf's Neue in die Netze der Cleopatra gefallen. Den lang hinausgezögerten Partherzug hatte er damit begonnen, daß er die Aegypterin, deren Hülfe er allerdings bedurfte, nach Laodicea in sein Hauptquartier einlud.

Die Folgen des wieder angeknüpften Verhältnisses machten sich den umliegenden Dynasten zunächst in fast unerschwinglichen Geldforderungen fühlbar. Herodes trafen diese Forderungen bei leeren Cassen, am Ende eines kostspieligen Kriegs. Sein Land war übersät mit Trümmern und rauchenden Brandstätten, und zudem war ein Sabbathjahr, in dem der König, nach der auch von Cäsar bestätigten jüdischen Satzung, keine Steuern erheben durfte.[3] So blieb denn nichts übrig, als die begonnenen Proscriptionen zu einer fiscalischen Maßregel zu machen, wie Octavian und Antonius das ja auch gethan hatten. Fünfundvierzig der reichsten Gegner wurden hingeschlachtet und ihr Vermögen mit einer solchen Härte eingezogen, daß man selbst die Särge an den Stadtthoren untersuchte, ob nicht in ihnen Kleinodien oder Geld mit hinausgetragen würden. Andere waren froh, mit Confiscation ihres Vermögens durchzukommen. „Ueberhaupt, sagt Josephus,

[1] Ant. XV; 7, 10. — [2] Ant. XV; 7, 10. — [3] Ant. XV; 10, 6.

war des Erpressens und Bedrückens kein Ende." Daß es dabei über Herodes nicht um eigne Bereicherung zu thun war, beweist, daß er den ganzen Kronschatz der Makkabäer mit nach Laodicea wandern ließ.

Das Alles geschah, während das Land in Folge der Kriegsnoth aus tausend Wunden blutete. Galiläa war von dem Räuberwesen erschöpft, ganze Städte wie Lydda, Thamna, Gophna und Ammaus lagen verödet, da Cassius die Einwohner als Sklaven verkauft hatte.[1] Marissa war von den Parthern niedergebrannt worden,[2] Jericho hatte mehrere Eroberungen und Plünderungen durchgemacht, und fünf Städte in seiner Umgebung lagen in Schutt und Asche.[3] Das Schlimmste aber war, daß der König, um Cleopatra zu befriedigen, dem Lande immer neue Wunden schlagen sollte, statt die noch blutenden zu stillen.

5. Die neue Regierung.

Unter Zuständen, wie sie in den Provinzen des Antonius herrschten, war es nicht leicht, ein Reich zu reorganisiren, in dem seit dreißig Jahren alle Gewalten sich in unklarer Vermischung befunden und meistens sich gegenseitig bekämpft hatten. Dennoch gelang es Herodes, die Autorität des Regiments wieder herzustellen.

Nachdem die ersten Forderungen des Antonius befriedigt waren, nahm er eine Sichtung der Bürgerschaft in Jerusalem vor und bewies für Schuld und Verdienst der Einzelnen ein erstaunliches Gedächtniß. Durch Verleihung von Ehren und Vortheilen wußte er die früheren Anhänger seines Hauses eng an sich zu ketten, während er die oppositionellen Elemente durch tägliche Mißhandlung bald eingeschüchtert hatte.[4]

Den mächtigen Schech der Idumäer, Kostobar, machte der König zum Statthalter von Gaza und Idumäa, um ihn durch diese vortheilhafte Stellung an der Karavanenstraße, sich zu verpflichten.[5] Für seine unmittelbare Umgebung suchte er sich dagegen Männer, die die jüdischen Verhältnisse zu behandeln wußten und zugleich für die immer schwieriger werdende allgemeine Lage die erforderliche griechische Bildung

[1] Bell. I; 11, 2. Ant. XIV; 11, 2. — [2] Bell. I; 13, 9. — [3] Ant. XIV; 15, 15. Bell. I; 15, 4. — [4] Ant. XV; 1, 1. Bell. I; 18, 4. — [5] Ant. XV; 7, 9.

und politische Umsicht besaßen. Es war ein ganzer Kreis von jüdisch Diplomaten, der von ihm zu den verschiedensten auswärtigen Geschäf mit Glück verwendet ward. Genannt werden als solche Lysimach und Gadias mit dem Beinamen Antipater, Dositheus und der Fina aufseher Joseph.[1] Bei der Armee hatten neben Kostobar, Achiab, Vetter des Königs, und der Ituräer Soem das größte Ansehe Unter den auswärtigen Freunden war dagegen der reiche Banqu von Antiochien, Saramalla, der bedeutendste, dessen Karavanen Herod nützlich sein konnte, während er mit seinen Anleihen und Geschäf verbindungen dafür wieder für den König eintrat.[3]

Noch hatte somit das Regiment ein wesentlich nationales G präge, wenn man die auswärts geworbenen militärischen Talente r rechnet. Ein römisch-griechischer Hof würde auch nur ungern ertrag worden sein. Daß Herodes sich in dieser Beziehung keiner Täuschu hingab, beweist sein Versuch, mit den Häuptern der Rabbinenschul auf guten Fuß zu kommen. Die Hand dazu sollte eben jener Ra Semaja bieten, der einst Herodes wegen der Hinrichtung des Ezech vor die Schranken des Synedriums gezogen hatte. Vom Standpu seiner pharisäischen Prädestinationstheorie war Semaja später Uebergabe Jerusalems gewesen, da Gott offenbar Herodes zum Herrsc bestimmt habe. Ebenso hatte sein College Rebbi Abtalion sich ge Antigonus ausgesprochen. Herodes überschüttete nun Beide mit Gnad allein sie sahen ihn als verhängte Zuchtruthe Jehova's und keineswe als legitimen König Judäas an. Semaja schärfte vielmehr seine Jüngern ein: „Liebe das Handwerk, fliehe das Herrschen und ges dich nicht zur weltlichen Macht."[4] Abtalion aber verkündete Schülern der Synagoge: „Seid vorsichtig in euern Aeußerungen, d ihr euch die Strafe des Exils nicht zuziehet."[5] In dieser spröd Zurückhaltung verharrte das Synedrium, das ohnedem durch die P scriptionen stark gelichtet worden war.[6] Als Herodes den hervo ragendsten Rabbinen einen Huldigungseid abnehmen wollte, wa Semaja und Abtalion die Ersten, die denselben verweigerten.[7] Gerin war es anzuschlagen, daß auch die Essäer den Eid nicht ablei wollten. Herodes ehrte ihre Grundsätze und ließ einen ihrer P

[1] Ant. XV; 7, 8. — [2] Ant. XV; 6, 3. — [3] Bell. I; 13, 5. Ant. X 2, 3. — [4] P. Abot 1, 10. — [5] P. Abot 1, 11 — [6] Ant. XIV; 9, 4; X 1, 1. 2. — [7] XV; 10, 4

ten, den ehrwürdigen Menahem, der ihm schon im Kindesalter die rone geweissagt hatte, in die Burg am Xistus kommen. Der greise säer hatte für die Fragen des Königs aber nur ein würdevolles chweigen; erst als Herodes fragte, ob er noch zehn Jahre regieren erde, erwiderte er: zwanzig, ja dreißig, worauf ihn jener in Ehren tließ.[1] Auch gegen die Pharisäer wagte er nicht offen einzuschreiten, lein er nahm den Synedrien und Schulen ihren Antheil an der ustiz und den öffentlichen Dingen allmälig ab und überließ ihnen ır die Erledigung der bürgerlichen und Cultus-Angelegenheiten, was lerdings die Folge hatte, daß unter seiner Regierung die Schule als lche ihre glänzendsten Blüthen trieb.[2]

Am schwierigsten war unter diesen Umständen die Frage, wen r König zum Hohenpriester ernennen solle. Hyrkan, der am Euphrat ch lebte, hatte durch die ihm widerfahrene Verstümmelung die Be- higung dazu verloren; der natürliche Erbe aber, Aristobul, des nigs Schwager, hatte noch nicht das Alter, das erforderlich war. rodes selbst konnte als geborner Idumäer die Würde nicht über- hmen, denn an die Behauptung des spätern Kanzlers Nikolaos, daß König von einer aus Babylon nach Idumäa eingewanderten ıischen Familie stamme, glaubte kein Mensch.[3] Da den palästinen- hen Priestern, die in Frage kommen konnten, nicht zu trauen war, schloß sich Herodes zur Berufung eines Fremden. Ein gewisser bbi Ananel aus Babylon, der an Herodes, wie es scheint durch ıramalla, empfohlen war, wurde zum Aerger der inländischen istokratie zum Hohenpriester gemacht. Dieselbe verfehlte nicht, als Chaldäer sein Amt angetreten hatte, ihn sehr unbedeutend zu den.[4] Er bekleidete es auch nicht lange, denn Herodes war Politiker nug, um einzusehen, daß ein lebenslängliches Hohenpriesterthum seiner ıtorität eine gefährliche Concurrenz schaffe. Er war es, der die von nen Nachfolgern und Rom eifrig befolgte Praxis erfand, keinen ohenpriester im Besitz des einflußreichen Amtes warm werden zu ssen, sondern durch häufigen Wechsel Priester und Volk daran zu innern, daß die wirkliche Gewalt beim König sei.

Der gleiche reiche Banquier Antiochiens, Saramalla, war es, r Herodes einer andern Sorge enthob. Der alte Hyrkan lebte in

---

[1] Ant. XV; 10, 5. — [2] Grätz, Gesch. d. Juden 3, 146. — [3] Ant. IV; 1, 3. — [4] XV; 2, 4.

Babylon, verehrt von der dortigen Judenschaft und von dem Hof von Ktesiphon mit Milde behandelt. So lang die Diaspora am Euphrat Hyrkan als Ethnarchen und Hohenpriester betrachtete, mußte Herodes stets fürchten, daß bei dem nächsten Partherkrieg ihm in dem Greis ein gefährlicher Gegner erwachsen könnte. Der klugen Verwendung Saramalla's gelang es, einerseits Hyrkan zur Rückkehr zu bestimmen, anderseits von dem Partherkönig Phraates die dazu nöthige Einwilligung um bedeutende Summen zu erkaufen. Herodes empfing den Alten in Jerusalem mit einer Freude, die dem arglosen Greis unverdächtig war. Die nächsten Gefahren waren damit für Herodes allerdings aus dem Wege geräumt, allein wie nun das Kriegsgetümmel sich verzogen hatte und die erste Last der Geschäfte bewältigt war, mußte er erkennen, wie wenig beneidenswerth die Lage war, die er sich errungen hatte. Wenn die Bundesgenossenschaft mit den Römern schon während des Kriegs ihre eigenthümliche Bitterkeit nicht verläugnete, so war es für Herodes jetzt, wo er beginnen wollte, den Juden ein König zu sein, geradezu unerträglich, sein Land der unersättlichen Habsucht eines ägyptischen Weibes geopfert zu sehen.

So ist den Römern gegenüber seine Lage nur der eines Menschen zu vergleichen, der die Früchte seines Verbrechens als Ehrenmann genießen möchte, den aber die Mitschuldigen nicht frei geben. Ueberhaupt ist er ein seltenes Beispiel davon, wie sich der Consequenz seiner Thaten, auch beim entschiedensten Willen, Keiner zu entziehen vermag. Er hatte bei seinem Regierungsantritt zu Rom zum Dank, daß er die Krone Davids erhalten, dem Jupiter Capitolinus geopfert. Diese sonderbare Feier war symbolisch für den Widerspruch, der durch seine ganze Regierung hindurchzieht. Er möchte jetzt gern als Jude herrschen, aber seine Herrschaft stammt von Rom. Er weiß, daß dies Volk nur durch Achtung seines Gesetzes gewonnen werden kann, aber dieses Gesetz selbst verurtheilt seine Stellung. Er begünstigt die Rabbinen, aber ihre Schulen sind seine schlimmsten Gegner. Dennoch waren alle diese Widersprüche gar nichts gegen den Wirrwarr des Lebens, den sein schleichender Ehrgeiz ihm im eigenen Hause bereitet hatte. Hätte er als Usurpator eine neue Dynastie gegründet, so war doch wenigstens seine Sippe auf seiner Seite und an einer Partei konnte es ihm dann auch nicht fehlen. Er aber hatte es für klüger gehalten, sich in die Familie, die er vom Thron stieß, zugleich als Schwager einzudrängen, um einen dürftigen Schimmer von Legitimität um sich

zu breiten. Versöhnt hat er damit die Beraubten natürlich nicht, sondern nur seine Todfeinde zu seinen Verwandten gemacht. Zu spät sah er ein, daß er durch seine Heirath mit Mariamne seine Herrschaft gerade auf den Titel gestellt hatte, der am lautsten wider ihn sprach. Mit jedem Jahr wuchs ihm in seinem Schwager Aristobul eine dringendere Gefahr auf. Er half sich mit dem gewohnten Mittel der Zeit — dem Mord. Aber damit hat er die Unnatur des ganzen Verhältnisses nur geschärft. Dem geliebten Weibe in seinen Armen hat er den Bruder ermordet und damit doch den Knäuel nicht zerhauen, denn aus der unnatürlichen Verbindung mit der Makkabäerin sind Kinder entsprossen, die legitimer sind als ihr Vater, die durch die Mutter ein Recht haben auf den Thron, auf den er selbst kein Recht hat. So hat ihn sein Streben nach Legitimität geäfft, daß nun die Knaben selbst, die er auf seinen Knien schaukelt, in den Zügen Mariamne's, in den makkabäischen Physiognomien, den alten Vorwurf wiederholen, daß er trotzdem ein Räuber sei. So grinst ihn aus allen Ecken der Argwohn an; stets neue Verbrechen sind die Consequenz der verübten. Er wüthet gegen sein eigen Fleisch und Blut und macht als Mensch sich elend, um als König sicher zu sein, bis er endlich in grauenvollem Zerfall des Geistes und Körpers zu Grunde geht.

Aus wie unscheinbaren Keimen diese Schrecken erwuchsen, die ersten Ursachen derselben reichen doch schon in diese Zeit zurück.

6. Die ersten Familienzerwürfnisse.

Den Anfang zu allen diesen Tragödien bildete die Rückberufung des alten Hyrkan, die die Frage nahe legte, warum seine Würde nicht auf seinen legitimen Erben, den letzten Makkabäer, Aristobul, übergehen solle? Alexandra war tief gekränkt, daß ihrem Sohn sein letztes Recht geraubt worden war, und säte Uneinigkeit zwischen ihrer Tochter und Herodes. Schließlich wendete sie sich sogar brieflich an Cleopatra, es möge Herodes aufgegeben werden, seinem Schwager die Hoheprieſterwürde nicht länger vorzuenthalten. Es war im Jahr 36, ehe Antonius seinen unglücklichen Partherzug antrat, als zur Verhandlung mit Herodes ein bekannter Intriguant aus der Umgebung des An-

tonius, Quintus Dellius, in Jerusalem eintraf. Während er mit dem Könige seine Geschäfte erledigte, fand auch Alexandra zu ihrem eignen Unglück Gelegenheit, ihre Anliegen bei ihm anzubringen. Sie empfing ihn hinter dem Rücken des Königs, und bei ihr sah er Aristobul und die schöne Mariamne. Die Unglücklichen hätten in keine schlimmeren Hände fallen können. Dellius war durch die unsaubersten Geschäfte bei Antonius zu Ehren und Ansehen gelangt. Der Mann, dem Horaz eine seiner schönsten Oden gewidmet hat, der später „interiore nota Falerni“ lüderliche Briefe an Cleopatra herausgab, hatte früher dem Antonius die Aegypterin gekuppelt,[1] jetzt dachte er, bezaubert von Mariamne's Schönheit, der gewaltthätigen Königin in ihr eine Rivalin zu geben. Leicht bestimmte er die eitle Mutter, ihm Bilder ihrer beiden Kinder anzuvertrauen, die er Antonius bringen wolle, um seine Theilnahme für Aristobul zu gewinnen.

Die maaßlosen Beschreibungen von der Schönheit des Knaben und der jüdischen Königin machten in der That den noch immer in dem weinberühmten Laodicea weilenden Antonius neugierig, die Geschwister zu sehen. Doch scheute er die Eifersucht der Cleopatra und beschränkte sich deßhalb darauf, von Herodes den Besuch des Aristobul zu verlangen.

Herodes erschrack bei dieser Botschaft nicht wenig. Er wußte, wozu Antonius Knaben kommen lasse, und fürchtete, er würde dann bald auch seinen Thron dem schönen Jüngling überlassen müssen. So schrieb er zurück, daß die Auslieferung des Aristobul in Judäa unfehlbar einen Aufstand hervorrufen würde, worauf Antonius von seinem Begehren abstand. Indessen sagte sich Herodes, daß Concessionen am Platze seien. So setzte er seinen Hohenpriester Ananel wieder ab und übertrug Aristobul das Amt, zu dem ihm freilich das gesetzliche Alter noch fehlte. So sehr den Juden dieser Tausch genehm war, so ermangelten sie doch nicht anzumerken, daß Herodes zuerst das Beispiel des Antiochus Epiphanes nachgeahmt und einen Hohenpriester abgesetzt habe, dazu um das Amt einem Knaben zuzutheilen.[2] Alexandra hatte solche Scrupel nicht. Ein Familienfest voll feierlicher Versöhnungen sollte diese widerwärtigen Kämpfe beschließen, allein der einmal geweckte Argwohn des Königs äußerte sich von nun an in so ent-

[1] Hor. Od. 2, 3. Vgl. Plut. Anton. 25. Vgl. Dio Cass. 50, 13 23 Sen. Suas. 1, 7. — [2] Ant. XV; 3, 1.

ehrender Ueberwa[illegible], daß Alexandra beschloß, mit Aristobul zu Cleopatra zu fliehen. Bereits waren die Särge angefertigt, in denen sich beide durch die Stadtthore tragen lassen wollten, als Herodes der Plan verrathen wurde. Der König wagte nicht, eine Strafe zu verhängen, aber der Entschluß, sich bei nächster Gelegenheit des Jünglings zu entledigen und damit auch Alexandra unschädlich zu machen, stellte sich bei ihm fest. Die Ausführung wurde beschleunigt, als beim Laubhüttenfest des Jahres 36 die Juden ihren neuen Hohenpriester mit einem Jubel begrüßten, der einer Demonstration gegen Herodes sehr ähnlich sah. Bald darauf gab Alexandra ein Fest in den reizenden Gärten von Jericho. Zum Zeichen seiner versöhnlichen Gesinnung erschien auch der König mit seinem Gefolge. Nach Tisch begann er mit Aristobul zu spielen; man erhitzte sich und Herodes schlug ein Bad vor. Aristobul ließ sich überreden. Als er in den Fischteich gestiegen, begannen die Freunde des Herodes mit ihm zu scherzen. Man tauchte sich. Da hielten sie ihn unter Lachen und Geplätscher unter dem Wasser fest, bis er erstickt war.

Herodes vergoß Thränen. Alle hüllten sich in Trauer. Selbst Alexandra und Mariamne hüteten sich, Zweifel an der Wahrheit von Herodes Beileid zu äußern, doch dürsteten Beide nach Rache. Herodes aber verlangte immer noch Liebe von dem Weibe, dessen einzigen Bruder er ermordet hatte, und der Gedanke quälte ihn bis zur Verzweiflung, daß sie ihn könne durchschaut haben. Indessen hatten die Frauen auch bereits bei Cleopatra seine Bestrafung verlangt. Die Ptolemäerin heuchelte Theilnahme, während es ihr doch nur um den Erwerb Palästinas zu thun war. Es war ein Wetteifer der Heuchelei, wie ihn nur der Orientale durchzuführen vermag. Das Ende dieses versteckten Krieges war, das Antonius Herodes zur Verantwortung nach Laodicea berief. Dieser bestellte, angesichts des Todes, dem er entgegen zu gehen glaubte, sein Haus in seiner Weise, indem er seinem Oheim und Schwager Joseph, dem Gemahl seiner Schwester Salome, befahl, falls er nicht zurückkehre, solle Alexandra zur Strafe getödtet werden und ebenso Mariamne, damit sie nicht in Antonius Hände falle. Seine wilde Leidenschaft konnte den Gedanken nicht ertragen, daß ein Anderer nach ihm das schöne Weib besitzen würde.

Nach Herodes Abreise hielt der alte Joseph sich für berufen, das Herz der Mariamne ihrem Gatten wieder zuzuwenden, und schwach-

sinnig, wie er war, erachtete er es für ein pa[illegible] Mittel, ihr mi zutheilen, daß Herodes auch nicht einmal im Tode sie entbehren wol und welches Testament ihm zur Vollstreckung zugedacht sei. Natürli daß sie jetzt doppeltes Grausen vor dem Tyrannen befiel, und als wider Erwarten gerechtfertigt von Laodicea heimkehrte und sie jauch begrüßte, da vermochte sie es nicht, ihren innern Abscheu zu ver[illegible] Sie entleerte sich in einer Stunde des lang verhaltenen Hasses u verrieth ihm die Kenntniß seines Testaments. Joseph kostete di Scene das Leben, da Herodes aus dem Verrath seines Geheimniß gleich auf das Schlimmste schloß. Salome, die ihres verlebten Gat längst überdrüssig war, hatte ihn selbst des Ehebruchs bezüchti Auch Alexandra ward in Ketten geworfen. Nur von Mariam konnte er sich nicht trennen. Er liebte sie mit aller Wildheit, de ein Araber fähig ist, auch jetzt noch, nachdem er ihren Bruder ermor und ihre Mutter eingekerkert hatte.

Inzwischen schoben äußere Verwicklungen dieses häuslich[illegible] El zunächst wieder in den Hintergrund. Cleopatra hatte bei d[illegible] Verhandlungen in Laodicea ihre wahren Pläne in Betreff der jüdisd Angelegenheiten enthüllt. Ihr war es in keiner Weise um Wied einsetzung der Makkabäer zu thun gewesen. Sie wollte die sy phönicischen und arabischen Vorlande Aegyptens selbst besitzen u Antonius sollte deren Fürsten zu diesem Zwecke beseitigen. Hero und Malich standen zu oberst auf ihrer Liste und Lysanias, der H der Libanonfürstenthümer wurde ihr wirklich geopfert. Anton tödtete ihn unter dem Vorwand, er halte es mit den Parthern. Se ganze Herrschaft kam an Cleopatra. Diese verpachtete das Gebiet Zenodorus, den Tyrannen von Paneas und Ulatha, der in kur Frist wieder alle Wegelagerer und Piraten um sich versammelte u Karavanen und Kauffahrer aufhob.[1] Aber nicht sowohl diese L lästigung war die Hauptgefahr für Herodes, als der Umstand, d er jetzt zwischen den Gebieten der Aegypterin mitten inne lag u verdoppelte Anstrengungen auf seine Herrschaft von ihrer Seite gewärtigen hatte.

Das Spätjahr 36 rückte freilich andere Gefahren noch mehr den Vordergrund. Artavasdes, König von Armenien, Anton Bundesgenosse gegen die Parther, hatte halb im Einverständniß

[1] Cass. Dio 49, 32. Ant. XV; 10, 1. Vgl. das pag. 52 Erzählte.

diesen, halb im [redacted]niß mit Octavian,[1] die Orientarmee dem Untergang nahe gebracht. Als ihr Führer hatte er sie die weitesten und unwegsamsten Straßen geführt und die erschöpften Legionen dann vor der Hauptstadt Mediens den Parthern überlassen. Antonius mußte mit einbrechendem Winter den Rückzug nach dem Araxes antreten. Ohne den Rath eines Veteranen aus der Armee des Crassus hätte er in der Ebene dessen Schicksal gehabt, so zog er durch die Gebirge. Die Parther machten die Wege durch Ueberschwemmungen und Verhaue ungangbar, verschütteten Brunnen und Quellen, zerstörten Nahrungsmittel und Obdach. Von vorn und im Rücken, wie auf den Flanken umschwärmten ihre gegen 50,000 Pferde starken Reiterschaaren das unglückliche, dem Verderben geweihte Herr, das gezwungen war, sich in Schlachtordnung und fechtend fortzubewegen, und das oft nur durch Bildung der Testudo gegen den feindlichen Pfeilhagel sich schützen konnte. Wie eine dunkle Gewitterwolke hing das Schicksal des Crassus über der Stimmung der Soldaten, die bei Tag und [redacted] von den Barbaren beunruhigt, ohne Proviant, oft ohne Wasser, den Weg der Zehntausend des Xenophon zogen, die Straße mit Verwundeten und Erschöpften besäend, welchen bald die parthischen Akinaken die Qualen kürzten. Immer neue Umwege mußten gemacht werden, um die Ebene zu vermeiden, bis man endlich nach Zurücklegung von mehr denn 120 Stunden am Araxes ankam. Der Rückzug hatte 27 Tage gewährt und 24,000 Menschen, sammt den ganzen Train, gekostet. Mit Schrecken sah man in Syrien einem neuen Einfall der Parther entgegen, aber für jetzt blieben sie am Araxes stehen. Mit wenig Begleitern ritt Antonius von Antiochien, wohin er die Trümmer seines Heeres geführt hatte, nach Leuke Kome hinab, wohin er Cleopatra bestellte. Mit Entrüstung vernahm man, daß er, ohne sein Heer reorganisirt, ohne den Armenier gestraft zu haben, sich mit der Königin nach Aegypten einschiffte.

Der Bejammernswerthe war jetzt gänzlich in ihre Hand gefallen und hatte nur selten noch einen Widerspruch gegen ihre Wünsche. Zunächst mußte ihr der Araberkönig Malchus Theile des Nabatäerlandes abtreten.[2] Dann erbat sie sich die ganze phönizische Küste vom Eleutherus bis nach Aegypten, um einen Landweg nach Cölesyrien zu haben. Nur Sidon und Tyrus blieben frei. Endlich mußte

[1] Dio Cass. 49, 41. — [2] Bell. I; 20, 3. Ant. XV; 4, 1.

Herodes auch die Oase von Jericho mit ihren Be[illegible]plantagen opfern Das schnitt tief in's Fleisch. Es waren seine besten Gebiete,[2] al Antonius gab sie hin, und der König mußte schweigen. Zum Do begleitete Cleopatra nun ihren Helden auf seinem Zug gen Artavasd bis zum Euphrat und kehrte dann über Apamea und Damaskus z rück, wo sie gegen Ende des Jahres 35 eintraf. An der Gre Judäas empfing sie Herodes demüthig und geleitete sie nach dem i ihr gehörigen Jericho. Da sie ihre Annexionen auf dem Weg Summissionen zu vergeben pflegte, benützte der König diese Gelegenh um ihr seine eigenen Ländereien wieder abzupachten. Es war da aber die lästige Bedingung verknüpft, für den Nabatäer Malchus, seine Gebiete gleichfalls zur Pacht zurück erhielt, Bürgschaft zu leis Im Uebrigen ward sie für Herodes während Antonius Abwesen eine rechte Plage. Woche auf Woche blieb sie in Jericho und zw den König, ihr zur Seite zu sein, ja ihr Entgegenkommen wurde s lich so unzweideutig, daß Herodes in der ihm eigenen Unbefangen mit seinen Freunden erwog, ob er sich in den angetragenen Liebe[illegible] einlassen, oder sie bei der ersten Zusammenkunft erwürgen sollte.[3] Furcht vor Antonius hinderte ihn aber an Beidem. Inzwischen wa Antonius letzte Maßnahmen gegen Herodes, die Citation nach Laod und die Wegnahme von Jericho, unter seinen Gegnern offenbar ein Symptom aufgefaßt werden, daß die Stellung des Königs Antonius erschüttert sei, und so regte sich plötzlich wieder an a Enden die Opposition. Nach der Hinrichtung Joserds hatte er de jugendliche Witwe mit dem Idumäerhäuptling Kostobar vermä allein dieser conspirirte trotzdem mit Cleopatra und dachte durch die Hoheit über Idumäa zu erlangen.[4] Auch die makkabäischen T triebe begannen wieder, indem eine Schwester des Antigonus von I Tafell Hyrkania aus Bewegungen hervorrief, die erst kurz vor Ausbr des Krieges von Actium überwältigt werden konnten.[5]

[1] Ant. XV: 4. 1. Cass. Dio 49. 32. — [2] Fruchtwörtlich. Vgl. I Ep. II: 2. 183. Strabo 16. 2. — [3] Ant. XV: 7. 9. — [4] Bell. I: 19. 1.

7. Innere Zustände.

Die Erzählung des Josephus in den Alterthümern springt vom Jahre 34, in dem Antonius den Verräther Artavasdes durch Verrath gefangen nahm, sofort auf das Jahr 31 zur Schlacht von Actium über.[1]

Gelegentliche Ueberlieferungen geben indessen ein ungefähres Bild der Zustände. Herodes lag den stets neuen Ländervertheilungen in Alexandrien gegenüber auf der Hut, um nicht Thron und Leben einzubüßen. Er quälte sich ab, der Aegypterin ihren Tribut von den Arabern einzutreiben. Er bewachte seinen Schwager Kostobar, der große Reichthümer aufgehäuft hatte, um Idumäa von Cleopatra zu kaufen, der es nicht gehörte. Selbst der Gedanke quälte ihn, die Aegypterin könnte der makkabäischen Partei in seinem Land die Hand reichen, für welchen Fall er einer allgemeinen Volkserhebung entgegen sah. Er häufte darum in dem uneinnehmbaren Masada am todten Meer gewaltige Vorräthe an Waffen, Proviant und Rohstoffen auf, um für diese Eventualität wenigstens einen Felsen im Land halten zu können.[2] Während der König in dieser Weise lahm gelegt war und jede Volksbewegung, ja überhaupt jeden Anlaß zur Einmischung Cleopatra's sorgfältig vermeiden mußte, konnten die Schulen wieder kecker ihre Flügel regen. Semaja und Abtalion waren beide vom Schauplatz abgetreten. Synedrialhaupt war eben jener Menahem geworden, den Herodes als Propheten ehrte. Den Essäer hatte es aber nicht lange in diesen praktischen Dingen geduldet und er war in seine Einsamkeit zurückgekehrt, wohl um sich einem strengeren Grade seines Ordens anzuschließen.[3] Dem beschaulichen Essäer hatte man einen starr gesetzlichen und zugleich gewaltsamen Nachfolger in dem Pharisäer Schammai gegeben. Während dieser streng auf Durchführung aller pharisäischen Gesetzesschärfungen hielt, gewann bereits der Vertreter einer milderen Praxis, der Babylonier Hillel, in Jerusalem Boden. Ein Schüler von Semaja und Abtalion hatte er durch Taglohn sich die Mittel erworben, um seinen Platz im Lehrhaus dem Hausmeister zu bezahlen, und war einer der treusten Schüler der großen Rabbinen gewesen.[4] Er war schon vor Schammai, neben Menahem, Mitglied

[1] Ant. XV; 4, 3; 5, 1. — [2] Bell. VII: 8, 4. — [3] Chagiga 2, 2. Bei Grätz 3, 178. — [4] Sota 21a.

Herodes auch die Oase von Jericho mit ihrer
Das schnitt tief in's Fleisch. Es waren
Antonius gab sie hin, und der König m
begleitete Cleopatra nun ihren Helden a
bis zum Euphrat und kehrte dann üb
rück, wo sie gegen Ende des Jahre
Judäas empfing sie Herodes demüth
ihr gehörigen Jericho. Da sie ih
Summission zu vergeben pflegte,
um ihr seine eigenen Ländereien
aber die lästige Bedingung vert
seine Gebiete gleichfalls zur P
Im Uebrigen ward sie für
eine rechte Plage. Woche
den König, ihr zur Seite
lich so unzweideutig, daß
mit seinen Freunden erw
einlassen, oder sie bei
Furcht vor Antonius
Antonius letzte Ma
und die Wegnahm
ein Symptom a
Antonius erschi
Enden die O
jugendliche
allein dieser
die Hoheit
triebe beg
Castell H
des Kri

Ep.

und ver
400 Tem
mittag des Ve
tag beschäftigt.
rie der Eine in se
den Mantel um, gi
mein Sohn?" „Ich ha
ebian. „So frage", versetz
s. „haben die Babylonier
Sohn, eine wichtige Frage, d
Hebammen fehlen." Hillel feh
als bald darauf derselbe Rab
Frage: „Warum haben d
geht es fort, die Fragen werd
nicht verliert, verliert der Ande
Milde. Wenn er ein Gut
Sammai: das sei für den Sabbat
den Tag mit Gütern schmücke.
mancher Satzung durch Inte
der Auslegung auf, au
der Rabbinen sich entwickelt
dem groben Buchstaben de

...d wollte nicht daran gedreht, noch ge=
... Anbruch des dritten Wochentags
... weil er möglicher Weise dann
... ganze Woche aber diente
... er dann auch keinen
... brauchte. Man
... Hüttenfest unter
... Fasten des Ver=
..., der mildere Hillel
... trat schließlich auch

... das Jahr 30 der Vorabend
...ellte, und das Synedrium, dem
...nicht einig darüber werden konnte,
...ttag, oder der Rüsttag den Sabbath
... erufung auf seine Lehrer Semaja und
...urch. Wenn man bedenkt, daß die beiden
...troversen über die Frage geführt hatten, ob
...es Ei eßbar sei, da nach 2. Mos. 16, 5 keine
...en sollte, die am Sabbath selbst und nicht schon
... Sabbath zubereitet worden ist, wird man die Be=
... Sieges ermessen. Eine vollständige Erneuerung des
... war die Folge desselben, und Hillel ging nun auch in
...tücken an durchgreifende Reformen.

Zunächst faßte er die Abschaffung des Erlaßjahrs in's Auge. ...prünglich für eine ackerbautreibende Bevölkerung in primitiven Ver=hältnissen eine humane Einrichtung, war sie jetzt bei dem gesteigerten Verkehr der Ruin des Credits und Gewerbfleißes und statt der Ar=muth zu steuern, entzog sie ihr jede Hülfe. Es ist unzweifelhaft, daß dieselbe niemals nach ihrem ganzen Umfang gehandhabt werden konnte, dennoch wagte Hillel nicht, sie geradezu abzuschaffen, sondern ergriff in ächt rabbinischer Weise den Ausweg, daß Forderungen, die mit dem siebten Jahre nicht verjähren sollten, bei den Stadtältesten eingetragen werden mußten, worauf diese im Auftrag des Gläubigers die Schuld reclamirten, so daß dieser nicht selbst das Gesetz zu übertreten brauchte.

---

[1] Stellen bei Grätz 3, 178. 179. Derenbourg a. a. O. 178. 190 f. Delitzsch, Jesus und Hillel, p. 33.

[illegible] damit factisch abschaffte, erneuerte er d[illegible]
[illegible] über die Rückkauffrist. Nach jüdischem Her[illegible]
[illegible] erst auf Neujahr perfect, bis dahi[illegible]
[illegible] Rückkauf frei. Manche Käufer machten si[illegible]
[illegible] des Jahres unsichtbar und nach dem Buc[illegible]
[illegible] nicht zur Rückgabe des Gekauften angehalte[illegible]
[illegible] Hillel die Vermittlung der Behörden eintrete[illegible]
[illegible] Bestimmung, daß m[illegible]
[illegible] sprechen dürf[illegible]
[illegible] veraltete B[illegible]
[illegible] auf dem Weg d[illegible]
[illegible] Scheba Mido[illegible]
[illegible] zu Stande kamen.[1]
[illegible] gesetzgeberisch[illegible]
[illegible] er war auch [illegible]
[illegible] der groß[illegible]
[illegible] mit den Schul[illegible]
[illegible] versuche [illegible]
[illegible] nur Men[illegible]
[illegible] Vorerbietun[illegible]
[illegible] den Bout[illegible]
[illegible] Gewissensra[illegible]
[illegible] sehr üb[illegible]
[illegible] daß [illegible]
[illegible] en Nachw[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

8. Das Ende des Antonius.

Die Thaten des Hofes von Alexandrien nahmen seit dem Jahre 34 einen Character an, der nicht mehr als Ausfluß der Pflichtvergessenheit und privaten Ausschweifungen des Triumvirn aufgefaßt werden konnte, sondern hinter denen man tiefere politische Pläne der Königin suchen mußte.

Man schien ganz ernstlich den römischen Osten unter ägyptische Oberherrschaft bringen zu wollen, da Antonius sich seit seinem Feldzug gegen Artavasdes nicht mehr als römischer Imperator, sondern als König von Aegypten benahm. Der erste Schritt dazu war, daß er seinen Triumphzug nicht in Rom, sondern in Alexandrien feierte, Cleopatra zur Königin der Könige ernannte, Syrien und Vorderasien an den jungen Ptolemäus, Cyrenaika an die kleine Cleopatra, Armenien an Alexander, seine drei mit der Königin gezeugten Kinder, schenkte. Nach dem Vorbild der Pharaonen, dem die Lagiden gefolgt waren, ließen Cleopatra und Antonius sich göttliche Ehren erweisen, Cleopatra als Isis, Antonius als Osiris; so wurden auch ihre Bildnisse an geweihten Orten aufgestellt.[1] Es schien, als ob Jupiter Capitolinus dem ägyptischen Osiris weichen solle.

In tausend Variationen behandelte die Dichterschaar, die Octavian damals schon um sich versammelt hatte, dieses Thema, das später Properz in die Verse zusammenfaßte:

> Sie des Lagidenbluts einziges schändendes Mal,
> Wagt es den Jupiter Roms zu bestehn mit dem Beller Anubis,
> Unserem Tibris zu drohn mit den Geboten des Nil!
> Wollte die Tuba Roms mit dem klappernden Sistrum erschrecken,
> Romas Galeeren die Jagd geben mit Barken des Nils!"[2]

So war die Stimmung in Rom beim Ausbruch des Kriegs von Actium für den klugen Octavian und gegen den unklugen Antonius. Daß sich im Osten für das Regiment der letzten Jahre ein ehrlicher Wille regen würde, war nicht zu erwarten. Das gilt ganz besonders von Herodes, der mehr als je die Niederlage der Königin wünschen mußte. Kostobar, sein Schwager und Statthalter in Idumäa, per-

[1] Dio 50, 5. Vellej. II, 82. — [2] Prop. Eleg. V. Ebenso Ovid, Metam. 825: „frustraque erit illa minata, servitura suo Capitolia nostra Canopo!" Vgl. Hor. Od. I, 27.

wendete sich eben damals durch Gesandtschaften bei Cleopatra für Verbindung seiner Provinz mit Aegypten, ohne daß Herodes es wage durfte, ihn dafür zu züchtigen, vielmehr stellte die Königin direct di Anforderung, ihr die Grenzprovinz als altes Erbe der Ptolemäe abzutreten, ein Verlangen, das Herodes unter andern Verhältniss nicht würde haben zurückweisen können.[1] Zugleich sah er sich in Lage, einen Krieg gegen die Araber vorzubereiten, da Malchus m dem Tribut für die ihm wieder überlassenen Provinzen von Jahr z Jahr im Rückstand blieb, so daß Herodes, als Bürge, den Pacht auc für die Araber bezahlen mußte. Immerhin war aber jetzt, als in Jahr 32 die Kriegserklärung des Senats an Cleopatra erfolgte, di Königin ihm von Vortheil, indem sie ihn von der Theilnahme a Feldzug gegen Octavian ausschloß. Nur darauf bedacht, später si dennoch in Besitz seines Landes zu setzen, wollte sie nicht, daß er si weitere Verdienste um Antonius erwerbe, in dessen Umgebung sie auc keinen ihrer entschiedensten Gegner dulden konnte.[2] So erhielt er de Auftrag, den Krieg gegen Malchus zu führen, bei welchem Cleopatr in jedem Fall gewann, sei es, daß der Araber, sei es, daß Herode unterlag. Es war das eine jener verkehrten Maaßnahmen, deren di Königin so viele im Hauptquartier durchsetzte, und durch die sie di klügeren Anhänger des Antonius der Reihe nach in Octavians Lage trieb.[3] Seinerseits konnte Herodes mit der ihm zugetheilten Aufgab zufrieden sein. Während Antonius in Kleinasien seine Aufstellun nahm, konnte er sich darauf beschränken, mit den Arabern zu schar mützeln. Nach vorhergegangenen kleineren Gefechten kam es wohl gege seinen Willen bei Kanatha zu einem ernstlichen Zusammenstoß. Herode hatte die Wüstensöhne bereits in die Flucht geschlagen, als der Führe der ägyptischen Hülfstruppen seinen Flügel verrätherisch preisgab, s daß sich die Juden plötzlich von einem Ausfall der Besatzung vo Kanatha bedroht sahen und eine große Niederlage erlitten, bei der fa die ganze Reiterei aufgerieben ward. Herodes mußte sich nun darau beschränken, den Feind durch kecke Streifzüge im Athem zu erhalte wodurch er wenigstens einem Einfall in sein eigenes Land zuvorkam Da trat, während Antonius sich bei Actium schlagen ließ, in Palästin ein so furchtbares Erdbeben ein, daß im ganzen Land gegen 10,00

[1] Ant XV; 7, 9. — [2] Ant. XV; 5, 1. Bell. I; 19, 1. — [3] Plu Ant. 56. 58. Dio 50, 15.

Menschen, ein großer Theil des Viehstands und eine Menge von Dörfern und einzelnen Gebäuden zu Grunde gingen. Herodes wollte nun Frieden schließen, allein die Araber benützten seine Verlegenheit zu einem neuen Angriff. Bei dem Castell Dagon, unweit Jericho, plänkelten die beiderseitigen Reiter längere Zeit miteinander. Endlich zwang Herodes die Beduinen zur Schlacht und schlug sie. Nun heftete er sich mit gewohnter Energie an ihre Fersen, schnitt ihnen die Pässe ab und zwang die an Wasser und Proviant nothleidenden Truppen, sich zu ergeben.

Von dem Heimkehrenden forderte nun aber der Verlauf des römischen Bürgerkriegs seine ganze Besonnenheit, da vorauszusehen war, Antonius werde jetzt seine Reserven an sich ziehn. In Aegypten herrschte große Niedergeschlagenheit. „Der Nilgott", sagt Virgil, „saß da

„Gramvollen Blicks und weit das Gewand aufbreitend am Busen,
„Daß er zum grünen Versteck seines Schooßes die Flüchtigen riefe."

Am zweiten September des Jahres 31 war, verlassen von ihrem Feldherrn, die Flotte des Antonius bei Actium zu Grund gegangen. Als Antonius in Alexandrien eintraf, fand er Cleopatra in voller Arbeit, die Opposition ihrer Großen mit Blut zu dämpfen. Octavian hatte in Samos seine Winterquartiere bezogen und nahm dort die Amnestiegesuche der kleinasiatischen Dynasten entgegen. Dem Hofe von Alexandrien brachte jede Post Kunde von weiterem Verrath. Quintus Didius, Proconsul von Syrien, hatte das Beispiel gegeben und all die kleinen Herren von Galatien und Cilicien folgten ihm nach. Der Abfall war nun dicht an den Grenzen des Herodes. Auf diesen rechnete Antonius mit Sicherheit. Er schickte einen der griechischen Literaten der Cleopatra, Alexander von Laodicea, an Herodes ab, um sich mit ihm zu verständigen. Dieser aber war froh, selbst auf so gutem Weg aus Alexandrien zu entkommen und gab Herodes vielmehr den Rath, möglichst rasch seinen Frieden mit Octavian zu machen.[1]

Dazu fand sich auch sofort Gelegenheit. Quintus Didius hatte die Gladiatoren des Antonius, die sich von ihrer Caserne in Cyzikus zu ihrem Herrn nach Aegypten hatten durchschlagen wollen, bei Daphne umringt. Herodes beeilte sich, ihnen die Wege durch sein Land zu

[1] Plut. Ant. 72.

verlegen und sie dadurch zur Uebergabe zu nöthigen.[1] Als Antoni
diese Nachricht erhielt, gab er den Gedanken an weiteren Widerst
auf. Er verließ seine einsame Villa bei der Pharosinsel, wo er bei
Wellenschlag der Meeresfluthen die abenteuerlichsten Rückzugspläne au
gebrütet hatte, und begab sich in das Königsschloß der Lagiden, u
sich dort in wilden Gelagen zu betäuben. Die Gesellschaft der „Tod
genossen" hießen die Zecher, die bei ihren Orgien, unter Leitung d
Königin, an Gefangenen durch verschiedene Arten von Gift erprobt
welcher Tod der leichteste sei. Auch die Juden Alexandriens ließ
Königin ihre Wuth über den Abfall des Idumäers empfinden.[2] F
den Mangel an Menschenkenntniß des gutmüthigen Antonius aber
es bezeichnend, daß die Untreue des Herodes ihm so überraschend k
und er diesen Mann für seine letzte Karte gehalten hatte, mit der
nun Alles verloren habe.

Octavian, der den Winter über zum Theil mit den italienisch
Dingen beschäftigt war, kam im Frühjahr 30 nach Korinth, um v
dort sich zu seinen Legionen in Syrien zu begeben.[3] Er reiste üb
Rhodus. In Palästina war man sehr gespannt, was er über Herod
verfügen werde. Die Situation war für diesen immerhin kritisch
nug geworden. Alle seine alten Feinde waren wieder auf den Füß
um seine Verlegenheit zu nützen. Namentlich Alexandra, unermüdl
im Conspiriren, dachte jetzt, an ihrem Schwiegersohn Rache zu nehm
für den Tod ihres Kindes. Sie bestimmte den altersschwachen Hyrk
eine Bitte an König Malchus zu unterzeichnen, er möge ihm
Geleit schicken, das ihn über das todte Meer nach Arabien in Sich
heit brächte. Dort sollte das Weitere abgewartet werden. Da
Plan verrathen ward, mußte nun auch der greise Hyrkan sein Ha
auf den Block legen. So fiel der Sohn des Alexander Jann
nachdem er sein ganzes Geschlecht überlebt hatte. Er war mehr
achtzig Jahre alt und war für die Juden ein altes, morsches Denkm
das aus der makkabäischen Zeit übergeblieben war. Man sah ei
besondere Grausamkeit darin, daß Herodes einen Greis tödtete, d
die Natur in wenig Jahren doch würde aufgelöst haben.[4] Indes
wollte der König in dieser kritischen Zeit keinen Rechtsnachfolger
alten Königshauses übrig wissen. Hätte er sich entschlossen, a

[1] Bell. I; 20, 2. Plut. 71. 72. — [2] Apion II, 5. — [3] Dio 51, 4.
[4] Ant. XV; 6, 2. 3.

Alexandra ihren Weiberkopf voll Conspirationen endlich vor die Füße zu legen, es wäre ihm viel weiteres Blut erspart worden. Ehe er nun vor Octavian erschien, vertheilte er die Frauen seiner Familie, da die Makkabäerinnen sich mit seinen Verwandten nicht vertrugen, in verschiedene Festen. Seinen Bruder Pheroras bestellte er zum Reichsverweser. Sollte er Unglück haben, so sollten Alexandra und Mariamne getödtet werden, damit die Krone wenigstens in seinem Hause forterbe. Dann eilte er nach Rhodus.

Es hat fast etwas Komisches, zu sehen, wie der Jude, der kaum vierzig Jahre alt war, und doch schon mit seinem Vater, Pompejus an Cäsar, Cäsar an Cassius und Cassius an Antonius verrathen hatte, nun bei Octavian den edlen Freund des Unterlegenen spielt, der treu blieb, so lang er Antonius irgend damit nützen konnte, jetzt aber sich fromm den Göttern fügt. Octavian beendigte diese widrige Scene, indem er nach seiner feinen Weise bemerkte, er entnehme einem Schreiben des Q. Didius mit Vergnügen, welche Verdienste Herodes sich um Entwaffnung der Gladiatoren des Antonius erworben habe, und daß man gern seine bekannte römische Gesinnung als eine Bürgschaft für ein weiteres loyales Verhalten gelten lassen wolle. Wenn Octavian Gründe hatte, den brauchbaren Parteigänger nicht zurückzuweisen, so irrte sich dieser doch in der Gesinnung des jungen Cäsar, wenn er glaubte, von der neuen Freundschaft sich die Begnadigung des Alexander von Laodicea ausbitten zu dürfen, der ihn von Antonius frei gemacht hatte. Alexander gehörte zu den Geschäftsträgern der Cleopatra und mußte sterben, wie Alle, die an Octavian gefrevelt hatten.

Octavian ging von Rhodus nach Syrien, Herodes nach Palästina, um zum Kampf mit der verhaßten Aegypterin großartige Vorbereitungen zu treffen. Namentlich für den bevorstehenden Marsch durch das wasserarme Idumäa sorgte der König mit Umsicht und ohne Kosten zu scheuen. Hundert und fünfzig prächtig berittene und kostbar gekleidete Ordonnanzen wurden den römischen Führern zur Verfügung gestellt, um möglichst schnell das Nöthige zu beschaffen. In Ptolemais empfing der König selbst den Imperator, um ihn fürstlich zu bewirthen. Bei der Heerschau durfte er an seiner Seite reiten und die Soldaten, die bald durch die gute Verpflegung und die auf dem Marsch stets bereiten Wasser- und Weinvorräthe des Königs Umsicht zu würdigen anfingen, schwuren hoch und theuer, ein solcher Mann müsse ein

größeres Königreich erhalten, denn noch nie sei so gut für die Legionen gesorgt gewesen.

Der Feldzug war kurz. Pelusium fiel durch Verrath der Cleopatra sofort in Octavians Hände.[1] Um so mehr beunruhigte man sich, auch Cäsar könne sich von den Reizen der Aegypterin berücken lassen. Der Aberglaube an ihre Schönheit und ihre Zauberkünste war so groß, daß man in Alexandrien und Rom ernstlich eine solche Wendung erwartete, als die Nachricht von dem Tode der Königin eintraf. Sie hatte sich für den giftigen Biß der Aspis, als für den leichtesten Tod, entschieden. Die Welt athmete auf, als sie den Tod des Zauberweibes erfuhr.

Wenn Horaz bei Empfang dieser Botschaft sein Trinklied dichtete:

„Nunc est bibendum, nunc pede libero
Pulsanda tellus!“ . . .[2]

so mag Herodes in ähnliche Stimmung versetzt worden sein bei der Kunde, daß er dieser Nachbarin nun für immer enthoben sei. Immerhin blieb aber fraglich, ob Octavian einen Mann, der so lang mit Antonius gegangen war, dieß bei der nun in Aussicht genommenen Ordnung des Orient nicht werde empfinden lassen. Allein Octavian war viel zu sehr Staatsmann, um solche rein persönliche Momente mit in Rechnung zu nehmen. Hier zwischen Aegypten, Arabien und den leicht mit den Parthern conspirirenden syrischen Dynasten brauchte man einen starken und umsichtigen Römerfreund. Das war der Grund, warum die Anordnungen des Jahres 30 für Herodes so überaus günstig ausfielen. Der König erhielt seine jerichuntischen Gebiete, sammt allen ihm sonst von Cleopatra entrissenen Bezirke zurück, dazu die Küstenstädte Gaza, Anthedon, Joppe und Stratonsthurm, die Antonius der Cleopatra gegeben hatte. Samarien, das Herodes bis dahin namens des syrischen Proconsul verwaltete, wurde seinem Königreich einverleibt. Gadara und Hippos mit den dazu gehörigen Gebieten der Dekapolis fielen ihm gleichfalls zu, so daß die Länder der makkabäischen Krone wieder ziemlich beisammen waren.[3] Die Leibwache der Cleopatra, bestehend in 400 Galliern, waren gleichfalls ein Geschenk des Imperators, wohl geeignet, den Glanz der Hofburg auf Zion zu vermehren.

---

[1] Dio 51, 9. — [2] Od. I, 37. — [3] Bell. I; 20, 3.

Nochmals hatte der König das kostspielige Geschäft, für den Rückmarsch der Legionen nach Syrien zu sorgen und den üblichen Tribut dem Imperator als Geschenk darzubringen. Die Römer verließen ihn mit der Ueberzeugung, er habe sich über seine Kräfte angestrengt.

9. Mariamne.

Auf's Neue also war der vielgewandte Mann siegreich aus Stürmen hervorgegangen, die den Meisten seines Gleichen verderblich geworden waren. Bei seiner Heimkehr fand er nun aber alle die Widersprüche, die er in sein Familienleben zusammengetragen hatte, wie eine Saat von Drachenzähnen aufgegangen und die Zustände seines Serails in einer Verwirrung, die rasch ihm selbst die Besinnung benahm.

Von der makkabäischen Familie waren seit Hyrkans Tod nur noch Alexandra und ihre Tochter Mariamne übrig. Je vereinzelter die beiden Frauen standen, um so gehässiger wurden sie von der idumäischen Sippschaft behandelt, deren Gemeinheit Mariamne ihrerseits mit königlichem Hochmuth vergalt. Ihrer Schönheit und der blinden Leidenschaft ihres Gemahls gewiß, eine hohe, adelige Gestalt,[1] ließ sie namentlich Salome, die sich eines gewissen Einflusses auf Herodes rühmte, den Stolz der Königstochter fühlen. In dem Weiberkrieg, der nun während der Monate langen Abwesenheit des Königs geführt ward, hatte denn Mariamne wiederum erfahren müssen, daß auch dießmal Herodes, für den Fall seines Ablebens, ihr und ihrer Mutter den Tod zugedacht habe. So empfing sie die zärtlichen Begrüßungen des Rückkehrenden mit einem unverholenen Ekel, der Herodes tief empörte. Salome schürte die Flammen. Weibergeschichten aller Art wurden hin und her getragen, daß Mariamne mit dem Ituräer Soëm geliebelt, daß sie früher sogar ihr Bild an den lüderlichen Antonius geschickt, daß sie Liebestränke bereitet, daß sie von ihrem Wächter das königliche Geheimniß erschmeichelt habe, das Alles wurde in den gehässigsten Zusammenhang gebracht und bei jeder Gelegenheit dem König

[1] Ant. XV; 2. 4.

ihrem Gemahl entlaufen war, verrieth, daß er all die Jahre her die Babassöhne verborgen gehalten habe, nach denen der König seit Antritt seiner Regierung vergeblich forschte. Mit ihrem Schützer Kostobar wurden sie hingerichtet, als die letzten Verwandten des gestürzten Königshauses. Auch zwei Höflinge aus Herodes nächster Umgebung theilten ihr Schicksal, da Salome sie als Mitschuldige ihres Mannes angab. Bereits aber hatte der letzte Aufstand „zu Gunsten der makkabäischen Enkel" einen neuen Argwohn in ihm erweckt. Waren nicht seine eigenen Söhne durch Mariamne neue Makkabäer. Sein Wahnsinn heftete sich an dieses Testament der Alexandra. Sie hatte ihm durch ihre Proclamation die eigenen Kinder zu Prätendenten gemacht, und schon discutirte man in den Schulen der Pharisäer die beziehungsvolle Frage, ob der Wasserstrahl rein bleibe, welcher ein reines Gefäß mit einem unreinen verbinde.[1] In gleicher Rücksicht ward die Frage des Erbrechts verhandelt, ob die Tochter des Sohns vor des Vaters Tochter erbe, so daß die hasmonäische Krone gar nicht über Mariamne auf Herodes, sondern auf eine der Enkelinnen Aristobuls übergegangen wäre.[2] So eingehend wurden diese Fragen erwogen, daß die spätern Rabbinen eine ganze Legende von Herodes, dem „Sklaven des Hasmonäerhauses" ausgebildet haben, der die Verwandten des schönen Hasmonäerkinds ermordet und sie ehelichen will, um Sohnesrecht in diesem Hause zu erlangen. Mariamne aber wirft sich von der Burgzinne in den Abgrund und entzieht sich so dem König, der nun in wahnsinniger Leidenschaft ihre Leiche in Honig bewahrt und glauben machen will, daß sie lebe und sein Weib sei.[3] Wenn dagegen die Pharisäer sich resolvirten, es dem Unreinen zu gut zu rechnen, daß es von einem Reinen herkomme, so wußte man wohl, was die Blume besage und stellte sich mit seiner Neigung auf die Seite der Kinder Mariamne's gegen die von andern Weibern des Herodes geborenen Prinzen. Herodes aber wuchs mit dem neuen Argwohn neues Elend auf.

[1] Jad. 4, 7. — [2] Jad. 2. Bell. I; 9, 2; 19, 1. — [3] Baba bathra 3b.

10. Das augusteische Zeitalter in Judäa.

Die großen organisatorischen Veränderungen, die Augustus, nachdem er im Herbst 29 nach Rom zurückgekehrt war, mit dem Reich vornahm, berührten Judäa zunächst nicht, da dem Lande seine Souveränetät verblieben war. Um so mehr fühlte man die größere Lebhaftigkeit von Handel und Verkehr, die sich unter dem Schutz der Monarchie bald einstellte. Im Osten erhielt namentlich die Gewerbthätigkeit der griechischen Einwohner neue Nahrung, aber auch die handelnde Judenschaft verehrte in Augustus den Patron ihrer Geschäfte. Die Sorge für Straßen und öffentliche Bauwerke wurde Hauptgegenstand der Verwaltung, und wie Augustus selbst dem öffentlichen Schatz in dieser Hinsicht die größten Opfer auferlegte, muthete er auch seinen Freunden und Verwandten gleiche Anstrengungen für diese Zwecke zu. So stellt sich unter den um Roms Gunst buhlenden Dynasten ein wahrer Wetteifer ein, sich durch Bauten, Weganlagen, Straßencorrectionen, Aquäducte, Canalisationen, Hafenerweiterungen und ähnlich gemeinnützige Werke bemerklich zu machen, was um so lohnender war als der Minister Agrippa in dieser Bauleidenschaft seinen Herrn und Freund fast noch übertraf.

Ein weiteres Verdienst der neuen Aera war die Pflege der Poesie und Kunst. Da der Beredtsamkeit ihre höchste Aufgabe auf dem Forum versagt war, warfen sich alle Talente auf die schriftstellerische Laufbahn. Die Rostra verödeten, es kam die Zeit der Oden, des Epos, der Elegie, der Lyrik und namentlich der Bühne. Die Theater, der Circus, die Kampfspiele der Wagen und Gesänge wurden allenthalben gepflegt, um das Volk das öffentliche Leben vergessen zu lassen. Auch darin wollte der Ehrgeiz der kleinen Herrn hinter ihrem Meister nicht zurückbleiben.

Herodes bemächtigte sich dieser Richtung der Zeit mit einem Eifer, als ob die Sorge für gemeinnützige Zwecke und die Pflege der schönen Künste von Haus aus seine größte Neigung gewesen wäre. Und doch lag seiner Natur nichts ferner. Nicht wegen hellenischer Neigungen, sondern als Sohn Edoms war er den Juden fremd, aber darum stand er mit der ungebrochenen Wildheit seines Temperamentes der abendländischen Gesittung um nichts näher. Seine persönlichen Neigungen waren weit mehr die eines morgenländischen Despoten a

die eines für die Werke der Civilisation begeisterten Staatsmannes. Vergeblich würde man während der Zeit des Antonius bei ihm nach Aeußerungen einer solchen Richtung suchen. Er hatte mit Antonius gezecht,[1] eifersüchtig seine Frauensäle gehütet, Soldaten geschult und Geld erpreßt — von irgend welchem Interesse für Kunst war in dieser ganzen ersten Hälfte seiner Regierung nichts zu verspüren. Aber eben darin war er mit den Gesinnungen seines Volks zusammengetroffen. Der Semite ist ein Mensch ohne Kunstsinn, sonst würde ihm sein Gesetz nicht verbieten, Bilder und Symbole zu schaffen. Er kann leben, ohne ein Bild zu malen, eine Statue zu formen, eine Münze zu prägen und der Mangel an Geschmack ist eines der Merkmale semitischer Eigenart.[2] Allein da die Zeit es begehrte, ging dem vielgewandten Judenkönige auch der Sinn für solche Werke des Friedens auf und die erste Bethätigung desselben war die Theilnahme an jener servilen Demonstration, in der die morgenländischen Könige sich zusammenfanden, um den Tempel des olympischen Jupiter zu Athen auf gemeinsame Kosten zu vollenden und Augustus zu weihen.[3] Bald aber trug er in Palästina selbst die Farbe der neuen Zeit zur Schau.

Die rücksichtslose und herausfordernde Art, wie er dabei allen frommen Gefühlen der Rabbinen entgegentrat, lassen weniger irgend welches künstlerische Interesse als die tiefe Erbitterung auf den Pharisäismus erkennen, die sich an dem Gegner recht empfindlich zu rächen gedenkt. Herodes hatte nach dem Regierungsantritt des Kaisers für diesen und sich einen Huldigungseid verlangt, aber die Pharisäer hatten ihn verweigert. Mehr als 6000 blieben renitent. Man mußte sich darauf beschränken, sie um Geld zu strafen, allein das Geld wurde ihnen, die sich so trefflich darauf verstanden, der Wittwen Häuser zu fressen, vorgeschossen und des Königs eigene Familie lieferte dazu ihre Beiträge.[4] Grollend stand der König seinem Volke gegenüber. In all den Leidenschaften, die in diesen letzten Jahren in ihm gestürmt hatten, in der Empfindung unheilbar mit den Besten seiner Unterthanen zerfallen zu sein, in der Zielloſigkeit seines eigenen Wollens, dem jeder höhere Zweck geraubt war, schien das Wenige, was an ihm noch sittlich und wahr gewesen, untergegangen. Selbst seine Regierungshandlungen, deren kluge Schachzüge früher die Bewunderung römischer

[1] Ant. XV; 3, 8. — [2] Vgl. Dixon, das heil. Land 235. — [3] Suet. Oct. 60. Bell. I; 21, 11. — [4] Ant. XVII; 2, 5.

Staatsmänner herausforderten, trugen damals für eine Zeit lang das Kainszeichen des Menschenhasses, der sich vor Allem in dem gefällt, was seinem Volk am widrigsten ist. Vergötterung der Gewalt und Verachtung der idealen Richtungen des Volkslebens schien seine einzige Regierungsmaxime, die nirgends schlechter am Platz war, als bei einer Nation, die das ganze Leben bis in's Einzelste unter transcendente Gesichtspunkte zu stellen gewohnt war.

So war die erste Anordnung, bei der er mehr den Beifall Roms, als den seiner Nation anschlug, die Einführung der actischen Spiele. Augustus hatte nach seinem Siege über Antonius die alten Spiele des Apollo zu Actium wieder neu ausgestattet. Im Jahr 28 wurde dieses Fest zum ersten Mal gefeiert, und es galt als ein Zeichen der Loyalität, diese für das Herrscherhaus so bedeutungsvolle Feier auch anderwärts von fünf zu fünf Jahren mit zu begehen.[1] Herodes konnte dazu eine seiner syrischen oder phönicischen Städte wählen, aber er zog vor, bei Jerusalem selbst ein Amphitheater zu graben. Wettkämpfe, Gladiatorenspiele, Thierkämpfe, kurz alle Gräuel der Heiden kehrten an diesem Kaiserfest hier ein. Um nichts Schlimmeren willen hatten die Makkabäer einst gegen Syrien die Waffen ergriffen; die Zeiten des rasenden Antiochus schienen wiedergekehrt, von denen man im ersten Makkabäerbuch las: „Sie erbauten sich einen Uebungsplatz zu Jerusalem nach den Sitten der Heiden.“[2] In Menge strömten die Griechen herbei, um in allerlei verbotenen Künsten oder im Wettlauf mit zwei- und vierspännigen Wagen den in solchen Gräueln ungeübten Juden die reichen Preise des Königs abzugewinnen. Mit Abscheu betrachteten die Rabbinen dieses Gebäude, das mit seiner heidnischen Architectur dem Gesetz Hohn sprach, mit Trauern sah das Volk den Thierkämpfen Menschenleben zum Opfer fallen.

Aber nicht zufrieden damit, ging der König daran, in der heiligen Stadt selbst ein Theater zu bauen. Die Juden, die nie von einem Schauspiel gehört, sahen dieses Gebäude mit Grausen. Rings waren die Thaten des Octavian auf Gold- und Silbergrund abgebildet, die griechischen Mimen stolzirten in reichen Costümen und funkelnden Edelsteinen. Hebräische Stücke gab es nicht, auch der Inhalt der Spiele war also Gräuel und Lästerung. Dennoch heftete sich ächt rabbinisch der Haß der Frommen hauptsächlich an die in

[1] Suet. Oct. 18. Dio 53, 1. — [2] 1 Mak. 1, 7.

Trophäen bestehende Verkleidung der Säulen, hinter denen man argwöhnisch menschliche Statuen versteckt wähnte, was direct gegen den Dekalog gewesen und flache Abbildungen an Gräuelhaftigkeit noch übertroffen haben würde. Um diesen Argwohn zu beseitigen, ließ der König eines Tags die unzufriedensten Mitglieder des Synedriums in's Theater kommen und fragte sie, welche Decorationen ihnen so anstößig seien, und ließ dann sofort die Ueberzüge wegnehmen, so daß die kahlen Holzklötze einen barocken Anblick darboten. Dennoch brachte er nur wenige Lacher auf seine Seite.[1] Vielmehr predigten die Rabbinen fort und fort, Jehova werde alle Strafen, die geschrieben stehen, zur Sühne solcher Gräuel senden, und endlich verschworen sich zehn Eiferer, den Tyrannen selbst im Theater niederzustoßen, zufrieden, wenn auch ein mißglücktes Attentat ihm nur eine Erinnerung an den Gesetzeseifer des Volkes sein würde. So tief war der Fanatismus erregt, daß selbst ein Blinder sich ihnen zugesellte, um wenigstens an dem Verdienst, den neuen Antiochus beseitigt zu haben, sich zu betheiligen. Eine Verschwörung aber, die wie diese hauptsächlich ein Zeugniß und ein religiöser Act sein sollte, zum Exempel für alles Volk, pflegt selten sehr geheim gehalten zu werden. Als die Verschwornen daher am verabredeten Tag sich nach dem Theater begaben, fanden sie den König nicht, sondern wurden von seinen Trabanten verhaftet. Sie starben wie die Helden, und den Angeber riß das Volk in Stücke, buchstäblich in Stücke, die den Hunden vorgeworfen wurden, aber auch die Theilnehmer dieses Auflaufs machte die Folter ausfindig und mit ihren Familien wurden sie ausgerottet.

Nach dem Allem konnte der König sich nicht mehr verbergen, daß er von Haß umgeben sei. Er dachte auf Maßregeln, sein Leben sicher zu stellen. Es wurden Sicherheitsgesetze erlassen, wie er sie in seiner früheren Regierungsperiode unter Antonius ganz hatte entbehren können. Ein Netz von Angeberei ward über das Land gebreitet. Jede Straße in Stadt und Land hatte ihre bestimmte Zahl von Spionen, und man sagte, der König selbst verschmähe nicht, des Nachts vermummt umherzuschleichen, um sich von der Stimmung des Volks zu überzeugen. Alles Zusammenstehen und alle Zusammenkünfte in Privathäusern wurden verboten. Wer über Uebertretung einer königlichen Verordnung ergriffen ward, wurde ohne Gnade gerichtet, aber Un-

[1] Ant. XV, 8, 2.

zählige verschwanden auch insgeheim in der Festung Hyrkan Tod oder jahrelanger Kerker ihrer harrte.[1] Zu der Leibwc Gallier, die ihm Augustus geschenkt, kamen jetzt noch Thraci Germanen.[2] Zugleich aber umgab Herodes das Land mit Zwing und suchte namentlich einen Aufstand in Jerusalem unmög machen, indem er die Befestigungen des Königspalastes und ihm früher, Antonius zu Ehren, Antonia genannten Burg Bari dem Tempel, ausbaute und durch eine Reihe von andern Caste Stadt bedrohte. Ebenso befestigte er an der Küste Stratonsthu Galiläa Gaba, in Peräa Hesbon. Samarien, das Gabinius aufgebaut hatte, machte er zu einem Waffenplatz ersten Rangs, er es um eine halbe Meile, und siedelte seine Veteranen in de Anlage an. Selbstverständlich war den Juden diese Schöpfu Königs die allergehässigste, und sie erkannten den Wohlthä Samariter um so weniger als ihren Herrscher an. Alle Befest werke und Zwingburgen würden übrigens bei der eingetretenen Sp nicht hingereicht haben, einen Ausbruch der Volksleidenschaft zuhalten, wenn nicht im Jahr 25 sich Gelegenheit geboten hä Intimität mit dem Ausland auch von ihrer nützlichen Seite zu

Es trat nämlich Mißwachs ein und in Folge der Hung Seuchen aller Art. Das Elend war unbeschreiblich. Herode Ursache, ein Volk zu fürchten, das die Verzweiflung zu Alle macht. Er trat daher mit aller Thatkraft der Noth entgeg es gelang ihm, mit Procurator Petronius von Aegypten einen auf Kornlieferung abzuschließen. Wie er denn stets bei aller s Habsucht doch das Geld nicht achtete, wo große Interessen a Spiel standen, so verkaufte er auch jetzt mit aller Hast und Ei kostbare Einrichtung, leerte seinen Schatz, um Getreide beizu und in eben so großartiger als praktischer Weise die Abhülfe ganisiren. Er gab sowohl Korn als Brot; auch die nöthige K für ganz verarmte Ortschaften wurde versendet. Sogar Arbei wußte er anzulocken und lieferte den Samen unentgeltlich. E lich konnte er sogar der Provinz Syrien noch beispringen. begreiflich, daß das Volk ihm diese Großmuth dankte. Man heraus, daß er im Ganzen 800,000 attische Maaß Korn v habe, und selbst die Frommen fanden, daß die Rettung des

[1] Ant. XV; 10, 4. — [2] Ant. XVII; 8, 4.

seine früheren Sünden sühne. So trug man seine heidnischen Gewohnheiten, um des materiellen Wohlbefindens willen, eine Zeit lang williger, wenn auch nur mit Noth und unter Bedrängniß der Gewissen.

Im Uebrigen darf nicht verschwiegen werden, daß Herodes an der augusteischen Weltverschönerung doch auch noch einen nützlicheren Antheil nahm, als durch Bau von Theatern und inländischen Zwingburgen. Er sicherte nach römischer Weise die Arabergrenze durch einen Kranz von Castellen und Wartthürmen, die die Bewegungen der Feinde rechtzeitig signalisiren sollten.[1] Die festen Knotenpunkte dieses Systems waren Phasaelis im Ghor, die Castelle Thrax, Taurus, Dagon und Kypros über Jericho,[2] Masada auf der westlichen und Philadelphia, Hesbon, Machärus und Herodium am östlichen Ufer des todten Meers.[3]

Wie er dort dem Römerfrieden gegen die feindlichen Araber Bollwerke baute, so begann er im Jahr 24 an der Küste eine großartige Stätte des Verkehrs zu gründen, die drei Provinzen zu gut kam.[4] Durch die Stipulationen des Jahrs 30 hatte er Stratonsthurm wieder zurückerhalten. Der Platz hatte in so fern große Bedeutung, als zwischen Dor und Joppe, demnach fast die halbe Länge der Küste, kein Hafen war als der von Stratonsthurm, allein die Stadt war in den Kriegszeiten zerfallen und ihr Hafen versandet. Der Nothstand machte sich namentlich für den syrisch-alexandrinischen Handel fühlbar, indem bei dem Mangel einer Küstenstation der Verkehr schon früh im Jahr eingestellt werden mußte. Der König beschloß, hier einen Hafen anzulegen, der hinter dem Piräus nicht zurückbleiben solle. Er schob einen 200 Fuß breiten Damm in's Meer vor, unter dessen Schutz er die Erweiterung und Ausbaggerung des alten Hafens vornahm. Ueber zwölf Jahre wurde an dem kolossalen Unternehmen gearbeitet, gegründet, gebaut und fundamentirt.

[1] Bell. VII; 6, 2; 7, 3. I; 20, 9. 10. Strabo, Geogr. 16, 2. — [2] Strabo l. c. — [3] Phasaelis: Bell. I; 21, 9. Ant. XXII; 5, 2. Kypros: Bell. I; 21, 4. Masada: Bell. VII; 8, 3. Herodium: ibid. I; 21, 9. Thrax, Taurus, Philadelphia: Strabo 16, 2. Machärus: Bell. VII; 6, 2. Hesbon: Ant. XV: 8, 5. — [4] Ant. XVI; 5, 1.

11. Herodes und Augustus.

Je mehr der König in diesen letzten Jahren sich bestrebt hatte, den Interessen zu dienen, auf die der neueste Gewalthaber des römischen Reiches Werth legte, um so mehr stellte sich auch die Nothwendigkeit ein, die oberen Stellen des Hofes mit Ausländern zu besetzen, die den Anforderungen der neuen Zeit genügen konnten. Es war namentlich ein gewandtes Brüderpaar Nicolaus und Ptolemäus von Damaskus, aus einem ansehnlichen dortigen Geschlechte abstammend, das der König jetzt mit seinem Vertrauen beehrte. Vor Allem das Talent des Nicolaus war es, das in den Augen der römischen Welt einem Hof, wie dem des Herodes, einen gewissen Glanz zu leihen vermochte. Nicolaus war Naturforscher, er hatte geographische Werke herausgegeben[1] und mit Augustus über neu entdeckte Dattelarten correspondirt.[2] Er hatte ferner eine Paraphrasis zur Metaphysik und einigen anderen Büchern des Aristoteles geschrieben.[3] Selbst poetisch hatte er sich versucht. Unter Anderem hatte er die Geschichte von der keuschen Susanna dramatisch behandelt, ein für die Zustände bezeichnendes Sujet, das alle Anwartschaft darauf hatte, den Kindern der Welt und zugleich den Frommen zu gefallen. Ohne Zweifel wurde es auf dem Theater in Jerusalem auch aufgeführt.[5] Bedeutender als diese poetischen Arbeiten sind seine geschichtlichen Werke gewesen. Er schrieb eine Weltgeschichte in 144 Büchern, die mit dem Leben des Augustus geschlossen zu haben scheint.[6] Daneben war dieser grundgelehrte Mann ein beredter Sophist der gewandtesten Gattung, scharfsinniger Dialektiker, geschickter Anwalt und feiner Höfling. Fast alle Processe seines Fürsten hat er geführt[7] und war häufig in dessen Geschäften am kaiserlichen Hofe. Durch ihn ist Josephus so genau über die intimsten Geheimnisse des herodäischen Serails unterrichtet, in das er als Vertrauter des Königs die tiefsten Einblicke gethan hat. Ueber den Umfang der Servilität, die er in der Biographie seines Herrn entfaltete, hat

---

[1] Strabo, Geogr. XV; 1. — [2] Plin. hist. nat. 13: 9, 4. Athenäus, 14, 22. — [3] Nic. Dam. de Arist. reliq. bei Röper. Lectinar. Abulpharag. 35—43. — [4] Suidas III, 623. — [5] Das Stück trug nach Dionys. Perieg. V. 976 den Titel Σωσάννης. — [6] Antiq. XII; 3, 2. Athen. 6, 249. Vgl. Müller's Fragm. hist. gr. III, 356 f. — [7] Bell. I; 29, 3; II; 2, 1; Ant. XVI; 2, 3; 9, 5; XVII; 9, 4; 10, 5 u. s. w.

übrigens selbst Josephus sich entsetzt.[1] Wenn auch weniger berühmt, war sein Bruder Ptolemäus, der oberste Kanzler und Siegelbewahrer des Königs, für diesen keineswegs von geringerer Brauchbarkeit. Jenem kam die Repräsentation, diesem die nüchterne Leitung der Geschäfte zu. Wie sein Bruder gehörte auch er zu der vertrautesten Umgebung und war von Herodes mit dem Dorfe Arus und andern Gütern in Samarien beschenkt worden.[2 3] Er war ein billig denkender Mann, der die Leidenschaften des Königs, deren Advocat Nicolaus war, möglichst zu beschwichtigen suchte. Auch andere Griechen und Halbgriechen wie Sapinnius, Andromachus und Gemellus, die theils in der Verwaltung, theils als Gesandte, theils als Erzieher und Reisebegleiter seiner Söhne sich verdient machten, standen jetzt in des Königs Gunst, in der sie sich erhielten bis in die Verdüsterung seiner letzten Tage.[4] Freilich blieb die üble Sorte von hellenischen Sykophanten, wie sie sich damals an den Höfen umhertrieb, auch in Jerusalem nicht aus und war vertreten in dem Rhetor Irenäus, der sich durch seine Redefertigkeit in den Ruf gebracht hatte, ein gewandter Verwaltungsbeamter zu sein,[5] und dem schlimmren ab- und zugehenden Eurykles aus Lacedämon, der mit Spionage und falschen Zeugnissen Geld zu machen pflegte. Der Spott der Schriftgelehrten nannte solche Schmarotzer „die Proselyten der königlichen Tafel".[6]

Die Freigebigkeit des Königs und die geistige Bedeutung seiner Umgebung war gewiß mit ein Grund, warum Herodes sich immer mehr in der Gnade des Augustus befestigte. Der kluge Mann am Tiber hatte aber noch andere Ursachen, den jüdischen König vorzugsweise auszuzeichnen. Augustus war kein Feldherr und wollte keinen Krieg. Die arabische Wüste und der Euphrat waren aber die schwächsten Grenzen des Reichs. So war es für den Kaiser von unschätzbarem Werth, hier einen klugen, dem römischen Interesse ergebenen und der überaus verwickelten Verhältnisse kundigen Fürsten zu wissen, welcher der orientalischen Politik des Reichs, die sich seit den Tagen des Pompejus nichts als beschämende Schlappen und verhängnißvolle Niederlagen zugezogen hatte, bessere Wege zu weisen im Stande war. Der Kaiser wurde darauf im Jahr 24 zum ersten Mal hingewiesen,

[1] Ant. XVI; 7, 1. — [2] XVII; 9, 4; 10, 9. — [3] XVI; 7, 2. 3. Bell. II; 5, 1. — [4] Ant. XVI; 8, 2. — [5] XVII; 9, 4. — [6] Grätz 3, 308. Jerus. Kiddusch. c. 4. S. 65 b.

als sein Procurator Gallus von Aegypten sich in ganz utopische Unternehmungen verwickeln ließ, für die man Augustus persönlich verantwortlich machen konnte. August hatte Aegypten nicht nur seiner eigenen Verwaltung vorbehalten, sondern er schickte auch nie Vorstände senatorischen Rangs dorthin, weil der Posten zu einflußreich war. Um so mehr forderte es die Schadenfreude des hohen Adels heraus, daß der Vetter des Hofpoeten Properz, der einer Ritterfamilie angehörige Aelius Gallus, die kaiserliche Menschenkenntniß arg compromittirte.

In dem Drang, die Werke der Civilisation noch weiter zu fördern und dem römischen Volk friedliche Lorbeeren aufweisen zu können, gab Augustus seinem Procurator den Auftrag, den nächsten Weg zwischen Oberägypten und Arabia felix ausfindig zu machen, um Gewürze und Steine, die hauptsächlichen Handelsproducte Arabiens, der Hauptstadt aus erster Hand zuzuführen. Der Vetter des Properz ließ sich zu diesem Zweck vertrauensvoll mit dem ersten Beamten, dem sogenannten „Bruder" des Nabatäerkönigs Obodas ein. Wenn nun Jemand ein Interesse daran hatte, dem Projecte Hindernisse in den Weg zu legen, so waren es die Nabatäer, durch deren Hauptstadt die Karavanenstraße ging. Sie hatten, seit sie unter den ersten Diadochen erstarkt waren, dem indischen Handel der Ptolemäer Schwierigkeiten gemacht und die ägyptischen Indienfahrer geplündert, um den Karavanen die Concurrenz fern zu halten.[1] Der verschlagene Vezier Sylläus ließ davon natürlich nichts merken, sondern beschloß, den Römern den Streich zu spielen, den Abgarus dem Crassus, Artavasdes dem Antonius gespielt hatte, ohne daß die ehrlichen Römer seitdem um ein Haar klüger geworden wären.[2] So berichtete er dem gläubigen Gallus, die Waaren seien zunächst bei der Hafenstadt Leuke Kome abzufassen, nach der man die Armee überschiffen müsse. Demgemäß baute dieser eine Flotte, während doch die große Handelsstraße von Rhinokurura über Petra nach diesem Platz hinabführte. Als die Triremen fertig waren, erwiesen sie sich für den seichten und klippenreichen arabischen Busen unbrauchbar. Man mußte Frachtschiffe bauen. Diese schickte Sylläus nach einer südlichen Stelle, wo die Armee eingeschifft werden sollte. Während auf dem Küstenmarsch durch die Steinwüste von Troglodytice Thiere und Menschen fielen, ging bei der Küstenfahrt durch Ebbe und Fluth die Hälfte der Fahrzeuge an

[1] Diod. 3, 43. — [2] Strabo 16, 4 (p. 777 ff.)

den Klippen zu Grund. Endlich war das Heer an die nabiſche Küſte nach Leuke Kome hinübergeſchafft, allein die ganze Armee war in Folge der mangelnden Verpflegung jetzt ſchon reif für's Lazareth. Man mußte bereits jetzt die Winterquartiere beziehen. Im Frühjahr wiederholte der Vezier dasſelbe Spiel. Er ließ die Handelsſtraße liegen und führte das Heer zu den Sabäern durch Wüſten, durch die man das Waſſer auf Kameelen nachführen mußte. Fünfzig Tage ging das ſo fort, ehe es mit einem Sylläus feindlichen Stamm zum Kampf kam. Darauf wurde ein Araberflecken nach dem andern erobert und endlich war man nur noch zwei Tagreiſen von dem Gewürzland entfernt, als Gallus die Nothwendigkeit der Umkehr einſah, da die Krankheiten furchtbar in ſeinem Heere aufräumten. Es war eine Art von Typhus ausgebrochen, der die Menſchen in wenigen Stunden hinraffte.[1] Zum Glück hatte Herodes, der das Spiel des Sylläus durchſchaut haben muß, ein kleines Corps von 500 Reitern auf dem nächſten Weg zu Hülfe geſendet, ohne die ſchwerlich ein Römer nach Aegypten zurückgekehrt wäre.[2] Dieſe führten die Armee, die zum Hinmarſch 18 Monate gebraucht hatte, in zehn Wochen nach Alexandrien zurück.[3] Wenn dem Kaiſer eine noch größere Beſchämung erſpart blieb, ſo hatte er das lediglich Herodes zu verdanken. Ohne ihn würde dieſe naturwiſſenſchaftlich mercantiliſche Expedition, auf der nur ſieben Menſchen durch das Schwert des Feindes, alle andern durch Durſt, Hunger und Seuchen gefallen waren, die Stellung des Alleinherrſchers möglicherweiſe ſehr erſchüttert haben. Auguſtus gehörte indeſſen zu den Regenten, die aus ihren Fehlern lernen. Er beſchloß, künftighin in den orientaliſchen Dingen nie mehr ohne Herodes' Rath zu Werk zu gehen. Schon das Jahr 23 gab die erwünſchte Gelegenheit, den verdienten Vaſallen auszuzeichnen. Herodes heirathete wieder und beſchloß jetzt, ſeine Söhne von Mariamne, deren älteſter etwa dreizehn Jahre ſein mochte, nach Rom zu bringen.[4] Die Prinzen ſollten unter den Eindrücken der Hauptſtadt aufwachſen und ſich von Jugend an in den Verhältniſſen des Kaiſerhofes orientiren. Ihr Ab-

[1] Dio 52, 29. — [2] Ant. XV; 9, 3. — [3] Strabo 16, 4. — [4] Chronologie Ant. XV; 10. 1 vgl. Bell. I; 20, 4. Danach hätte Herodes das jenſeitige Oberland bei ſeiner Reiſe nach Rom erhalten. Die Reiſe fand alſo nach Ablauf der erſten Actiade ſtatt, d. h. im Jahr 23. Daß übrigens die Chronologie des Joſephus auf dieſem Punkt gänzlich verwirrt iſt, iſt bekannt.

steigequartier nahm die jüdiſche Königsfamilie bei Aſinius Pollio, unter deſſen Conſulat Herodes einſt zum König erhoben worden war. Der Mentor war nicht übel gewählt, um die Erziehung der Knaben zu überwachen. Pollio war ein gelehrter und beleſener Mann,[1] der nach einer langen Soldaten- und Diplomatenlaufbahn ſich jetzt auf die ſchönen Künſte geworfen hatte und hiſtoriſche Trauerſpiele im tragiſchen Trimeter ſchrieb. Sie müſſen nicht ſonderlich gerathen ſein, da der im Loben gefällige Horaz nur ſagt . . „Pollio regum facta canit pede ter percusso“ . .[2] Jedenfalls aber war ſeine tusculaniſche Villa eines der reſpectablern römiſchen Häuſer und die Prinzen unter ſeiner mittelbaren Aufſicht, bei ihrem wohlgeſinnten Pädagogen Gemellus wohl aufgehoben.[3] Alle ſchönen Geiſter Roms gingen hier aus und ein und es war unvergeſſen, daß in dem Jahr, in dem Conſul Pollio den neuernannten Judenkönig Herodes zum Capitol geleitet hatte, der unvergeßliche Virgil dem Conſul bei Geburt eines Söhnleins die vierte Ecloge widmete, in der er die meſſianiſche Hoffnung der Juden dem conſulariſchen Knäblein in die Wiege legte. Mit dieſem Meſſias Virgils ſollten die Judenprinzen nun Freundſchaft halten. Die Audienz bei Auguſtus übertraf des Königs Erwartungen. Der Cäſar ließ ſich ſeine Söhne vorſtellen, verſicherte, daß er ſie als Erben Judäas anerkenne und intereſſirte ſich für ihre Erziehung. Auch Nicolaus von Damaskus wurde vom Kaiſer mit Auszeichnungen bedacht.[4]

Gleichzeitig aber hatte man mit Herodes größere Pläne. Der Proconſul Varro von Syrien hatte damals vergebliche Anſtrengungen gemacht, am Libanon Ordnung zu ſchaffen. Die ehemalige Herrſchaft des Lyſanias war noch immer in Händen des Zenodorus, Dynaſten von Ulatha, der ſie einſt Cleopatra abgepachtet hatte. Dieſer Duodez-fürſt war aber keineswegs im Stande geweſen, unter dem dortigen Raubgeſindel Ordnung aufrecht zu erhalten, und ſo lange er ſelbſt auf ſeine Koſten kam, waren ihm auch die Klagen der durch die Ituräer und Trachoniter beläſtigten Nachbarn gleichgültig, ja man ſagte, er ſelbſt theile mit den Wegelagerern den Ertrag ihrer Plünderungen. Die Kaufleute von Damaskus wandten ſich darum beſchwerend an Varro, den Proconſul von Syrien, der aber ganze Legionen hier hätte anſiedeln müſſen, um die hundert Höhlen und unterirdiſchen Schlupf-

[1] Plin. hist. 7, 30; 35, 2; 36, 5. — [2] Sat. I; 10, 12. Virg. Eclog. 8, 9. — [3] Ant. XVI; 8, 2. — [4] Athen. XIV; p. 652 A.

winkel zu bewachen. Ein solcher Zustand hatte sich unter Antonius lange halten können, aber für Augustus war Störung des Verkehrs und Landfriedensbruch das größte aller Verbrechen. Zeno wurde daher kurzweg abgesetzt und das ganze Gebiet an Herodes geschenkt, der sich auf den Kampf mit diesen Troglodyten von Alters her verstand. Mit so günstigen Reiseerfolgen kehrte der König heim, um sofort die Kämpfe gegen die Höhlen, in denen er sich vor zwanzig Jahren die ersten Sporen verdient hatte, mit Eifer wieder aufzunehmen. Zunächst warb er Führer und Spione, die die Zugänge zu den Höhlen kannten. Dann sperrte er eines der unterirdischen Felsdörfen, das seine Ausgänge nach oben hatte, ab und vertilgte die Insassen mit den schon früher von ihm erprobten Mitteln. Als später aber die Höhlen sich trotzdem wieder gefüllt hatten, siedelte er in einer Reihe von Burgflecken Militärcolonien an, denen er kurz vor seinem Tode noch in der Festung Bathyra einen Mittelpunkt gab,[1] so daß unter seinen Nachfolgern diese ausgedehnten Landschaften für paciscirt gelten konnten.[2]

Ituräa freilich allein mit Trachonitis würde ein zweifelhafter Besitz gewesen sein, da die Verwaltung dieser Gebiete mehr kostete, als sie eintrug,[3] aber in Verbindung mit der fruchtbaren Ebene Hauran und den prangenden Thälern Cölesyriens war diese Erwerbung nicht blos politisch, sondern auch wirthschaftlich von großem Vortheil. Der zurückgesetzte Zenodorus hetzte freilich in Folge seiner Verluste dem Könige die Araber auf, deren Verträge mit dem früheren Pächter Herodes nicht anerkannte; auch begab er sich zu Augustus, um Herodes zu verdächtigen, allein der König beschwichtigte die Araber durch Geschenke, und Augustus wies Zeno kurzer Hand ab. Im folgenden Jahr (22) konnte Herodes dem Minister, der von Lesbos aus, zur Zeit mit seinem Herrn zerfallen, die Verwaltung Syriens besorgte, persönlich über seine Erfolge berichten. Agrippa nahm ihn in Mitylene freundlich auf und erwies ihm die rücksichtsvollste Behandlung, und alle Klagen, die dort vor den mächtigen Römer gebracht wurden, entschied dieser im Sinne des Königs. Auch Augustus wies kurz darnach in Antiochien in Person die Umtriebe Zenodors zurück, und als der gekränkte Dynast bald darauf starb, erhielt Herodes im Jahr 20 auch Ulatha und Paneas, zur Abrundung seiner Grenzen.

---

[1] Unter Proconsul C. S. Saturninus 10–6 v. Chr. — [2] Cass. Dio 54, 9. Ant. XV; 10, 2 und XVI; 2, 1. — [3] Ant. XVII; 2, 2.

So war er in der That Großkönig geworden, denn vom Libanon bis Damaskus und herunter nach dem Mons Alsadamus war er jetzt Herr eines Gebiets, wie es vor ihm kein jüdischer König besessen hatte. Diese neuen Erwerbungen umfaßten nämlich Batanäa, Auranitis, Trachonitis, Ituräa, die Herrschaft Ulatha mit Paneas, das Fürstenthum Abilene und Chalcis, sammt den am westlichen Abhang des Libanon gelegenen Besitzungen. Dazu ordnete Augustus, der die Mißgriffe seiner Beamten ganz satt hatte, bei seinem damaligen Aufenthalt in Syrien an, daß sie ohne Gutheißung des Königs keine wichtigeren Unternehmungen vornehmen dürften, so daß Herodes gleichsam der Stellvertreter Agrippa's für die östlichen Provinzen ward. Man durfte ihn jetzt füglich den mächtigsten Herrscher Asiens diesseits des Euphrat nennen. Vielleicht waren diese Jahre die glücklichsten seines bewegten Lebens. Es schien in der That, als ob die Stürme, die nach Mariamne's Tod in ihm gewüthet hatten, beschwichtigt seien, und er sein altes Gleichgewicht wieder gewonnen habe. Im Jahr 23 hatte er sogar sich wieder vermählt, mit „dem schönsten Weib der Welt", wie die Juden sich überschwänglich ausdrückten, der Tochter des Boëthos, und um in eine nicht zu niedere Verwandtschaft einzutreten, setzte er den Hohenpriester Jesus, Phabi Sohn, ab und erhob seinen Schwiegervater zu dieser Würde. Daß derselbe einer ägyptischen Levitenfamilie angehörte und mithin im Lande wurzellos war, mochte den König nur um so mehr bestimmen, den Tausch vorzunehmen.[1] So drängte sich der Neuadel der Boëthusen unter die sadducäischen Geschlechter, sie an Anmaßung und Gewaltthätigkeit bald noch überbietend. An Fanatismus für den Buchstaben des Gesetzes waren die Boëthusen den Sadducäern gleich, aber politisch von ihnen geschieden durch ihre herodäische Gesinnung. Kraft der königlichen Verwandtschaft führte so der erste Boëthuse sein geistliches Amt, und über einem Familienzwist des königlichen Hauses hat er es schließlich verloren.

Im Uebrigen konnte der Rückschlag auf die speciell jüdischen Interessen bei Erwerbung von so vielen heidnischen Gebieten nicht aus-

---

[1] Ant. XV; 9, 3. Josephus schwankt übrigens in seinen Angaben, indem der neue Hoheprieſter bald Schwager, bald Schwiegervater des Königs genannt wird. Vgl. Ant. XIX; 6, 2. Vgl. Schürer, die ἀρχιερεῖς im N. Test. Stud. u. Krit. 1872. pag. 599.

bleiben. Des Königs erste That war, daß er an den Jordanquellen dem Augustus einen Tempel von weißem Marmor auf dem Berge des Pan gründete und bald brauchte man nicht mehr so weit landaufwärts zu reisen, um zu erfahren, daß Jehova in seinem Lande viele andere Götter neben sich habe. Auch in Samarien baute er Cäsar einen Tempel, den er mit einem heiligen Raum von anderthalb Stadien umgab. Dagegen wurde in Jerusalem selbst, auf Zion, ein neuer Palast, ganz im Stil der Heiden, mit weiten Sälen, Säulengängen und Bädern in Angriff genommen, dessen einer Flügel den Namen Cäsarbau, der andere den Namen Agrippabau erhielt. Auch das Schloß Herodium, das er am Absturz des Wadi Ain Ghuweir auf den Hügel stellte, bei dem er sich auf seinem Rückzuge vor Antigonus einst so tapfer mit den Juden geschlagen hatte, wurde mit seinen großen Aquäducten und den ringsum starrenden runden Thürmen das Bild einer römischen Burg in einer italienischen Stadt. In gleicher Richtung wurde der Bau von Cäsarea gefördert. Als der große Hafendamm fertig geworden war, wurde ihm gegenüber ein schmalerer, anderer mit Signalthürmen errichtet, von denen der größte, nach Augustus' Sohn, Drusion, genannt ward. Die Ausfahrt, die gegen Süden lag, da der Hafen gegen den Nordwind durch die Lage gedeckt war, wurde mit gewaltigen Säulen geschmückt. Weit gestreckte Quais, elegant angelegte Bazars, geräumige Basiliken und zweckmäßige Matrosenherbergen sollten beitragen, die Ansiedelung der großen Handelswelt zu befördern. Den ganzen Stadttheil am Hafen baute er in weißen Steinen, in dem prunkenden Stil der Zeit, und über der Stadt erhob sich, weithin den Seefahrern sichtbar, ein Tempel mit der Colossalstatue des Augustus als Zeus Olympius und der Roma dea als Juno von Argos. Auch Theater und Amphitheater fehlten nicht. Der König selbst baute sich einen Palast, in dessen pomphafte Räume später die Procuratoren ihr Prätorium verlegten. Was aber den Juden besonders zweckmäßig schien, war das unterirdische Kloakensystem, dessen von der Fluth ausgespülte Canäle die Stadt so rein und gesund erhielten, wie keine andere in Syrien. Dennoch wurde der vollendet heidnische Charakter Cäsareas dem König um so mehr verdacht, als er wiederum in erster Reihe dem verhaßten Samarien zu gut kam.

Wenn das innere Weichbild von Judäa auch mit solchen Anbauten von specifisch heidnischem Charakter verschont blieb, so erhoben sich doch an allen Heerstraßen Kenotaphien, Mausoleen, Cäsarien und

ähnliche Denkmäler, und bei der Leidenschaft des Königs, allen seinen Schöpfungen Namen der kaiserlichen Familie anzuhängen, konnte der Fremde sich nach Italien versetzt meinen, so viele lateinische Ortsbezeichnungen kamen auf. Dabei fehlte es Herodes nie an Geld, um benachbarten Heidenstädten sich freundlich zu erweisen, ihnen Kampfschulen, Säulenhallen, Theater, Wasserleitungen zu bauen und alle Kampfspiele der Welt mit „Preisen des Herodes" auszustatten. Es war, als ob der Stuhl Davids dazu da sei, an allen Enden dem Heidenthum wieder zur Blüthe zu verhelfen. Es traf das die Juden um so empfindlicher, als er nicht eine einzige jüdische Stadt auch nur mit dem geringsten Schmuck bedachte und ganz offen gestand, daß nur seine heidnischen Unterthanen seinem Herzen nahe ständen, die Juden aber ihm gänzlich zuwider geworden seien.[1] Mit um so größerem Mißtrauen mußten es daher die Schriftgelehrten aufnehmen, als er plötzlich mit einem großartigen Project in Betreff ihres Heiligthums zu Jerusalem herausrückte.

12. Jüdische Politik.

Es war im Jahr 22, als Herodes eine Volksversammlung berief, um derselben die Absicht kund zu thun, den Tempel Serubabels umzubauen, da er in seiner alterthümlichen Armseligkeit in keinem Verhältniß mehr zu den Prachtbauten stand, die der König in neuester Zeit in Jerusalem errichtet hatte. Daß Herodes eine gewisse Aufforderung dazu hatte, ist gewiß und nach freilich unsicheren Nachrichten des Talmud, war es Rabbi Baba ben Bouta, der Herodes aufforderte, durch ein solches Werk seine Blutthaten in den Augen des Volks zu sühnen.[2] Es scheint bei dem Unternehmen aber auch das politische Motiv mituntergelaufen zu sein, seinen Namen in unauflöslicher Weise mit dem Mittelpunkt der Theokratie zu verflechten. Die Rede, die Josephus dem König bei dieser Gelegenheit in den Mund legt, hat sogar vielfach als ein Beweis dafür gegolten, daß es Herodes darum

[1] Ant. XIX; 7, 3. — [2] Baba bathra, 3b. Bamidbar-rabba cap. 12. Bei Derenbourg, Pal. apr. les thalm. 152.

thun gewesen sei, seine Regierung als die verheißene Zeit der derherstellung des Reichs, ja sich selbst als den verheißenen König Juden auszuweisen.[1] Einer der stehenden Artikel der messianischen artung war nämlich der, daß der Wiederhersteller Israels den lichen Tempel Serubabels durch einen glänzenderen ersetzen werde. er Simon Makkabäus hatte so die Sibylle von der messianischen t verkündet: „Alsdann wird herrschen ein Fürst und neu erbauen Tempel.“[2] Auch das beliebte Henochbuch stellte für das Ende achten Jahrwoche eine Zeit in Aussicht: „da werden sie Häuser erben durch Gerechtigkeit, und es wird gebaut werden ein Haus großen Könige zum Preise für immer und ewig.“[3] Herodes ßte zu diesem Volksglauben, daß es Sache des Messias, beziehungsse der messianischen Zeit sei, den Tempel Serubabels durch einen rdigeren zu ersetzen, Stellung nehmen, und es scheint allerdings eine rtei gegeben zu haben, die in ihm den Erfüller der messianischen rheißungen sah, da die Kirchenväter Epiphanius und Tertullian die rodianer des Evangeliums als solche auffassen, die den Herodes für Messias gehalten hätten.[4] Nach Josephus hat sogar Herodes öst sich geradezu auf die einschlägige Verheißung des Propheten ggai zurückbezogen: „Wer unter Euch ist übrig, hatte der Prophet ch vollendetem Tempelbau die Aeltesten gefragt, der dieses Haus ehen in seiner ersten Herrlichkeit? Und wie sehet ihr es nun? cht wahr, es ist wie nichts in euern Augen? Aber fürchtet euch ht! Denn so spricht Jehova: Noch eine Zeit, so erschüttre ich mmel und Erde und ich erschüttre alle Nationen, und es kommen Kostbarkeiten aller Nationen, und ich erfülle dieses Haus mit Herrkeit, spricht Jehova. Größer soll dieses Hauses letzte Herrlichkeit n die erste sein, spricht Jehova; und an diesem Orte will ich eden schaffen.“[5] Das war das Thema, das Herodes seiner Rede das Volk und die Volksältesten zu Grunde legte. Er ging davon , daß die Zeit des Friedens nach großen Erschütterungen nun eineten sei und er durch seine Maaßregeln die Sicherheit des Landes

---

[1] Ant. XV; 11, 1 ff. — [2] Lib. III, 290. Ebenso V, 414. — [3] Henoch 13. vgl. 90, 28. — [4] Vgl. auch das Scholion zu Persius 5, 180. Grotius, verit. relig. christ. ed Cleric. Amst. 1709. p. 247. not. 4. Tertull. escr. 45. Herodiani, qui Christum Herodem esse dixerunt. — [5] Hag. 3—9.

so fest begründet habe, daß er nach dem Willen Gottes das jüdische Volk zu einer Stufe von Glück und Wohlstand, von Glanz und Ansehen erhoben habe, die es früher nie einnahm. Es sei jetzt die Zeit des dauernden Friedens, der großen Schätze und reichen Einkünfte gekommen, nun aber sei es auch Pflicht, den Tempel, dem an der Höhe des Salomonischen sechzig Ellen fehlten, so herzustellen, daß er die Herrlichkeit des ersten Hauses noch übertreffe.[1]

Eine allgemeine Bestürzung war die Folge dieser Mittheilungen. Man besorgte, der König werde den Tempel niederreißen und nicht wieder aufbauen. So wagte man den Widerspruch, Herodes solle von seinem Plane abstehen, sei es doch zweifelhaft, ob er einen Neubau auszuführen vermöge. Dem entgegen versprach der König, keinen Stein abzubrechen, ehe das ganze Material zum Neubau beschafft und zugehauen sein würde, ein Anerbieten, gegen welches sich kein weiterer Widerspruch ersinnen ließ. Allein, so hieß es nun, würden nicht die heiligen Räume entweiht werden, wenn Arbeiter aller Stämme, vielleicht gar heidnische Werkmeister am Tempel mitbauten? Nach Josephus versprach der König, tausend Priester im Zimmerhandwerk und in der Steinhauerei unterrichten zu lassen, damit sie die Arbeiten in den heiligen Räumen besorgten. Auch diesem großartigen Anerbieten gegenüber gab es keine Ausflucht. In der That warb Herodes 1000 Priester und 10,000 Werkleute, und es scheinen nun die äußeren Höfe von beliebigen Arbeitern, die der Israeliten von jüdischen, das Heiligthum selbst und der Vorhof der Priester nur von solchen gebaut worden zu sein.[2] Indem der König in vielen hundert Bauhütten Palästinas die geworbenen Priester einschulen ließ und sie mit den nöthigen priesterlichen Gewändern ausstattete, schnitt er in seiner, das für unmöglich Gehaltene erfüllenden Energie den Rabbinen den letzten Grund des Widerspruchs ab. Nach acht Jahren waren die Vorhöfe so weit vollendet, daß man nun den Tempel selbst in Angriff nehmen konnte.

So sonderbar alle diese Zumuthungen des Volks an Herodes scheinen, so beweist doch seine Nachgiebigkeit, daß er den Tempelfanatismus seiner Unterthanen nicht unterschätzte, und sich wohl bewußt war, in der gefährlichsten Nähe furchtbarer Leidenschaften zu operiren. Auch erscheinen die Garantien, die das Volk sich für die unversehrte

---

[1] Vgl. Gerlach, die Weiss. des A. T. bei Jos. pag. 87. Gfrörer, Urchr. 1, 46 ff. — Erinnerungen daran Baba-bathra 3b a. ang. Orte.

rhaltung seines Heiligthums ausbat, noch mäßig gegriffen, wenn man
ft, wie der Verfasser des Buches Henoch sich den Neubau des
empels vorgestellt hatte. Er läßt Jehova selbst bei der messianischen
rneuerung des Tempels mit noch weit größerer Ehrfurcht vor dem
ten Bau zu Werk gehen, als die Juden von Herodes verlangten.
Ich sah, sagt der Seher,[1] wie der Herr der Schaafe jenes alte Haus
ıhüllte; und man schaffte alle die Säulen hinaus, und alle die
alken und Zierrathen selbigen Hauses wurden zugleich damit ein-
wickelt, und man schaffte es hinaus und legte es an einen Ort im
üden des Landes. Und ich sah den Herrn der Schaafe, bis er ein
eues Haus brachte, größer und höher als jenes erste, und es an dem
Ort des ersten, das eingewickelt worden war, aufstellte." Ein Abbruch
es Tempels, bei dem das alte Material als Schutt seinen Weg ge-
wandert wäre, war also dem Verfasser des Henochbuchs selbst im
messianischen Reiche undenkbar, um wie viel mehr hatte Herodes auf
eine so krankhafte Pietät Rücksicht zu nehmen. Bestand doch der
Glaube, daß der Tempel überhaupt unverletzlich sei, und war doch
uch noch der christliche Apokalyptiker der Ansicht, die Bundeslade
nd der Mannahkrug des salomonischen Tempels seien bei der ersten
Zerstörung Jerusalems nicht untergegangen, sondern in den Himmel
ntrückt worden, von wo sie zum Vorschein kommen würden am Tage
s Gerichts.[2]

Während der Gottesdienst demnach wie sonst seinen Verlauf
ihm, wurde unverdrossen von zehntausend Werkleuten und tausend
irrnern Jahr aus, Jahr ein an dem großen Werke gearbeitet. Es
lt, den ganzen Tempelberg mit Stützmauern zu umgeben, um für
: größeren Bauten ein sicheres Fundament zu haben. Kolossale
uadern wurden dazu verwendet. „Meister, sieh welche Steine,"
zten später die Jünger zu dem Lehrer von Kapernaum, als sie mit
n den Tempelberg hinunter nach dem Kidronthal gingen. Noch
ute sieht man solche Werkstücke von 20 Fuß Länge und 4 Fuß Höhe
t Erstaunen.[3] Eine weitere Schwierigkeit war die Beschaffung der
aſſen von Marmor, die für die äußern Verkleidungen und das
mpelhaus verwendet wurden, da es in Palästina keine Marmorbrüche
ıt und der Transport aus Arabien noch schwieriger war als der

[1] Henoch 90, 29. — [2] Apoc. 11, 19. 2, 17. Vgl. auch 2. Mac. 2,
-8. — [3] Furrer, Wanderg. 34.

von den griechischen Inseln.[1] Als der Bau bis zur obersten Terra vorgeschritten war, brauchte der König noch anderthalb Jahre, i das Tempelhaus stückweise von den Geschicktesten seiner zu Steinmet geschulten Priester zusammensetzen zu lassen. Die Priesterschaft hi dabei so streng darauf, daß nur Priester den innern Hof betre dürften, daß selbst dem König, der sich bei dem Bau der Höfe u Terrassen häufig eingefunden hatte, jetzt der Zutritt und die Besichtigu der Arbeit versagt ward.[2] Die Rabbinen wollten auch bemerkt hab daß in dieser letzten Zeit des innern Tempelbaues nur nachts Reg gefallen sei, damit die Arbeit nicht gestört werde.[3] Als das Ga sich seiner Vollendung näherte, wußte der König es so zu leiten, d die Einweihung auf den Tag seines Regierungsantritts fiel, der de halb von da an unter die jüdischen Feiertage gerechnet ward.[4] T Feier selbst wurde am Herodestag des Jahres 14 mit einem Pon begangen, der jede frühere Tempelfeier weit hinter sich ließ. D Brüllen von 300 Rindern am Brandopferaltar verkündete Jerusale die erste Opferstunde des Tempels des Herodes. Auch die Rabbine mußten bezeugen, „wer den Tempel des Herodes nicht gesehen, hat nicht Schönes gesehen."[5] Aber es war, als ob der König den Schrifts lehrten geflissentlich zeigen wollte, daß ihm ihr Beifall oder Tad durchaus gleichgültig sei, denn kaum hatte er durch die Vollendun dieses großen theokratischen Werks ihre Herzen gewonnen, als er s um so tiefer empörte, indem er über dem Hauptthor des neuen Tempel einen großen goldenen Adler anbrachte[6] und damit die Vorschrifte des Dekalogs gröblich übertrat. So kam auch hier zum Schlu wieder der Pferdefuß zum Vorschein.

Der Adler Roms war am Tempelthor wohl zu einer Zeit an gebracht worden, als Herodes römischen Besuch erwartete, wie d Agrippa's, der noch im alten Tempel im Jahr 17 geopfert hat Allein schon während der ganzen Zeit des Tempelbaus scheint d Verhältniß zur Bevölkerung wieder ein sehr gespanntes gewesen sein. Die Handhabung der Sicherheitsgesetze war nie rücksichtslos und dennoch sprach man öffentlich mit Entrüstung und Erbitteru

[1] Ant. XII; 4, 11. Diod. Sicul. 2, 52. — [2] Ant. XV; 11, 5. [3] Ant. XV; 11, 7. Talmud. Parallelstellen bei Derenbourg, Histoire de Pal. après les Thalm. 153. — [4] Ant. XV; 11, 7. Persius, Sat. 5, 180 — [5] Succa 5, b. Baba-bathra, 4 a. — [6] Ant. XVII; 6, 2.

on den Unternehmungen des Königs, die darauf gerichtet ſchienen, die Religion und guten Sitten zu untergraben". Da überraſchte erodes das Volk plötzlich mit einem Steuernachlaß von mehr als 3 Procent, ohne jedoch die Verſtimmung gänzlich heben zu können.. ieſelbe wuchs ſogar, als er ein Geſetz publicirte, wonach überführte iebe in's Ausland als Sclaven zu verkaufen ſeien. Die Beſtimmung s Leviticus, wie das natürliche Gefühl, ſtand einer ſo harten Be- rafung entgegen. Die ſtrengere Schule der Rabbinen, die in Scham- ai's Weiſe auf den Buchſtaben pochte, verwies auf 2 Moſ. 22, 1—4, o Wiedererſtattung und für den Fall des Unvermögens Verkauf bis um Sabbathjahr zugelaſſen war. Die mildere Schule bewies dagegen, nach Hillels Methode der Auslegung, ſogar einen fundamentalen Widerſpruch zwiſchen dem Geſetz und dieſer Verordnung, denn, ſagte ſie, wenn Einer an einen Heiden verkauft wird, ſo kann er das Geſetz nicht halten, ſo geht er des Segens Abrahams verluſtig, ſo wird er er Gehenna verfallen, ſo wird er ewig verdammt ſein wegen eines Diebſtahls.[1] Die Unzufriedenheit war groß, allein Herodes' Stellung ar damals eine ſo feſte, daß er ſich darum nicht zu kümmern brauchte. Als er im Jahr 19 oder 18 nach Rom ging, um ſeine Söhne zu- rückzuholen, ward er dort von Auguſtus auf's Neue mit Gnaden erhäuft. Im Jahr 15 kam Agrippa, jetzt Schwiegerſohn Auguſts, um zweiten Mal und mit unbeſchränkten Vollmachten in den Orient,[2] erodes eilte ihm entgegen und reiste mit ihm nach Syrien, wo grippa Geſchäfte hatte.[3] Auch ließ er es ſich nicht nehmen, dem für aſſer- und Straßenbau ſo begeiſterten Miniſter in Perſon zu zeigen, aß man in Paläſtina hinter den Forderungen der Zeit nicht zurück- eblieben ſei. So kam, dem Andringen des Judenkönigs ſich fügend, grippa im Jahr 15 ſelbſt nach Judäa. Zuerſt beſichtigte man die n Bau begriffenen Quais und Hafenanlagen Cäſareas, dann die aſernen und den Cäſartempel zu Sebaſte, dann machte man von eruſalem aus Ausflüge nach den Feſtungswerken von Alexandrion, erodion und Hyrkania. Das Volk von Jeruſalem kam dem hohen aſt in feſtlichem Aufzug entgegen. Nach Philo's Beſchreibung ſcheint erade Laubhütten geweſen zu ſein. Dabei benahm ſich der mächtige römer mit großer Klugheit. „Agrippa, ſo berichtet Philo an Cali-

[1] Ant. XVI; 1, 1. — [2] Ant. XVI; 2, 1. Dio 54, 19. Vgl. Müller Fragm. hist. Gr. 3, 350. n. 2. — [3] Euseb. in Ol. 191. Strabo 16, 2.

gula,[1] war es nicht zu beschwerlich, von der Küste nach der in de Mitte des Landes gelegenen Hauptstadt hinaufzusteigen. Dort sah e den Tempel, die Priesterordnungen, die Frömmigkeit der Bürger un freute sich an dem unaussprechlich wunderbaren Schauspiel so sch daß er im vertrauten Verkehr von nichts sprach, als von der Preis würdigkeit des Tempels und seiner Verzierungen. So lange er si Herodes zu Ehren hier aufhielt, erhob er täglich sein Gemüth an d Betrachtung der heiligen Vorgänge, der Reihe der Opfer und d Majestät des mit dem heiligen Gewand bekleideten Hohenpriesters. Dann gab er dem Volke, ohne dessen Sitten zu verletzen, ein glänze des Mahl, opferte im Tempel eine Hekatombe und ehrte denselbe mit Weihgeschenken. So sehr hatte er die Juden durch seine Leu seligkeit für sich eingenommen, daß ihm aus allen Flecken, durch d er auf dem Rückweg kam, die Bevölkerung das Geleit gab, und seine Weg mit Maien und Blumen bestreute und ihn mit Hosiannahrufe zu Cäsarea in's Schiff entließ.[2]

Im kommenden Frühjahr stattete Herodes in Sinope seine Gegenbesuch ab[3] und fand hier auch Julia, die August in Besorgni um ihre eheliche Treue ihrem Gemahl in's Lager nachgeschickt hatt Beide gaben Herodes einen Erweis ihrer Freundschaft, indem Agrip auf seine Fürsprache der Stadt Troas die unerschwingliche Geldstra erließ, die er ihr auferlegt hatte, weil die Gemeindebehörde durch Ve nachlässigung von Sicherheitsmaaßregeln Julia's Leben beim Uebe setzen über den Skamander in Gefahr gebracht hatte.[4] Der Hinw hatte Herodes schwere Summen gekostet, indem alle griechischen Städ durch die er kam, den reichen Judenkönig um Unterstützung ih Zwecke angingen, auf der Rückreise, die er von Sinope zu Land n Ephesus im Gefolge des fürstlichen Paares antrat, strömten dafür Diaspora-Juden herbei, um seine Vermittlung bei Agrippa in A spruch zu nehmen. Wir besitzen die Beschlüsse der Gemeinden Ephesus, Sardes, Halikarnaß, Pergamus, Milet, Laodicea, Kos, Del u. a. O., durch die die Beziehungen der Juden zu den Commun pflichten und Rechten zur Zeit Cäsars geregelt worden waren,[5] all

---

[1] Philo, Leg. ad Caj. Frankf. Ausgabe 1033. — [2] Ant. XVI; 2, Philo, Leg. l. c. — [3] Ant. XVI; 2, 2 und Cass. Dio 54, 24. — [4] Ant. XV 2, 2. Nicol. Dam. de vita sua 3. Müll. fragm. hist. Gr. 3, 350. — [5] A XIV; 10.

wo nicht der entschiedene Wille eines römischen Beamten den Vollzug überwachte, schlug doch überall wieder die natürliche Abneigung der Hellenen gegen die Juden durch. Die Hauptklagen der Juden bei Agrippa waren auch diesmal, daß man sie an heiligen Tagen wissentlich vor Gericht lade, daß ihre Tempelcollecte häufig mit Beschlag belegt werde, daß man ihre Militärfreiheit nicht respectire, sie zu Frohnden beiziehe, die ihnen ihr Gesetz nicht gestatte, und sie Leistungen abkaufen lasse, von denen Cäsar sie mit Rücksicht auf ihre Gesetze überhaupt freigesprochen habe. Es war in Lesbos, wo Agrippa auf Herodes Ansuchen eine Tagfahrt in dieser Sache anberaumte, bei welcher des Königs Freund, Nicolaus von Damaskus, für die Juden plaidirte. Daß das positive Recht auf ihrer Seite sei, stellten die Gegner selbst nicht in Abrede, aber sie kamen auch jetzt auf ihren alten hellenischen Kanon zurück, „wollen die Juden gleiche Rechte mit uns, so sollen sie auch unsere Götter ehren."[1] Dabei wurde vielfach geklagt, wie die Judenschaft die Gemeinden aussauge und ein Krebsschaden manches Gemeinwesens sei. Dennoch entschied in allem Wesentlichen Agrippa zu ihren Gunsten, und Herodes trat unter den Segenswünschen der kleinasiatischen Diaspora seine Heimreise an. In Jerusalem nahm das Volk, dem der heimgekehrte Fürst in öffentlicher Versammlung von den Erfolgen seiner Reise berichtete, des Königs Verdienste um die Diaspora mit Beifall auf, und gnädig gestimmt, wie er war, erhöhte er die Freude, indem er von den für das laufende Jahr verfallenen Steuern den vierten Theil nachließ.

13. Neue Familienzerwürfnisse.

Noch ehe Agrippa in Judäa war, hatte Herodes seine Söhne aus Rom zurückgeholt. Der Aeltere, Alexander, mochte achtzehn, der Jüngere, Aristobul, etwa siebzehn Jahre alt sein. Dieselben waren in dem römischen Aufenthalt zu stolzen Gestalten herangereift, die den Adel ihrer makkabäischen Mutter nicht verleugneten. In Italien und bei der Rückkehr in Judäa wurden die Prinzen vom Volk mit ent-

[1] Ant. XII; 3, 2.

schiedener Sympathie begrüßt. Sie hatten im Umgang mit den römischen Großen ein offenes, gerades Wesen angenommen, das sie von ihrer schleichenden idumäischen Verwandtschaft in der Zionsburg vortheilhaft unterschied. Freilich hatte auch die Verdorbenheit der Hauptstadt bei ihrer Erziehung mitgewirkt, und es waren ihnen Laster geläufig geworden, auf die in Israel die Todesstrafe stand.[1] Augustus hatte Herodes die Vollmacht gegeben, einen von ihnen zum Erben des gesammten Königreichs zu bestimmen, was manchen Plan, den man während ihrer Abwesenheit in Jerusalem geschmiedet hatte, kreuzen mochte. Aber auch ihrerseits kamen die Prinzen ihren idumäischen Verwandten mit Abneigung entgegen. Ebenbilder ihrer schönen Mutter, waren sie in Rom oft an dieselbe erinnert worden, und hatten viel an ihr Schicksal denken müssen. Ihre unerfahrene Jugend trug sich mit dem Gedanken, durch Revision des Processes die Ehre der hingerichteten Mutter wieder herzustellen und die Verläumder zur Strafe zu ziehen. Herodes bemerkte die Spannung zwischen beiden Seiten seines Hauses und suchte sie, wie das in Rom üblich war, durch Verheirathung beizulegen. Er vermählte Aristobul, den jüngern Sohn, mit Salome's Tochter Bernice, die von Haus aus wohl angelegt, später zu einer würdigen Matrone reifte, damals aber noch unentwickelt und ganz unter dem Einfluß der Intriguen ihrer Mutter war.[2] Für den Thronfolger Alexander dagegen suchte der Vater eine Königstochter zur Frau. Er fand einen Hof, der seiner würdig war. Archelaus, ein Nachkomme der Priesterfürsten von Comana, war von Antonius zum König von Kappadocien ernannt worden. Der Tempel zu Comana hatte denselben Ruf wie der Aphroditetempel zu Korinth.[3] Eine der Hetären, Glaphyra, hatte den Vater des Archelaus so gefesselt, daß er sie zur Königin erhob.[4] Als solche hatte sie mit Antonius eine Liebschaft angeknüpft, und das galt für den Grund, warum ihr Sohn im Jahr 36 das Königreich Kappadocien erhielt.[5] Um diesen schmutzigen Ursprung der Dynastie nur ja nicht in Vergessenheit gerathen zu lassen, hatte Archelaus seine Tochter gleichfalls Glaphyra genannt, und eben diese war es, die Herodes seinem Sohn zur Gattin aussuchte. Der griechischen Prinzessin machte die Zionsburg mit den vielen Frauen des Königs, die dieser nach ihrer Schönheit, nicht nach

---

[1] Bell. I; 23, 7. — [2] XVIII; 6, 1. — [3] Strabo 12, 3. — [4] Dio 49, 32. — [5] Martial XI; 20. App. bell. c. 5, 7.

rer Bildung in seinen Harem aufgenommen hatte, einen sehr barbarischen
indruck. Namentlich fand sie die idumäische Verwandtschaft ihres
emahls durchaus ihrer unwürdig und that sich nicht wenig darauf
gut, väterlicherseits von Herkules, mütterlicherseits von der persischen
önigsfamilie abzustammen.[1] Ihre Kinder erzog sie heidnisch und
b bei jeder Gelegenheit ihre Verachtung der jüdischen Barbarei zu
kennen.[2] So waren die Zänkereien der Frauen bald wieder im
sten Gang. Aristobul sah nicht ein, warum er die Tochter der
alome habe heirathen müssen, während Alexander eine Königstochter
halten habe. Um so erboster wurde Salome auf Glaphyra, die
nedem nie gelernt hatte, ihre hellenische Zunge im Zaume zu halten,
d deren Gemahl drohte, wenn er an's Ruder komme, wolle er die
rüder zu Dorfschreibern machen und des Vaters Weiber in die
pinnstube setzen und ihnen härene Röcke anlegen statt der königlichen
ewänder Mariamne's, mit denen Herodes sie beschenkte.[3] Salome
hwur dafür, ihn und seinen Bruder ihrer hochmüthigen Mutter in's
rab nachzusenden, sammt den drei kleinen Geschwistern, die mit ihnen
e Makkabäerin beweinten. Bei der Unvorsichtigkeit der Prinzen
nd der Kappadocierin wurde bald in der Stadt selbst von nichts
nderem mehr gesprochen, als von den Familienskandalen der Hofburg.

Unglücklicherweise schlug sich Herodes' letzter Bruder Pheroras
leichfalls auf Salome's Seite. Er war mit einer Tochter des
erodes verlobt gewesen, hatte von ihm den Titel Tetrarch und das
nze Einkommen Peräas zugewiesen erhalten, war aber dann so in
ie Bande einer seiner Sklavinnen gefallen, daß Herodes die Verlobung
ieder aufhob. Während der König ihm eine große Anhänglichkeit
wies, war idumäische Treulosigkeit die innerste Natur dieses jüngsten
ohns des Antipater. Er sollte schon mit Schech Kostobar gegen
erodes conspirirt haben. Dann gewann die Verwandtschaft der
agd, die er zu seiner Gemahlin erhob, eine große Gewalt über ihn,
as um so schlimmer war, als diese aus den Volkskreisen, aus denen
e stammte, eine unbedingte Verehrung für die Heiligkeit der Pharisäer
itbrachte. Unter Anderm wurden so mit den Einkünften Peräas,
ie Herodes seinem Bruder zugewiesen hatte, die Geldstrafen bezahlt,
ie man den Pharisäern wegen ihrer Eidverweigerung auferlegt hatte.
Da er ohne Conspirationen nicht leben konnte und sich durch Glaphyra's

[1] Bell. I; 24, 2. — [2] Ant. XVIII; 5, 5. — [3] Bell. I; 24, 3.

vorwitzige Reden über die bürgerliche Verwandtschaft erbost fühlen mochte, verband er sich mit Salome zum Verderben der beiden Prinzen. Als Herodes im Winter 17 auf 16 von Agrippa nach Jerusalem zurückkam, fand er sein ganzes Haus in Streit und Zwietracht. Die Alten gaben sich als Partei des Königs, die Jungen zogen sich trotzig zurück. Um so leichter wurde es den Geschwistern, ihren königlichen Bruder glauben zu machen, es habe sich um Anschläge auf sein Leben gehandelt. Namentlich schreckte man ihn mit der Kunde, der kappadocische König habe den Jünglingen versprochen, Augustus zur Untersuchung des Processes der Mariamne zu veranlassen.

Herodes war tief erschüttert von dieser Nachricht, die ihm auch schon von anderer Seite zugetragen war, und in der er nur einen Anschag auf seine Krone zu sehen vermochte. Zu seinem Unglück kam er nun auf den Gedanken, Antipater, den Sohn seiner ersten Ehe mit Doris, der bis jetzt im Dunkel einer Landstadt aufgewachsen war, an den Hof zu ziehen, um den Knaben zu zeigen, daß noch ein älterer Herodäer da sei, der so gut wie sie die Krone zu erben vermöchte.

Dieser Schritt ward der größte Fluch seines Lebens. Im Haß der Makkabäer und in Verachtung seines Vaters war Antipater aufgewachsen. Kaum an den Festtagen hatte er nach Jerusalem kommen dürfen, um die vornehme Verwandtschaft nicht an seine plebejische Existenz zu erinnern.[1] In dieser Verbannung hatte er sein Herz am tiefsten gehärtet im Haß gegen die Makkabäerin, der seine Mutter, und gegen ihre Söhne, denen er hatte weichen müssen. Sein boshaftes Gemüth konnte nur das eine Ziel haben, sich selbst an die Stelle der jüngern Eindringlinge zu setzen. Ihm fiel auch sofort die ganze idumäische Verwandtschaft im Krieg gegen die Söhne der Mariamne zu, und der Kanzler Ptolemäus, der Vermittlung und Versöhnung für seine Pflicht hielt, sah sich durch ihn bald in seiner Stellung erschüttert. Dabei spielte Antipater sein Spiel klug genug. Nie kam ein Wort der Anklage gegen die Prinzen von seinen Lippen, während in seinem Auftrag eine Schaar von Zuträgern den König bearbeitete. Herodes' Dämon war von jeher der Argwohn, die Geburt seines bösen Gewissens. Er bewachte nun jeden Schritt der Prinzen mit

[1] Bell. I; 22, 1.

verletzendem Mißtrauen; grimmige Aeußerungen über seine „vornehm geborenen" Söhne, Anspielungen auf ihre Legitimität verriethen, was in ihm vorging,[1] und kränkende Zurücksetzung pflanzte den Haß in ihrem Gemüth, der zuerst noch nicht da war. Ihrerseits empörten sich Mariamne's Söhne, den Abkömmling einer bürgerlichen Mutter über sich gesetzt zu sehen, zumal Herodes, um sie recht zu demüthigen, Doris wieder als Gattin annahm, so daß für sie jede Hoffnung auf die ihnen zugesagte Krone geschwunden schien. Pheroras aber und Salome schürten auch bei ihnen die Feindschaft durch giftige Einstreuungen, indem sie namentlich Alexander in den Kopf setzten, daß Herodes seiner begehrenswerthen Gattin, der schönen Glaphyra, nachstelle.[2]

Als Agrippa im Jahr 13 nach zehnjähriger Verwaltung aus Asien nach Rom zurückkehrte,[3] gab Herodes beim Abschied ihm den Antipater nach Rom mit, womit seine Bestimmung zum Thron außer Frage gestellt schien. Aber selbst von dort aus wußte der gewandte Intriguant seines Vaters Argwohn wach zu halten, und seine Zuträgereien brachten den alten König schließlich so weit, daß er sich mit den beiden Söhnen nach Italien einschiffte und in Aquileja den Cäsar in Person um Bestrafung der vatermörderischen Jünglinge bat. Jetzt erst erfuhren die Beiden den vollen Umfang des väterlichen Argwohns und brachen entsetzt in Thränen und Betheuerungen ihrer Unschuld aus. Daß sie hier gerichtet wurden, war aber ihr Glück. In den hellen Sälen des Augustus verbleichten die Gespenster der jüdischen Hofburg, und für Alexanders offenes Wesen war hier ein besserer Kampfplatz als in dem dumpfen Jerusalem, wo er an die bodenlose Verlogenheit der orientalischen Höflinge verkauft war. Dazu löste Augustus die Verwickelung in verständiger und wohlwollender Weise, und der König schien auf seinen Zuspruch allen Verdacht zu vergessen. Niemand aber bezeugte lauter seine Freude über die glückliche Versöhnung als Antipater, der mit dem Vater und den Brüdern nach Jerusalem heimkehrte. Dem Volke verkündete Herodes, er werde die drei Söhne in einer ihrem Alter entsprechenden Theilung zu seinen Erben einsetzen.

---

[1] Bell. I; 26, 2 — [2] XVI; 7, 4. — [3] 741 der Stadt: Fischer, Zeittaf. 407.

Natürlich war damit der Krieg der Parteien nicht beendigt. „Antipater besaß eine ganz besondere Geschicklichkeit, die Brüder von außen her verläumden zu lassen, während er selbst sie vertheidigte."[1] Einer seiner Haupthebel dabei war der Haß der jungen Frauen, Glaphyra und Bernice, denn da die Letztere sich nicht hinlänglich von ihrem Gemahl vertheidigt glaubte, verrieth sie in ihren Thränenstunden oft Aristobuls geheimste Aeußerungen an ihre Mutter, die diese geschäftig weitertrug. Zum Glück entdeckte Herodes, daß Pheroras seinen Sohn Alexander auf sein Verhältniß zu Glaphyra eifersüchtig zu machen suche, so daß der alte König doch an der Wahrheitsliebe seiner Geschwister irre ward und eine Zeit lang alle Verdächtigungen zurückwies. Nur Antipater hatte so vorsichtig gespielt, daß ihn kein Verdacht erreichte und er wartete ruhig die Zeit ab, bis Herodes wieder einen seiner schwarzen Tage hatte, und rieth ihm dann, die nächste Umgebung der Prinzen nach angeblichen Mordplänen auf der Folter zu befragen. Die gepeinigten Sklaven bekannten natürlich, was Antipater begehrte, und beschuldigten Alexander der Verschwörung. Dieser bis auf's Blut gehetzt und voll Eckel an einem solchen Leben setzte ein höchst widersinniges Schriftstück auf, in welchem er sich für schuldig, aber alle nächsten Verwandten und Freunde des Königs für mitschuldig erklärte. Weder Salome, die ihm sogar nächtlich sollte Gewalt angethan haben, noch Pheroras, noch Ptolemäus, noch Sapinnius, noch irgend ein anderer Höfling war vergessen; nur mit seinem treuen Freunde Antipater hatte der arme Jüngling eine Ausnahme gemacht. Natürlich stimmte jetzt alles für seinen Tod. Eben sollte der letzte Streich fallen, als der König von Kappadocien, Alexanders Schwiegervater, erschien. Der Mann, der sein Leben lang ein Komödiant war und sich schließlich noch unter Tiberius das Leben dadurch rettete, daß er sich wahnsinnig stellte,[2] hatte auch hier sich eine geschickte Rolle ausgedacht. Mit den Worten: „Wo ist mein verruchter Sidam? wo ist der Vatermörder? wo ist meine saubere Tochter?" fiel er eines Tages dem Judenkönig in's Haus und durch scheinbares Eingehen auf Herodes' fixe Ideen gewann er erst dessen Vertrauen und wußte dann ganz allmälig seinen Argwohn auf Pheroras abzulenken. Als er nun aber seine Tochter von dem unheimlichen Hofe, unter dem Vorwand der Scheidung, entfernen wollte, war Herodes

[1] Josephus. [2] Dio 57, 17.

auf's Aeußerste bereit, Alexander zu verzeihen, nur um einer solchen Demüthigung aus dem Wege zu gehen. Jetzt, nachdem seine Anfälle vorüber waren, wurde er sogar so fügsam, daß er sich dazu verstand, selbst nach Rom zu reisen, um bei Augustus persönlich seine letzten Briefe zu widerrufen. Während er aber in Rom sein pater peccavi aufsagte, rührte die Verliebtheit der alten Salome ihm in Arabien Händel ein, die ihn fast um Augustus Gnade brachten.

In Trachonitis hatte es in den letzten Jahren wieder schlecht ausgesehen. Der unfruchtbare Felsboden lohnte die saure Feldarbeit wenig, an die Herodes die Bewohner gewöhnen wollte. Man wartete nur auf Befreiung von seiner Herrschaft, um das alte lustige Räuberleben wieder zu beginnen. Als nun Herodes im Jahr 12 mit seinen Söhnen in Rom war,[1] versuchte das Gesindel der Trachonen, auf die Nachricht hin, der Tyrann sei unterwegs gestorben, sich frei zu machen, war aber von den Besatzungen des Königs bereits wieder zur Ruhe gebracht, als derselbe aus Rom heimkehrte. Vierzig der Hauptbanditen schlugen sich aber zu den Arabern durch, wo ihnen Sylläus die Bergfeste Raipta an der jüdischen Grenze anwies, um die jenseitigen Provinzen des Herodes zu brandschatzen. Es hing diese Gehässigkeit des Veziers mit einer doppelten Zurückweisung zusammen, die er von Herodes erfahren hatte. Der unternehmende Nabatäer wünschte nach langen gegenseitigen Fehden sich mit Herodes zu verbinden, um seinem Herrn, dem schlaffen Obodas II. das Schicksal Hyrkans zu bereiten und sich selbst zum König zu machen. Unter dem Vorwand von Geschäften hatte er sich nach Jerusalem begeben und dort einen lächerlichen Liebeshandel mit Salome angeknüpft, die, wiewohl Mutter und Großmutter, dennoch kein Bedenken trug, sich heimlich dem weit jüngern und zudem wegen seiner schlechten Sitten verrufenen Araber zu verloben. Als aber der Vezier nun förmlich um die Hand der ehrwürdigen Schwester des Königs anhielt, machte Herodes Schwierigkeiten. Er trug Bedenken, die Operationen des Sylläus gegen Obodas, der ein so bequemer Nachbar war, zu unterstützen. Ueber der, in Herodes Mund nur als Chicane zu verstehenden Forderung, Sylläus müsse, um an's Ziel seiner Wünsche zu kommen, erst zum Judenthum übertreten, zerschlug sich die Werbung. Erzürnt ritt der Araber heimwärts, wo er bald Gelegenheit fand, sich durch Aufnahme der flüchtigen

[1] Ant. XVI; 4, 6 mit 5, 1.

Trachoniter an Herodes zu rächen. Entrüstet, den Plünderungen nicht Einhalt thun zu können, ließ Herodes die zurückgebliebenen Familien der Räuber niedermachen, allein jetzt setzten jene ihren Krieg, unter dem Vorwand, Blutrache zu üben, um so frecher fort. Als ihre Zahl auf tausend gestiegen war und ihre Raubanfälle förmlichen Feldzügen ähnlich wurden, forderte Herodes von dem Hofe von Petra Auslieferung der Banditen und kündigte eine Geldforderung, die verfallen war, auf. Sylläus verweigerte die erste Forderung und verwies die andere an den Prätor von Syrien. Dieser, C. Sentius Saturninus, der vom Jahr 10 bis 6 Syrien verwaltete,[1] ein strenger römischer Verwaltungsmann, Schrecken der Zollbeamten und Pächter, war geneigt, es mit derartigen Irrungen sehr ernst zu nehmen,[2] und gab den Befehl, Obodas habe binnen dreißig Tagen zu zahlen und jede der beiden Regierungen habe die Unterthanen der andern, wofern sie wegen Verbrechen angeklagt seien, auszuliefern. Statt dieser Entscheidung nachzukommen, hatte Sylläus die Kühnheit, nach Rom zu reisen, wo man seinen Verrath an Gallus aus Gründen der Politik zwar bis jetzt ignorirt, aber keineswegs vergessen hatte.

Nun riß Herodes die Geduld, er begehrte und erhielt von Saturninus die Erlaubniß, seine Forderungen selbst zu exequiren. Mit Heeresmacht überschritt er die Grenze, eroberte Raipta und schlug die zur Vertheidigung ihres Platzes herbeieilenden Araber zurück. Im Bewußtsein seines Rechts erstattete er sodann Bericht an Saturninus und ging daran, durch Errichtung neuer Garnisonen von Idumäern die Ruhe in den Trachonen und in Batanäa sicher zu stellen. Wenn Herodes den Römerfrieden, den Augustus so streng hütete, zu brechen gewagt hatte, so war er dabei sicher der Ansicht gewesen, man würde dem Vezier der Nabatäer, der Rom vor vierzehn Jahren so schwer getäuscht hatte, nicht gegen ihn, den Römerfreund, Recht geben können. Allein dießmal hatte der König sich über die Stärke der kaiserlichen Principien getäuscht. Da Sylläus sich bei Hof mit der Klage einführte, Herodes habe den Landfrieden gebrochen, 2500 Araber erschlagen, Raipta geplündert und den kranken und hülflosen Obodas gebrandschatzt, da ferner die Gesandten des Herodes den Kriegszug ihres Herrn zugaben, wies der Kaiser zornig alle Entschuldigungen zurück und schrieb

[1] Sanclem. De vulg. aerae emendatione. Rom. 1793. fol. 338—346. — [2] Dio 54, 10. 51.

Herodes, seither habe er ihn als Freund betrachtet, jetzt werde er ihn als Unterthanen behandeln. Nun fühlte der schlaue Nabatäer sich in seinem Element. Auf seinen Wink stellten die Araber den Vollzug des von Herodes und Saturninus dictirten Friedens ein, die in Pacht genommenen Weidegründe des Königs erklärten sie für ihr Eigenthum und im offnen Bündniß mit den Trachonitern griffen sie die Militärcolonien und idumäischen Garnisonen des Herodes in Trachonitis an. Da Herodes das kaiserliche Steckenpferd des Landfriedens nicht nochmals unsanft berühren wollte, beschränkte er sich auf die Defensive und schickte eine Gesandtschaft an Augustus, allein der in seinen heiligsten Principien verletzte Cäsar ließ dieselbe gar nicht vor. Mit um so höheren Einsätzen führte nun Sylläus sein freches Spiel weiter.

Der kranke Obodas II. war gestorben, während sein Vezier in Rom intriguirte, und sein Sohn Aeneas folgte ihm als Aretas VI. in der Regierung nach. Da er, vielleicht auf Einflüsterung des Sylläus, seine Thronbesteigung dem Kaiser gar nicht anzeigte, war dieser nun auch auf Aretas aufgebracht, und Sylläus glaubte, von Augustus die Herrschaft selbst erlangen zu können. In der That nahm Augustus eine verspätete Deputation des Nabatäerkönigs nicht an, und nun konnten weder Aretas noch Herodes irgend etwas thun, um dem täglich frecher werdenden Bandenwesen zu steuern. Mit seinem Schmollen über Landfriedensbruch hatte der Kaiser es dahin gebracht, daß die arabisch-jüdischen Grenzbezirke der reinsten Anarchie verfallen waren. In dieser höchsten Noth entschloß der König sich, Nicolaus von Damaskus, den der Kaiser als Gelehrten schätzte, nach Rom zu schicken, damit eine Stimme wenigstens bis zu Augustus selbst durchdränge. Nicolaus setzte sich zunächst mit den arabischen Gegnern des Sylläus in Verbindung und trat als Sachwalter der von dem Vezier durch Mord, Betrug, Ehebruch und andern Schandthaten Mißhandelten vor dem Kaiser auf. Im Verlauf fand sich denn auch Gelegenheit, die Vorstellung des Herrschers über den angeblichen Landfriedensbruch des Herodes zu berichtigen. Alle Verräthereien und Lügnereien des Veziers kamen so klar zu Tag, daß ihn Augustus zur Abwicklung der noch ausstehenden Händel nach Arabien schickte, worauf er zur Bestrafung nach Rom zurückzuliefern sei. Als er statt dessen einen Versuch machte, Herodes durch seine Leibwächter aus der Welt schaffen zu lassen, wurde er nach seiner Rückkehr nach der Hauptstadt mit dem

Tode bestraft.[1] Dem König schrieb dagegen Augustus einen beruhigenden Brief und trat mit Sachverständigen in Berathung, ob nicht die Krone Arabiens, statt an den zweifelhaften jungen Aretas, besser an Herodes verliehen werde. Die Entscheidung schien sich zu Gunsten des Herodes zu neigen, als eine neue Gesandtschaft von diesem mit Briefen ankam, die dem Kaiser alle Lust benahmen, einem Manne, der in seiner eigenen Familie wie ein Henker und Folterknecht hause, noch ein weiteres Königreich anzuvertrauen.

Der Stumpfsinn, mit dem der König die trachonitischen und arabischen Unbilden in letzter Zeit über sich ergehen ließ, hatte doch noch eine andere Ursache als die Furcht vor Augustus. Die Zustände in seinem Serail waren dem greisen Despoten nachgerade über den Kopf gewachsen und hatten bei ihm zu völliger Geisteszerrüttung geführt. Seit den letzten Enthüllungen über die Falschheit des Pheroras und die Intriguen Salome's, die zur Zeit sogar die Vermittlung der Kaiserin Livia für ihren Liebeshandel mit Sohäus in Anspruch nahm,[2] traute er überhaupt Niemanden mehr. Wer häufig zu ihm kam, war ihm verdächtig, noch verdächtiger, wer selten kam. Freundliche Mienen weckten sein Mißtrauen, ernste seinen Argwohn; zu schweigen war bedenklich, aber auch das Reden brachte Gefahr.[3] So gehörte es zur Selbstvertheidigung an diesem unseligen Hof, des Königs Verdacht stets auf einen Andern abzulenken. Wer nicht eben so viel verdächtigte, als er verdächtigt ward, verlor rettungslos das Gleichgewicht. Unter diesen Umständen ist es kein Wunder, daß schließlich ein Fremder, der lacedämonische Abenteurer Eurykles, eben weil er ganz unbetheiligt schien, den Ausschlag gab. Er hatte berechnet, daß Antipater aus Haß, Herodes aus Dankbarkeit und Archelaus für den Botenlohn eine bedeutende Summe zahlen würden, wenn er die Sache endlich zum Ausgang brächte. Alles wirkte mit, ihm dieß leicht zu machen: Glaphyra's Leichtsinn, die den griechischen Mann als Gastfreund ihres Vaters in ihr Vertrauen schloß, so gut wie Alexanders trotzige Offenheit. Zudem war es ja nicht schwer, einen Verrückten zu täuschen. So war der Knoten rasch geschürzt. Ein angeblicher Mordanschlag, Vorbereitungen zur Flucht, ein gefälschtes Schreiben an den Commandanten der Festung Alexandrion wurden dem König mitgetheilt, der

[1] Ant. XVI: 10, 9. Strabo 16, 4. — [2] Bell. I: 28, 6. — [3] Bell. I; 28, 4 Ant XVI; 8, 2.

darauf seine Söhne sofort in Ketten werfen und ihre Leute auf der Folter befragen ließ. Wer bekannte, wurde sofort gesteinigt. Die Prinzen wurden vorerst noch geschont; sie zu tödten, wagte der Vater nicht, da er dem zürnenden Augustus keinen Anlaß gegen sich in die Hand geben durfte, zumal bekannt war, daß die liebessieche Salome Alles, was im Palast vorging, an Sylläus berichte, während sie selbst Herodes bei Tag und Nacht um Hinrichtung ihres Eidams und Alexanders bestürmte. Die neuen Verhöre führten nur furchtbarere Scenen herbei, worunter die Confrontation des gefesselten Alexander mit der unbedachten Glaphyra so jammervoll war, daß selbst der greise Kanzler Ptolemäus ganz vergaß, daß er einen amtlichen Act hatte aufnehmen sollen. Endlich fertigte der König Botschafter nach der Hauptstadt ab, mit dem Auftrag, bei dem Kaiser die Bestrafung der Prinzen zu verlangen, sobald Nicolaus denselben zu andern Ansichten über Sylläus würde gebracht haben. Der Vollzug dieses Auftrags brachte Herodes um die Krone von Arabien. Als der Kaiser die neuen Berichte gelesen, erklärte er, das sei nicht mehr der Mann, dem man neue Königreiche anvertrauen könne, und auf dessen Rath einst römische Triumvirn Werth gelegt hätten, sondern ein geistig zerrütteter Greis, der nicht ein Mal das eigene Haus in Ordnung zu halten wisse. Dennoch gab er Herodes die Vollmacht, mit seinen Söhnen zu verfahren nach seiner königlichen und väterlichen Gewalt. Augustus lernte soeben im eigenen Haus den Jammer entarteter Kinder kennen.[1] Er zweifelte nicht, daß auch in Jerusalem der Vater im Recht sein dürfte. So wurde zu Berytus ein halb aus Römern, halb aus Juden zusammengesetztes Gericht berufen, vor dem der König persönlich als Ankläger seiner Kinder auftrat. Proconsul Saturninus brachte zu demselben seine drei Söhne mit, um in Herodes die väterlichen Gefühle aus dem Schlummer zu wecken. Aber der König benahm sich wie ein Rasender, auf's leidenschaftlichste trug er seine Beschuldigungen vor, den Mangel an Beweisen durch die unsinnigsten Wuthausbrüche ersetzend, mit dem steten Schluß, daß er nach königlicher Gewalt und jüdischem Recht des Verdicts dieses Gerichtshofs gar nicht bedürfe. Den Römern ekelte vor diesem Einblick in die Palastintriguen eines orientalischen Serails, und Niemand begriff, warum ein Vater, dem

[1] Agrippa's Tod 12 v. Chr., stärkere Mißstimmung gegen Julia. Dio 55, 10.

ſo viele Rechtskundige zur Verfügung ſtanden, in eigener Perſon die gehäſſige Rolle des Anklägers übernehme. Indeſſen der Spruch erfolgte nach ſeinem Wunſch. Nur der Conſular Saturninus und ſeine drei Söhne hatten gegen die Todesſtrafe geſtimmt. Noch eine Weile beſann ſich Herodes, ehe er das Urtheil vollſtreckte. Ein biederer Kriegsmann, der durch Vorſtellungen ſeine Wuth reizte, dann ſein Bartſcheerer, der ſich mit Entdeckung einer neuen Verſchwörung Geld verdienen wollte, verſetzten ihn aber bald wieder in die Stimmung, in der er zum Entſchluſſe zu kommen pflegte. Wegen der angeblichen Verſchwörung wurden 300 Soldaten und Officiere ſammt dem Angeber zu Cäſarea hingerichtet. Die Prinzen aber wurden nach Samarien gebracht und dort, wo Herodes ihre Mutter Mariamne geheirathet hatte, im Jahr 8 erdroſſelt.

In der Gruft der Makkabäer zu Alexandrion ließ er ſie beiſetzen, um anzudeuten, daß er ſie ſelbſt im Tode mehr als Makkabäer, denn als ſeine Kinder betrachte.

14. Das Ende.

Wenn der unſelige Mann nun aber gemeint hatte, durch dieſen Schlag ſich endlich Ruhe zu ſchaffen, ſo kannte er die Seinen ſchlecht. Der Haß, den Antipater gegen die Brüder gehegt, galt nicht minder ihren Kindern, in denen ihm neue Rivalen aufwuchſen. Ueber ihre Erziehung und Verlobung entbrannten bald neue Zwiſtigkeiten, doch fand Antipater bei den vorliegenden Verhältniſſen und nachdem er ſeinen Hauptzweck erreicht hatte, für gut, ſich als Geſandten zur Betreibung der Streitſache mit den Arabern nach Rom ſchicken zu laſſen. Selbſt den gewiegten Saturninus hatte er ſo zu täuſchen gewußt, daß dieſer ihn dorthin empfahl. In Herodes' Umgebung ging es nun ſehr ſtill zu, und die drei letzten Jahre ſeines Lebens waren überaus leer und öde. Glaphyra kehrte auf Befehl des Königs zu ihrem Vater nach Kappadocien heim, von wo ein ſeltſames Schickſal ſie ſpäter als Königin nach Jeruſalem zurückführte. Bernice ging mit ihren Kindern nach Rom. Die Uebrigen hielten nach dem vollkommenen Sieg ihrer Verwandtſchaft gegenſeitig Freundſchaft, allein ſo krankhaft war das

Mißtrauen des Königs geworden, daß er ihre Verträglichkeit als Complott gegen sich auffaßte, so daß sie vor seinen Augen die Entzweiten und Verfeindeten spielen mußten und nur des Nachts in wohlbewachten Gemächern Zusammenkünfte hielten. Die männersüchtige Salome hatte der Bruder unter Beistand der Kaiserin Livia, die schon zuvor mit Salome's Heirathsplänen behelligt worden war, zu einer ihr nicht zusagenden Ehe mit seinem Höfling Alexas gezwungen. Antipater dagegen setzte von Rom aus sein altes Wesen fort. Sein Proceß gegen die Araber gab ihm Gelegenheit, mit vielen vornehmen Römern anzuknüpfen. Niedere gewann er durch Bestechung. Selbst im Gefolge der Kaiserin Livia hatte er eine griechische Sklavin gedungen, die seiner Verrätherei dienstbar war. Die jüngern Brüder Archelaus und Philippus, die in Rom lebten, verhetzte er gegen den Vater und denuncirte sie dann wieder bei diesem. Seinen Oheim Pheroras suchte er zu Anschlägen gegen Herodes aufzureizen. Ueberhaupt arbeitete er mit der Hast eines bösen Gewissens an des alten Königs Untergang, damit nicht das ganze Gewebe seiner Lügen noch vor des Vaters Tod an's Tageslicht komme.

Er war aber nicht der Einzige, der auf des Königs Ende hoffte. Auch die Pharisäer hatten sich schon über die Thronfolge Gedanken gemacht und hofften, den ihnen ergebenen Pheroras durchzusetzen, dessen Frau, Schwiegermutter und Schwägerin streng pharisäisch gesinnt waren und um Unterstützung der Volkspartei warben. Die drei Frauen bemerkten bald, daß Salome die Fährten dieses Plans ausgespürt hatte; sie trennten sich deßhalb und lebten scheinbar in großer Feindschaft, allein ihre schlaue Schwägerin ließ sich dadurch nicht täuschen. Sie wußte, wer seiner Zeit den Pharisäern ihre Geldstrafen bezahlt hatte, und beobachtete die Beziehungen ihres Bruders Pheroras zu den Frommen voll Argwohn. Diese selbst machten auch aus ihren Plänen viel weniger Hehl und gaben die Prophezeiung aus: „Für Herodes und dessen Nachkommen sei von Gott bestimmt, das Reich zu verlieren, das dann an die Gattin des Pheroras und ihren Gemahl fallen werde.“ Zugleich aber dachten sie, daß die demnächst eintretende Erscheinung des Messias überhaupt alle Herodäer überflüssig machen dürfte. Ihre Verheißungen fanden namentlich unter den Sklaven und Hofbedienten Gläubige, die im Einvernehmen mit ihrer Herrin große Dinge von der kommenden messianischen Zeit erwarteten. Den Eunuchen Bagoas verwiesen die frommen Freunde des Pheroras unter Anderm

auf die Verheißung des Jesaja: „Nicht spreche der Eunuch, siehe, ich bin ein dürrer Baum! Denn so spricht Jehova von den Eunuchen: die meine Ruhetage wahren und erwählen, was mir wohlgefällt, und festhalten an meinem Bunde, denen gebe ich in meinem Hause und meinen Mauern Denkmal und Namen, besser als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der nicht ausbleibt.“ [1] Man machte Bagoas glauben, diese Verheißung gelte ihm. Er werde die Kraft zu heirathen und eigene Kinder zu zeugen zurückerhalten, ja ihm sei es beschieden, dem kinderlosen Pheroras den Sohn zu erwecken, der das Reich bringe, so daß er „Vater und Wohlthäter des Messias“ heißen werde. Auch den Lustknaben Carus, der für den schönsten Jüngling des Landes galt, brachten die Rabbinen in ihre Schlingen, gleichviel welche Rolle ihm bei der Verwirklichung dieser Prophezeiung zugedacht war. So finden wir den greisen Tyrannen in der That umschwirrt von den Gerüchten des kommenden Messias, die die Sage von den Weisen aus Morgenland in seine Geschichte verflicht. Am meisten war der Eunuch von den ihm gemachten Vorspiegelungen erregt und fing an, im Palaste sich unsinnig zu gebärden. Dadurch ward eine Untersuchung veranlaßt, und der König, der die messianische Weissagung haßte, wie Alles, was mit den nationalen Hoffnungen des Volkes zusammenhing, ließ die am meisten betheiligten Pharisäer und Bagoas, sowie den Pagen Carus hinrichten. Als die Urheberin des ganzen Unfugs aber zog er die abergläubische Gattin des Pheroras zur Rechenschaft und verlangte von diesem, daß er sie verstoße. Das fromme Weib hatte indessen solche Gewalt über ihren sonst treulosen Gemahl, daß er lieber den Hof mied und sich mit ihr in seine Tetrarchie zurückzog. Eine Krankheit, die erst Herodes, dann Pheroras durchmachte, schien die greisen Brüder sich wieder näher zu bringen. Da starb Pheroras plötzlich weg. Man munkelte, nicht Alles sei mit rechten Dingen zugegangen. Eine Untersuchung brachte die unerwartetsten Entdeckungen zum Vorschein. „Die abgeschiedenen Geister Alexanders und Aristobuls, sagt Josephus, gingen im Palaste um und zogen die tief versteckten Geheimnisse an's Licht und forderten selbst diejenigen vor den Richterstuhl, die dem Verdacht am fernsten zu stehen schienen.“ [2] Das Gift, an dem Pheroras gestorben sein sollte, war allerdings

[1] Jes. 56, 3—5. Vgl. Haverkamp zu Jos. Ant. XVII: 2, 4. — [2] Josephus, Bell. I; 30, 5.

vorhanden, aber es war für Herodes bestimmt von seinem Lieblingssohn Antipater, der es Pheroras geschickt hatte. Jetzt ward Herodes inne, welchen Menschen er sein Weib und seine Kinder geopfert habe. Aber eine ausgesuchte Rache sollte nun auch den treffen, der ihn um sein letztes Gut betrogen hatte. In verstellter Freundschaft rief er Antipater aus Rom zurück, als ob er ihm den letzten Segen zu geben gedenke. Allen erschien es merkwürdig, daß, nachdem der Prozeß schon sieben Monate gedauert und bereits zur Verstoßung der Doris geführt hatte, Antipater über die neueste Wendung desselben doch ohne Kunde war. Niemand hatte ihn gewarnt, denn Niemand war sein Freund. „Vielleicht, meint Josephus, schlossen auch denen, die ihn etwa warnen wollten, die Geister seiner ermordeten Brüder den Mund."

Erst als er in Cäsarea keinen Menschen im Hafen fand, um ihn zu bewillkommnen, ward ihm die Sache bedenklich. Allein, nachdem er so weit gegangen, konnte er nicht zurück. Trotzig ritt er nach der Hauptstadt hinauf und betrat die Königsburg. Erst als man dort sein Gefolge von ihm trennte, erkannte er, daß er verloren sei. Alle Kraft zusammennehmend, wollte er den Vater jubelnd umarmen, dieser aber stieß ihn zurück und wendete sich zu dem anwesenden Quinctilius Varus, Proconsul von Syrien, dem bekannten Helden des Teutoburger Waldes, und bat ihn, dem Vater- und Brudermörder den Proceß zu machen. Die Untersuchung war nicht schwierig, da Alles sich herzudrängte, um gegen den Verhaßten zu zeugen. Nicolaus Damascenus faßte als Fiscal die belastenden Momente klar zusammen. Daß Antipater das Gefäß mit Gift mit der Weisung, es gegen den Vater zu brauchen, geschickt, war hinlänglich erwiesen. Da ließ Varus einen zum Tod verurtheilten Verbrecher herbeiführen und befahl ihm, den Becher zu leeren. Da derselbe sofort erblaßte und zusammenfiel, wendete Varus sich ab. Antipater aber ward in Ketten weggeführt.

Diese furchtbaren Scenen hatten die letzte Kraft des greisen Königs gebrochen. Nur so lang hielt er sich noch aufrecht, bis er an Augustus berichtet hatte. Dann fiel er in tödtliche Krankheit. Die Nachricht, der Tyrann sterbe, verbreitete sich wie ein Lauffeuer in Jerusalem. Jetzt blühte der Weizen der Schriftgelehrten. Unter den Rabbinen Jerusalems waren Judas ben Sariphai und Matthia ben Margaloth die entschiedensten Gegner der Römer. Um ihre Gesetzesauslegung zu hören, strömte eine große Anzahl von Jünglingen herbei,

so daß sich täglich ein ganzes Heer junger Männer um sie sammelte."[1] Als sie die Nachricht von des Königs Zustand vernahmen, trugen sie ihren Schülern vor, des Königs Leiden sei die lang vorherverkündete Strafe Jehovas für seine gesetzwidrigen Handlungen. Im Volk rechnete man dahin hauptsächlich Herodes Einbruch in die Königsgräber, wo seine Leibwächter im Jahr 9 nach Gold gesucht hätten, aber angeblich durch ein spukhaftes Feuer von Davids Gruft zurückgescheucht worden waren. „Nach jener Entweihung der Gräber ward Herodes Haus von Tag zu Tag unglücklicher."[2] Rabbi Juda und Matthia zeigten nun ihren Schülern, wie man die Entweihungen, die Jehova an Herodes heimsuche, nicht länger dulden dürfe, man müsse sich sofort aufmachen und des Tyrannen untheokratische Schöpfungen sämmtlich vernichten. Den Anfang wollte man mit dem großen goldenen Adler machen, den der König über dem Hauptthor des Tempels angebracht hatte. Mitten am Tage stürmte man in das Heiligthum. Einige Schüler ließen sich von der Zinne an Seilen zu dem Adler herab und warfen ihn in den Vorhof hinunter, wo ihn die Menge jubelnd in Stücke hieb. Sofort rotteten sich auch an andern Orten die Massen zusammen, um die Bilder der übrigen Gebäude zu demoliren. Der Commandant der städtischen Besatzung zerstäubte indessen mit leichter Mühe die unbewaffnete Menge und ließ 40 junge Pharisäer, die sich zur Wehr setzten, nebst den ihre Verhaftung selbst verlangenden Lehrern festnehmen. Auf die Frage des Königs, wer sie geheißen habe, den Adler zu zerbrechen, antworteten sie pathetisch: „Das Gesetz". Herodes setzte den Hohenpriester als Mitbetheiligten sofort ab. Die Rabbinen ließ er sammt ihren Schülern einkerkern und ihnen zu Jericho wegen Tempelschändung den Proceß machen. Die beiden Lehrer und die, die den Adler von oben abgebrochen und heruntergestürzt hatten, wurden lebendig verbrannt, die vierzig Rabbinenschüler enthauptet. — In derselben Nacht verfinsterte sich der Mond.

Von Stunde an fiel der König, der noch persönlich den Verhandlungen im Theater zu Jericho angewohnt hatte, sichtlich zusammen. Fieberhitze quälte ihn, die Füße schwollen an, Geschwüre in den Eingeweiden verursachten ihm furchtbare Schmerzen. „Alle gottseligen Männer nun, die sich auf dergleichen Deutungen verstanden, sagten einstimmig, für seine vielfältige Bosheit habe Jehova ihm diese Strafe

[1] Josephus. — [2] Ant. XVI; 7, 2.

ugetheilt."[1] Die Aerzte ließen ihn über den Jordan in die heißen Schwefelbäder von Kallirrhoë bringen. Hier ward er erst in heißes Wasser, dann in heißes Oel gesetzt. Da aber diese Kur den siebzigjährigen Mann zum Sterben angriff, ließ er sich nach Jericho tragen, um dort zu enden. Die Umgebung fürchtete, er könne sterben, ehe Antipater gerichtet sei und deßhalb theilte man ihm mit, der Gefangene freue sich sehr, ihn zu überleben. „So bringt ihn um!" brüllte der König, lauter, als man von seiner Schwäche erwartet hatte. Augustus, der auch Antipater gegenüber zur Schonung rieth, sagte, als man ihm meldete, daß Herodes nun auch den dritten Sohn getödtet habe, im Ganzen sei es angenehmer, des Judenkönigs Schwein, als sein Sohn zu sein.[2]

Mit der Zunahme der Geschwüre wurde die Krankheit des Königs so ekelerregend, daß nur Wenige bei ihm aushielten. Er selbst suchte dem Schmerz endlich ein Ziel zu setzen. Als man ihm auf Verlangen einen Apfel reichte und ein Messer, um denselben zu schälen, wollte er es sich jählings in's Herz stoßen, aber der Commandant seiner Leibwache, sein treuer Vetter Achiab, fiel ihm in den Arm und hinderte den Vorsatz. Er sollte den Kelch bis auf die Hefe leeren und während er in Todesqualen sich krümmte, tönte in sein Schmerzensgemach der Jubelruf der Menge, die über die Erlösung Israels von dem blutigen Ungeheuer frohlockte. Wüthend raffte er sich noch einmal empor und befahl, die Stadtältesten von ganz Judäa nach Jericho zu berufen. Als sie versammelt waren, gab er Befehl, sie im Hippodrom zu bewachen und sie niederzuhauen, sobald er gestorben sei, damit den Juden das Jubelgeschrei vergehe.[3] So starb er, wie er gelebt. Die Nachfolger hatten keine Lust, sein Testament zu vollziehn. Alexas und Salome gaben die Gefangenen frei, ehe die Leibwache die Todesnachricht erfahren hatte. Nur um fünf Tage hatte er Antipater überlebt. Er stand, als er um Ostern des Jahres 4 starb, im siebzigsten Jahre und, im Jahr 40 zur Regierung gekommen, hatte er 37 Jahre geherrscht.

Die letzte Periode des Königs war so aufregend und schreckensvoll gewesen, daß sie für das nächste Geschlecht die Erinnerungen an die

[1] Josephus. — [2] Macrob. Saturn. II; 4. vgl. Strabo XVI; 2. — Ant. XVII; 6, 5. Eine Erinnerung daran Megillat Ta'anit §. 25. Grätz S. 428.

frühere Zeit vollständig verlöschte. Die von Wahnsinn verzerrten Züge des Tyrannen prägten sich der Menschheit tiefer ein, als das Bild des klugen, thatkräftigen und tapfern Fürsten, der er doch auch ein Mal gewesen war. Nur als der Blutmensch lebte er im Volksmund fort.

Im Lapidarstyl alter israelitischer Geschichtsschreibung hat namentlich die „Mose Prophetie" ihr Urtheil über die Regierung des Herodes gesprochen, deren achtunddreißigjähriges Elend sie den achtunddreißig Jahren der Wüstenwanderung vergleicht, von Gott zur Strafe verhängt dafür, daß die Makkabäer Gottes Staat zu ihrem Königthum machten. Darum hat auch gegen die Makkabäer Herodes am schlimmsten gewüthet. „Nachfolgt ihnen, weissagt der Seher, ein frecher König, der nicht sein wird vom Geschlecht der Priester, ein verwegener und gottloser Mensch, und er wird sie richten, wie sie es werth sind. Er rottet aus ihre Angesehenen mit dem Schwert und begräbt an unbekannten einsamen Orten ihre Leiber, so daß Niemand weiß, wo sie ruhn. Er tödtet die Aeltern und die Jüngern schont er nicht... Und er wird unter ihnen Gericht halten, wie es die Aegypter unter ihnen gethan haben, während dreißig und vierzig Jahren. Und er wird sie strafen und Söhne hervorbringen, die als Nachfolger ihnen schlimmere Zeiten darbieten." [1]

Auch die Evangelien, die die blutige Gestalt des Herodes an die Wiege Jesu stellten, in richtiger Ahnung, daß die Zeit, die den Erlöser der Menschheit in ihrem Schooß trug, nicht zum kleinsten Theil ein Werk des Herodes sei, haben alle schlimmsten Züge seines Bildes zusammengefaßt. Sie haben ihn gezeichnet, wie er in seinen alten Tagen war, feig, argwöhnisch und grausam, als den Herodes, der auch schon im Kind den Thronräuber fürchtet und hundert Unschuldige tödtet, um *einen* Verhaßten zu treffen. Seine Angst vor dem Säugling von Bethlehem erinnert lebhaft an die lange Hetzjagd, die er auf die Babassöhne anstellte, an die Hast, mit der er gegen den messiasgläubigen Bagoas einschritt, an die Scheinheiligkeit, mit der er den Tempelbau betrieb, um *eine* messianische Stelle wenigstens Lügen zu strafen. Die Arglist, mit der er in der Legende die Sternseher des Morgenlands wieder zu sich einlädt, gleicht der geheuchelten Zärtlichkeit, die selbst den schlauen Antipater in's Netz lockte. Der

[1] Mose Proph. VIII; bei Volkmar pag. 30.

Mord aller Kinder zu Bethlehem aber ist stets verglichen worden mit dem Todesurtheile für alle Aeltesten zu Jericho, das auch keinen andern Zweck hatte, als daß man ein Geschrei höre, viel Klagens, Weinens und Heulens von Jerusalem bis Rama. Wie im Evangelium die Mütter Bethlehems ihren Klageruf erheben über den blutigen Tyrannen, so ist auch in der Geschichte des Josephus der Antritt einer Laufbahn bezeichnet durch das Wehegeschrei der Mütter, die von Syrkan ihre Kinder wieder fordern, die der junge Herodes getödtet hat, und das Ende durch die Klagen der Töchter Jerusalems, die das Blut ihrer Söhne beweinen, das der Greis wegen des goldenen Adlers vergossen hat.[1] Nur in diesen Zügen hat die Erinnerung des Volks den Character des schrecklichen Königs bewahrt, und die Geschichte ist zum Theil in ihren Fährten gewandelt. Allerdings liegt es nahe, über den Wirrsalen, die sein Tod hervorrief, und angesichts des sittlichen Bankrutts, den seine Schöpfung schon jetzt kaum zu verheimlichen im Stande war, die materiellen Erfolge zu übersehen, die er trotzdem durch seine Energie und die unbestrittene Genialität seiner äußeren Politik errungen hat. Er war immerhin Israels einziger König, der dem Land zu jenen natürlichen Grenzen verholfen hat, die Mose und Josua ihrer Zeit vorschwebten. Dazu hat er auch etwas gemacht aus diesem Lande. Die Arabergrenze war unter ihm stärker und mehr respectirt als selbst zu der Zeit, da Judäa römische Provinz geworden war. Galiläa hat er der Herrschaft des Räuberwesens und den Beduinen abgekämpft. Das jenseitige Jordanland wurde durch Ansiedelung parthischer Juden und idumäischer Militärcolonien dauernd beruhigt. Ueberhaupt war die Wehrfähigkeit des Landes, die sich im jüdischen Krieg so glänzend bewährte, sein Werk. Zahlreiche Festen, Waffenplätze und Arsenale führten ihren Ursprung auf ihn zurück. Die größere Zahl von jüdischen Festungen ist entweder von ihm neu gebaut oder umgebaut worden in Berücksichtigung der fortgeschrittenen römischen Belagerungswerkzeuge, deren Bekanntschaft die Juden im Krieg mit Pompejus gemacht hatten. Jerusalem ward durch ihn einer der festesten Plätze Asiens. Gegen die Araber machten Skythopolis,[2] Pella,[3] Hesbon,[4] Herodion,[5] Machärus[6] und Philadelphia,[7] in zweiter

[1] Ant. XIV; 9, 4. XVII; 9, 1. Matth. 2, 16. — [2] Strabo 16, 2. — [3] Bell. I; 6, 5; 7, 7. II; 18, 1. Plin. hist. 5, 16. Ant. XIV; 4, 4 — [4] Ant. XV; 8, 5. — [5] Bell. I; 21, 10. — [6] Bell. VII; 6, 2. — [7] Strabo 16, 2.

Linie Phaſaelis,[1] Alexandrium, Dagon,[2] Kypros,[3] Thereχ,[4] Taurus, Schloß Herodium[5] und Maſada[6] Front. Auch wenn dieſe doppelte Linie durchbrochen war, konnten Jeruſalem, Samarien und Hyrkanium ſich noch lange halten. Trachonitis war durch Bathyra,[7] der Karmel durch Gaba,[8] der Weg nach Cäſarea durch Antipatris[9] gedeckt.

Auffällig iſt dabei, daß Herodes für die Befeſtigung von Galiläa ſo wenig that. Ein Zeichen, daß ſein Mißtrauen ſich vorwiegend auf Judäa bezog und daß es nicht ſeine Abſicht war, das Land gegen Rom, ſondern gegen die Araber und Parther zu ſichern. Der Aufſchwung des Handels an der Küſte iſt nicht minder ſein Verdienſt. Dabei hatte er ein unerſchöpfliches Füllhorn von Geſchenken über die heidniſche Welt ausgeſchüttet, hatte Gymnaſien in Tripolis, Damaskus, Ptolemais und Nikopolis, Theater in Damaskus und Sidon, einen Aquäduct in Laodicea, Bäder in Askalon, Tempel in Tyrus und Rhodus, Säulenhallen in Tyrus und Antiochien gebaut. Die Städte Byblos und Berytus verdankten ihm ihre Stadtmauern, Athen, Sparta, Nikopolis, Pergamum und Kos prahlende Weihgeſchenke oder Kampfpreiſe, und ohne ſeine dauernde königliche Stiftung wären die olympiſchen Spiele wahrſcheinlich eingegangen.[10] Den Juden kam im Ausland dieſe Freigebigkeit ihres Königs zu gut, ganz abgeſehen davon, daß er durch ſeine Verwendung bei Auguſtus überall die ſtrenge Einhaltung der von Cäſar verliehenen Privilegien erzwang und den Proconſuln des Reichs die Bedrückung ſeiner Volksverwandten entleidete.

Trotzdem aber ſind hundert Zeugniſſe dafür vorhanden, daß das jüdiſche Volk für dieſe Verdienſte ſeines Regiments gar keine, für die Schattenſeiten desſelben die allerleidenſchaftlichſte Empfindung hatte. „Das Geſchlecht, das unter Herodes lebte, ſo rief der Anwalt des Volks vor Auguſtus emphatiſch aus, hat mehr Drangſale erduldet, als alle Vorfahren ſeit der Einwanderung aus Babylon zuſammengenommen!“ Herodes kennt auch dieſe Stimmung wohl. Er muß bei jedem Mißwachs die übermenſchlichſten Anſtrengungen der Abhülfe machen, weil ſonſt ſofort der Haß ſich gegen ihn kehrt;[11] mit einem

---

[1] Ant. XIX; 5, 2. Bell. I; 21, 10. — [2] Ant. XIII; 8, 1. — [3] Bell. I; 21, 4. 9. — [4] Strabo 16, 2. — [5] Strabo 16, 2. — [6] Bell. VII; 8, 3 — [7] Ant. XVII; 2, 1. — [8] Bell. III; 3, 1. Ant. XV; 8, 5. — [9] Bell. I; 21, 9. Ant. XIX; 5, 1. Act. 23, 31. — [10] Bell. I; 21, 11. — [11] Ant. XV; 9, 1.

System von Castellen und Zwingburgen muß er das Land niederhalten und ein Netz von Spionage über jedes Dorf ausbreiten.[1] Während seiner ganzen Regierung waren die Festungen gefüllt mit Gefangenen.[2] Verläßt er das Land, so muß er seine makkabäischen Verwandten einkerkern, oder gar tödten und dafür seine eigenen Blutsverwandten in Festungen vor der Wuth des Volkes bergen. Für seine Festspiele und Wettkämpfe muß er nicht nur die Theilnehmer, sondern auch die Zuschauer jenseits der Grenze suchen und bei jeder Thierhetze und Vorstellung im Circus darf er eines Aufstands gewärtig sein.[3] So hatte er, wiewohl er durch seine Vorsichtsmaaßregeln jeden größeren Ausbruch verhinderte und den Römern sogar für einen unübertrefflichen Regenten galt, selbst das deutlichste Bewußtsein davon, daß er auf einem vulkanischen Boden stehe, der früher oder später ihn sammt seiner Schöpfung begraben werde. Zu der Angst vor den Makkabäern, die bei ihm zu wirklichem Wahnsinn und zur Gespensterfurcht geworden war, gesellte sich darum das mit Menschenhaß gepaarte Grausen vor dem eigenen Volk, das ihm wie ein unheimliches Geheimniß, schweigend wie der Essäer Menahem, gegenüberstand. In dieser Empfindung hatte er sich auch keineswegs geirrt. Er war kaum bestattet, als schon der Aufstand an die Pforten des Palastes pochte.

---

15. Die Erbschaft.

Herodes hatte in den Tagen seiner Krankheit ein früheres Testament umgestoßen, ein neues gemacht, dann auch dieses widerrufen. Sein letztes ward jetzt eröffnet. Nur als Compromiß zwischen den verschiedenen Palastintriguen läßt sich begreifen, daß er in diesem Testament die Schöpfung seines Lebens in Stücke schlug, die letztervorbenen Gebiete jenseits des Jordan dem Philippus, dem Sohn der um ihrer Schönheit willen in seinen Harem aufgenommenen Jerusalemitin Cleopatra, Galiläa mit Peräa als Tetrarchie dem Antipas, Judäa mit dem Königstitel Archelaus, beide Söhne der Malthace,

[1] Ant. XV; 10, 4. — [2] Ant. XVII; 8, 4. — [3] Ant. XV; 8, 1; 10, XVI; 1, 1.

übertrug, während er zuerst dem Sohn der zweiten Mariamne, Herodes Boethos, das ganze Reich zugedacht hatte.[1]

Auch Salome hatte er nicht vergessen. Sie erhielt Jamnia und Asdod an der Küste und die Palmenstadt Phasaelis im Jordanthal, um sich für jede Jahreszeit einer Residenz zu erfreuen. Da ihr ihre Freundschaft mit Livia zu gut kam, überließ ihr Augustus auch noch den Palast in Askalon und beschenkte sie nach Verbannung ihres Neffen Archelaus später auch mit der neuen Stadt Archelais, die dieser in einem nördlich von ihrem Besitz gelegenen Palmenthal bei Phasaelis gebaut hatte. So ausgestattet lebte die Schwester des Herodes noch ungefähr fünfzehn Jahre, fleißig mit der Kaiserin Livia correspondirend, der sie schließlich auch ihre Palmenwälder und ihre Seestädte vermacht hat.[2]

Unmittelbar nach Eröffnung des Testaments nahm Archelaus die Huldigung der Truppen entgegen und begab sich nach Jerusalem. Hier redete er im Tempel zum Volk, das ihn ruhig anhörte, dann aber die Forderung an ihn stellte, er solle einen Nachlaß der Zölle und Steuern und Freigebung der Gefangenen bewilligen. Beides sagte Archelaus zu und begab sich nach der Hofburg. Als es Abend ward, sammelten sich aber tumultuirende Haufen, die eine lärmende Todtenklage über Rabbi Matthia und Juda und die von Herodes hingerichteten jungen Pharisäer anstimmten und mit Ungestüm die Absetzung des neuen Hohenpriesters und Austreibung der Heiden verlangten.[3] Die Truppen, die ohne von den Waffen Gebrauch zu machen, den sich mehrenden Zusammenrottungen steuern sollten, wurden zurückgetrieben. Da das Passahfest vor der Thüre stand und bereits die ersten Zuzüge von auswärts begannen, mußte Archelaus mit Gewalt einschreiten, wenn vor Anhäufung der Volksmassen die Ordnung wieder hergestellt sein sollte. So kam es zu einem großen Straßenkampf. Dreitausend Leichen deckten das Schlachtfeld. Die Festgäste wurden von der Stadt ausgeschlossen und kehrten heim, ohne das Passah gefeiert zu haben. Was werden würde, wußte Niemand.

Kaum war eine momentane Ruhe eingetreten, so übergab Archelaus den Oberbefehl über die Truppen dem zuverlässigen alten Achiab und setzte seinen Stiefbruder Philippus zum Reichsverweser und Vor-

[1] Bell. I; 30, 7. — [2] Bell. II; 6, 3. vgl. Ant. XVIII; 2, 2. — [3] Nicol. Dam, bei Müller, Fragm. III; 353.

mund seiner Kinder ein. Er selbst ging nach Cäsarea und bestieg da ein Schiff, um in Rom die Bestätigung des Kaisers für des Vaters Testament nachzusuchen. Mit ihm reisten Doris, Salome, Ptolemäus und Nicolaus. Andere suchten auf andern Wegen Rom zu erreichen, aber auch aus Archelaus eigenem Gefolge gingen Salome und Ptolemäus zu seinem Bruder Antipas über, der den redefertigen Irenäus für sich gewonnen hatte und kraft eines früheren Testaments Anspruch auf die Königswürde erhob.[1] Den Ehrgeiz, das jüdische Reich zusammenzuhalten, hatte Keiner. Wer nicht selbst Throncandidat war, wirkte sogar unter der Hand dahin, daß das Land der benachbarten römischen Provinz zugeschlagen werde, um die Aussicht auf eine spätere Erbschaft offen zu halten. Während so die würdige Familie des gestorbenen Königs in den Vorzimmern der römischen Großen ihre Ansprüche verfocht und der römischen Nobilität das unwürdige Schauspiel einer sich um ihre Erbschaft zankenden Verwandtschaft gab, erlaubte Proconsul Q. Varus der Volkspartei gleichfalls eine Gesandtschaft nachzusenden, die gegen Archelaus protestiren und um Wiederherstellung der Theokratie bitten sollte. Mit Jubel wurde diese Nachricht von der römischen Judenschaft aufgenommen, und achttausend Gemeindeglieder gaben den fünfzig Gesandten des Volks das Geleite, als Augustus sie im Apollotempel zur Audienz zuließ. Mit um so unauslöschlicheren Zügen grub sich dafür die Selbsterniedrigung des Fürstenhauses und die Spannung jener erwartungsvollen Wochen in die Erinnerung des jüdischen Volkes ein. Jesus braucht Luc. 19, 12 in seinem Gleichniß von den Pfunden nur anzuspielen auf die Reise des Archelaus, und man weiß, wen er mit dem Könige meint, dem sein Volk vor fremdem Throne zuruft: „Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche!" So lebendig waren noch in den dreißiger Jahren diese Erinnerungen.

Während aber die Herodäer in solcher Weise sich in Rom dem Gespötte Preis gaben, suchte das einzige ehrenhafte Mitglied der Familie, der als Reichsverweser zurückgebliebene Philippus, Sohn der Jerusalemitin Cleopatra, vergeblich die Juden im Zaum zu halten. Varus mußte mit einer Legion in Jerusalem einrücken, um die Ruhe herzustellen. Er war darauf nach Antiochien zurückgekehrt, aber Sabinus, ein Finanzbeamter des Kaisers, der die Interessen desselben

[1] Bell. I; 2, 1—3. Ant. XVII; 9, 4.

bei der herodäischen Erbschaft wahren sollte, trieb durch allerlei Erpressungen die Juden zu einem neuen Aufstand. Am Pfingstfest wurden die Römer von den diesmal hauptsächlich aus Peräa, Galiläa und Idumäa in schlimmen Absichten herbeiströmenden Festgenossen aus dem Tempel verjagt, allein sie setzten von der Antonia aus den Kampf fort, indem sie die mit Cedernholz gedeckten Hallen anzündeten und dadurch die Juden aus dem Heiligthum scheuchten; dessen Tempelschatz nun von Sabinus geplündert ward. Als sich aber so die Heiden am Heiligsten des Volkes vergriffen hatten, rollte sofort der Aufstand durch's ganze Land. Selbst die herodäischen Truppen gingen zum großen Theil zu den Aufständischen über. In Idumäa sah sich Achiab sogar von den Veteranen des Herodes angegriffen. Vor Allem erinnerten sich aber die alten in den Bergen zerstreuten Bandenführer jetzt wieder ihres früheren Handwerks und riefen ihre furchtbaren Verbündeten nach langem Feiern zu neuer Arbeit. Die Banditen Peräas stellten einen Sclaven mit Namen Simon als König Israels an ihre Spitze.[1] Er setzte sich in den Schluchten zwischen Jericho und Jerusalem fest und plünderte Herodes Palast zu Jericho aus. Judas, der Sohn des von Herodes hingerichteten Ezechias, rief aus den galiläischen Bergen die wilden Hirten zusammen und stürmte mit ihnen das zwei Stunden nördlich von Nazareth gelegene Sepphoris, dessen Zeughaus erbrochen ward, und so bewaffnet gießt sich die Schaar über die engere Heimath Jesu aus, um überall den Krieg gegen die Römer zu rüsten. Andere Banden machten das Jordanthal unsicher und Athronges, einer der räuberischen Hirten der Steppe, fand in seiner wilden Kraft und musculösen Größe und der Unterstützung seiner gleich reckenhaften Brüder den Beruf zu einer Art von messianischer Rolle und rückte, die goldene Krone und das Purpurgewand mit sich führend, gegen Jerusalem vor. Zu Emmaus, fast unter den Augen der römischen Garnison, umzingelte er eine Cohorte, die nur mit schweren Verlusten den tückischen Pfeilen seiner Rotte entkam.

Inzwischen hatte Varus von dem in der Antonia eingeschlossenen Sabinus Nachricht über die Lage des Landes erhalten und bot nun alle benachbarten Bundesgenossen gegen das insurgirte Judäa auf. Mit Vergnügen sendete der Nabatäerkönig zahlreiche Hilfstruppen auch die Stadt Berytus stellte 1500 Mann syrischer Söldner, und

[1] Tac. Hist. 5, 9.

Philippus stieß mit den Trümmern der herodäischen Armee zu den zwei Legionen, die Varus herbeiführte. Alle Todfeinde der Juden hatten sich eingefunden. Die Rauchsäulen von Sepphoris und lange Züge als Sclaven verkaufter Sepphoriten verkündeten auch den Galiläern sofort, wie Varus den Krieg zu führen gedenke. Die Güter des Ptolemäus wurden von den Arabern verwüstet. Ein Dorf nach dem andern ging in Flammen auf. Auch Jerusalem war bald von den Aufrührern gesäubert, aber schwerere Opfer kostete es, den Aufstand im Lande in allen seinen Verzweigungen zu verfolgen, und oft brachen wieder hinter den Cohorten die Flammen aus dem Boden hervor, wo sie glaubten, Alles im tiefsten Frieden verlassen zu haben. Um so unmenschlicher wütheten die Beduinen des Aretas gegen die verhaßten Juden, und auch Varus lernte hier die wilde Grausamkeit, mit der er ein Jahrzehnt später die Germanen an der Weser zum Aufstand trieb. Die wenigen Wochen hatten dem Lande tiefe Wunden geschlagen. Die beste Jugend der Juden bedeckte die Schlachtfelder, in Galiläa und Judäa stieg der Rauch verbrannter Städte und Dörfer zum Himmel empor und an zweitausend Kreuzen faulten die Leichen von so viel tapfern Patrioten, weit umher eine Warnung vor ähnlichem Unterfangen. Nur Samarien war, mit Ausnahme der Güter des Ptolemäus, die die Araber aus Haß gegen den Minister des Herodes plünderten, verschont geblieben, da es sich nicht am Aufstand betheiligte. Zur Belohnung dafür ward ihm ein Drittel seiner Abgaben erlassen und um eben so viel mehr den Juden auferlegt, die darin einen neuen Grund zum Haß fanden gegen das thörichte Volk zu Sichem.

Sechster Abschnitt.

ie zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu.

1. Die Landesherrn.

Im Wesentlichen hatte Kaiser Augustus im Herbste 4 vor hristus das Testament des Herodes bestätigt. Philippus erhielt atanäa, Auranitis, Trachonitis und einen Theil der Herrschaft enodors.[1] Haupterben waren die Söhne der Samariterin. Der ngere, Antipas, bekam Galiläa und Peräa, der ältere, Archeus, Idumäa, Judäa und Samarien, ein wohl abgerundetes Gebiet it den Städten Cäsarea, Samarien, Joppe und Jerusalem. Hippos ıd Gadara wurden dagegen der Dekapolis, Gaza dem syrischen Städtend wieder einverleibt. Nur den Königstitel, den Herodes dem ältern ohn der Samariterin zugedacht hatte, verweigerte Augustus. Archeus sollte Ethnarch heißen, bis er sich der königlichen Würde werth wiesen habe. Es war ohne Zweifel eine Folge der lebhaften Bewerben, die die Pharisäer und der Priesteradel in Rom vorgebracht tten, daß Archelaus gleichsam auf Wohlverhalten angestellt wurd. ine weitere Frucht der Deputation war die, daß Augustus jedem r Fürsten den Maximalsatz der Steuern, die erhoben werden dürften, stimmte. Philippus wurde auf 100, Antipas auf 200, Archelaus uf 400 Talente gesetzt und die Art der Erhebung vorgeschrieben.[2]

Philippus, der Sohn der Jerusalemitin Cleopatra,[3] an Lebensalter der mittlere der drei Brüder, der mit den Söhnen der Malthace ısammen in Rom erzogen worden war und stets das feste Zutrauen ieser sonst launischen und mißtrauischen Despoten genoß, stand so-

---

[1] Bell. II; 6, 3. Ant. XVII; 2, 5. Ituräa vgl. Ant. XVIII; 6, 11 nit Tac. Ann. 12, 23. Dio 59, 12. — [2] Ant. XVII; 11, 4. — [3] Bell. I; 8, 4. Ant. XVII; 1, 3.

wohl bei seiner Familie, als bei den römischen Beamten in besonderer Achtung. Bei dem jüdischen Volke hatte er vor seinen Brüdern das voraus, daß seine Mutter keine Samariterin, sondern eine Tochter Zions gewesen war. In einer siebenunddreißigjährigen, wohlwollenden Regierung war er seinen Unterthanen ein milder Herrscher und den umliegenden Dynasten ein friedfertiger Nachbar. Unter diesen kleinen syrischen Despoten hatte er den Ruf des guten Königs Alkinous, der weniger Steuern erhebt, als er dürfte, und auf Reisen den Gerichtssessel stets mit sich führt.[1] Wie der Prätor bei der Ortsbereisung ließ er sich auf allen Ausflügen seine sella curulis nachfahren, stets bereit, auf Markt und Feld sein Prätorium aufzuschlagen. Nur wenige Freunde bildeten seinen Hofstaat, den er selten wechselte. Er liebte die Geschäfte des Friedens, wie er beispielsweise sich große Mühe gab, die Quellen des Jordans nachzuweisen.[2] Am Abhang des Hermon baute er, da wo sein Vater den Augustustempel errichtet hatte, den schattig und romantisch gelegene Cäsarea Philippi, und am nordöstlichen Gelände des Sees Genezareth vergrößerte er Bethsaida, das er der berüchtigten Kaisertochter zu Ehren Julias hieß. Während seiner Regierung wird über das Räuberwesen, das sonst in Trachonitis heimisch war, weniger geklagt, und wo sonst räuberische Beduinen sich mit dem Gesindel der Höhlendörfer in die Herrschaft theilten, sehen wir zu Philippus Zeit Jesum ungestört von Markt zu Markt ziehen und Alles athmet den tiefsten Frieden. So ist es nicht zufällig, daß Jesus, so oft ihn in Galiläa der Haß der Pharisäer oder die Tücke des Antipas bedroht, im Lande des Philippus ein sicheres Asyl weiß.

Der Tod rief den Tetrarchen im Jahre 34 aus einem geordneten Wirkungskreis ab. Daß er die Gelder seiner Unterthanen nicht in Rom vergeudet, billiges Gericht gesprochen, und den Regierungsgeschäften mit Eifer obgelegen, rechnete man einem Sohn des Herodes doppelt hoch an.[3]

Auch Herodes Antipas war, mit dem Maaßstab dieser Zeit gemessen, kein geradezu schlechter Regent. In Rom erzogen, war er eifrig, seine Beziehungen in der Hauptstadt warm zu erhalten,[4] und bei dem im Jahr 14 zur Regierung kommenden Tiberius stand der

---

[1] Ant. XVII; 2, 2. — [2] Bell. III; 10, 7. — [3] Ant. XVII; 2, 2. XVIII; 4, 6. — [4] XVII; 1, 3. XVIII; 5, 1. XVIII; 7. 1. 2.

glatte und devote Jude auch in großer Gunst. Der Kaiser unterhielt einen brieflichen Verkehr mit ihm, den die Proconsuln von Syrien sehr ungern sahen. Namentlich Vitellius war dem klugen Schleicher gar nicht gewogen, und ließ ihn das, nach des Kaisers Tod, sehr nachdrücklich empfinden.[1] Auch Pilatus haßte ihn,[2] vielleicht aus der gleichen Ursache. Für die Sicherung seiner jenseits des Jordans gelegenen Gebiete hatte er durch Heirath mit der Tochter des Araberkönigs Aretas in kluger Weise gesorgt. Von allen Söhnen des Herodes hatte dieser am meisten von der Prachtliebe seines Vaters geerbt. Er erlaubte sich Ausgaben, die mit den Einkünften seiner Tetrarchie in keinem Verhältniß standen. Als beispielsweise der Parther-König Artabanus mit Vitellius im Jahr 35 am Euphrat über den Frieden verhandelte,[3] ließ Antipas auf der Brücke, in der Mitte des Flusses, ein weites Zelt schlagen, in dem er die parthischen und römischen Gewalthaber bewirthete.[4] Das war so der Geschmack der Zeit, die Natur umzukehren: für ein Gelage das Meer zum Festland zu machen und im Winter den Frühling, im Süden den Norden zu genießen, gleichviel mit welchem Aufwand. Auch die Bauluſt des alten Herodes war auf ihn übergegangen. Der Kaiserin Livia zu schmeicheln, baute er im südlichen Peräa an Stelle des alten Beth Haram die Stadt Livias,[5] denn die Tetrarchen rechneten es sich zu nicht geringer Ehre, daß die Kaiserin Mutter seit dem Jahr 12 oder 13 ihre Gutsnachbarin war, indem sie durch testamentarische Verfügung der sterbenden Salome deren Landschaften, die Stadt Jamnia mit ihren Umgebung, nebst Phasaelis und Archelais im Jordanthal geerbt hatte.[6] Auch fand Livia jetzt im Ruf der Judenfreundschaft, da sie dem Tempel goldne Krüge und Schalen und andere kostbare Weihgeschenke darbrachte.[7] Demnächst machte Antipas Machärus, die südliche Grenzfeste seiner Staaten wieder wohnlich, und baute Sepphoris, das im jüdischen Krieg zerstört worden war, herrlicher wieder auf.[8] Bald aber genügte ihm das in den Bergen versteckte Sepphoris überhaupt nicht mehr, und wohl bald nach Tiberius Regierungsantritt beschloß er, am See Genezareth, bei den warmen Quellen von Emmaus, eine neue

[1] Ant. XVIII; 4, 5. — [2] Luc. 23, 12. — [3] Tac. Ann. 6, 37. Uebereinstimmend Ant. XVIII; 4, 6. — [4] Ant. XVIII; 4, 5. — [5] Ant. XVIII; 2. 1. — [6] Ant. XVIII; 2, 2. — [7] Philo ad Caj. Frankf. Ausgabe 1036. Plin. hist. nat. XIII; 9, 4. — [8] Ant. XVIII; 2. 1.

Residenz zu gründen.[1] Sie sollte im modernsten römischen Styl gehalten werden, und wie unter Augustus jede dritte Stadt Cäsarea oder Sebaste genannt ward, so sollte sie nun Tiberias heißen. Die Lage war eine der schönsten am See, auf einer schmalen, nach Süden zu sich fortsetzenden Strandfläche, die am östlichen Saum von den Wellen bespült ward.[2] Als man bei den Grabarbeiten auf die Spuren einer alten Begräbnißstätte stieß, verlangten die Rabbinen Einstellung des Baus, da der Ort unrein sei. Antipas kehrte sich an diese Einrede nicht, aber als die ersten Straßen fertig waren, mußte er sie mit zusammengelaufenen Fremden bevölkern und schließlich seine Unterthanen zwangsweise ansiedeln, da kein gläubiger Jude an dem unreinen Ort zu leben begehrte. Sogar Sklaven und Bettlern wies er [illegible] Grund und Boden an, baute ihnen Häuser und gab ihnen Privile[illegible] nur um seine Kaiserstadt bevölkert zu sehen. Noch später galt [illegible] sieben Tage für unrein, der seinen Aufenthalt hier nahm, und [illegible] sich und Andern gegenüber, die üblichen Reinheitsvorschriften einhalt[illegible] so daß strenggläubige Juden den Ort lieber gar nicht berührten. Auch im Evangelium wird der Name Tiberias nicht erwähnt,[4] und Jesus ist nie dahin gekommen. Aber der Opposition zum Trotz verlegte nun Antipas seine Residenz von Sepphoris gerade hierher und zierte seinen neugebauten Palast zum großen Kummer seines Volks nach der gesetzwidrigen Weise heidnischer Architektur. Namentlich die mit Thiergestalten geschmückte Façade war den Rabbinen anstößig. Das Innere ward mit ungewöhnlicher Pracht hergestellt, und noch lang erzählte man von den vergoldeten Decken, werthvollen Kandelabern und Möbeln von ächtem Metall, die hier das Auge bestachen. Als das Volk bei Ausbruch des Kriegs das Schloß stürmte, wurden Leuchter von korinthischem Erz, prachtvolle Tische und ganze Vorräthe von Silberbarren hier weggeschleppt, so fürstlich hatte der Tetrarch sein Schloß ausgestattet.[5] Demnächst baute er ein Stadium, geräumig genug für die größte Volksversammlung,[6] und andere römische Anlagen, die alle den Rabbinen ein Dorn im Auge waren.[7] Noch jetzt findet man am Strande von Tiberias Trümmer von

---

[1] Dieselbe war im Jahr 24 spätestens vollendet. Ant. XVIII; 6, 2 — [2] Ant. XVIII; 2, 3. Bell. III; 10, 1. Plin. 5, 15. Furrer, Wand. in Pal. 314. — [3] Ant. XVIII; 2, 3 — [4] Joh. 6, 2 macht davon eine Ausnahme. — [5] Vita, 12. 13. — [6] Bell. II; 21, 6. — [7] Vita 12, 13.

Gebäuden, Gesimsen, Werkstücke von Marmor, Porphyr und Syenit. Auch die Ruinen eines Amphitheaters erinnern an den gottlosen Tetrarchen.[1]

Daneben waren doch die Juden nicht ganz vergessen worden. Er hatte ihnen eine Synagoge gebaut, „ein weitloses Gebäude, das die größte Volksmenge faßte,“[2] in dessen geräumiger Basilika man während der Revolutionszeit die galiläischen Volksversammlungen abzuhalten pflegte. Auch wurde das Archiv und der Sitz der Regierung hieher verlegt und ein Castell für die Besatzung errichtet, in dessen Zeughäusern für 70,000 Mann Waffen vorräthig waren.[3] In den nächsten fünfzig Jahren war Tiberias die unbestrittene Hauptstadt Galiläas und, Cäsarea abgerechnet, die schönste Stadt des jüdischen Landes.[4]

Obgleich Antipas im Allgemeinen mit Maaß und Verstand regierte, erkannten die Juden dennoch ihn so wenig wie den alten Herodes als König ihres Volkes an. Sohn eines Idumäers und einer Samariterin war auch er ihnen nur ein Fremdling in Israels Thoren, und seine Anhänger werden vom Volk, als ob der Tetrarch nur Führer einer Partei wäre, kurzweg „die Herodianer“ genannt.[5] Seine schlimmere Zeit begann indessen erst, als ihm die Gattin seines in Rom lebenden Bruders Herodes Boethos, den Sinn verwirrte. Diesem friedliebendsten Herodäer — (merkwürdiger Weise geht durch sie alle, nachdem sie unter den Leidenschaften und der ewigen Unruhe des Vaters und der Vatergeschwister eine so unglückliche Jugend gehabt hatten, ein seltsamer Zug des Ruhebedürfnisses und der Apathie) — dem die Brüder erst die Krone entzogen hatten, zu der er durch ein früheres Testament bestimmt war, entführte Antipas nun auch seine Frau, Herodias, die Tochter der Bernice und Enkelin der Salome. Das ganze leidenschaftliche, ruhelose, ehrgeizige und grausame Temperament ihrer Großmutter Salome und ihres Großvaters Kostobar war auf diese Tochter des hingerichteten Aristobul übergegangen. Sie war in Galiläa, was die Unruhe in der Uhr, und stürzte schließlich sich und Antipas in's Verderben.

Am meisten Aehnlichkeit mit Herodes selbst hatte Archelaus. So war wenigstens die Meinung des Volks. „Da Joseph hörte,

---

[1] Furrer, 316. — [2] Vita 54. — [3] Vita 9. Bell. II; 9, 1. Ant XVIII; 2. — [4] Vita 9. — [5] Mr. 12, 13.

sagt der Evangelist, daß Archelaus in Judäa regierte, anstatt seines Vaters Herodes, fürchtete er sich dahin zu kommen." Seine eignen Verwandten hatten ihn, im Bund mit der Bevölkerung Jerusalems, vom Thron fernhalten wollen. Der Aufenthalt in Rom war für ihn eine nicht endende Reihe von Demüthigungen gewesen. Mit Selbstwegwerfung hatte er die Bestätigung des väterlichen Testaments erkaufen müssen, und die Krone im eigentlichsten Sinn auf den Knien erbettelt. Er kehrte heim mit dem Vorsatz, seinen Gegnern die Kränkungen heimzuzahlen. Nur Philippus, der fromme und getreue Knecht, den er zum Verwalter seines Erbes eingesetzt hatte, war nicht von ihm abgefallen, alle Andern hatten mehr oder weniger gegen ihn intriguirt, seine jetzigen Unterthanen am entschiedensten. Als ein Regiment der Rache ward daher von vornherein seine gewaltthätige Herrschaft aufgefaßt. So hat in der Parabel von den anvertrauten Pfunden Jesus des Archelaus Regierungsantritt geschildert. „Ein Edler, heißt es dort,[1] zog in ein fernes Land, daß er ein Königthum für sich empfange und dann wiederkäme. Da rief er zehn seiner Knechte und gab ihnen zehn Minen zur Verwaltung bis zu seiner Wiederkehr. Seine Bürger aber waren ihm feind und schickten eine Gesandtschaft hinter ihm her und ließen sagen: „Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche!" Er aber empfing dennoch das Königthum und kehrte zurück, um mit seinen Verwaltern abzurechnen. Von den Treuen setzte er den Einen über zehn Städte, den andern über fünf Städte, den Dritten aber, der zugewartet hatte, weil er wußte, daß der Herrscher ein harter Mann sei, der nimmt, was nicht sein ist und schneidet, wo er nicht gesät hat, treibt er von Haus und Hof. Und dann ruft er: „Doch jene meine Feinde, die nicht wollten, daß ich über sie herrsche, bringet her und erwürget sie vor meinem Angesicht."

Mit dieser Zeit der Abrechnung hatte das Regiment des Archelaus begonnen.[2] Zunächst entsetzte er den Boethusen Joazar seiner Hohenpriesterwürde, indem er ihn beschuldigte, es mit den Aufständischen gehalten zu haben; dann verhängte er über Juden und Samariter allerlei quälende Strafmaaßregeln, die so drückend waren, daß die beiden feindlichen Stämme darüber sogar ihren gegenseitigen Haß vergaßen und gemeinsame Schritte gegen den Tyrannen beriethen. Was

[1] Luc. 19, 11—27. — [2] Bell. II; 7; 3.

ihm aber vor Allem den Haß der Schriftgelehrten und Phariſäer zuzog, war ſeine geſetzwidrige Ehe mit ſeines Bruders Witwe Glaphyra, die er geheirathet hatte, obgleich ſie Kinder von ſeinem Bruder Alexander beſaß.[1] Die leichtfertige Kappadocierin hatte nach dem Tod ihres erſten Gemahls den König Juba von Lybien geheirathet; als auch dieſer geſtorben war, traf ſie bei ihrem Vater den Ethnarchen Archelaus, der ſich in ſeine verwittwete Schwägerin leidenſchaftlich verliebte, ſeine Gattin verſtieß und die geiſtvolle Glaphyra nach Jeruſalem zurückführte. Wie es ſcheint, überfielen ſie hier in der dumpfen Königsburg die Erinnerungen ihrer erſten Ehe mit Macht Sie ſtarb, nachdem ihr ihr erſter Gemahl im Traum erſchienen war. Faſt ſcheint es, als ob ihr Schickſal das Motiv zur Eheparabel der Sadducäer geliefert hätte. Glaphyra hatte zwar nicht ſieben Männer, wie das Weib in der Sadducäergeſchichte, aber doch ihrer drei gehabt, als ihr der erſte im Traum erſchien und ihre Seele heimforderte, damit ſie in jener Welt ihm und nicht den beiden andern gehöre. Das Problem der Sadducäer hatte ſomit das Geſpenſt gelöſt.

Neun Jahre lang dauerte der Kampf der Phariſäer mit Archelaus, im Verlauf welcher der Ethnarch noch zwei Mal den Hohenprieſter wechſeln mußte. Auch die Verwandtſchaft, von vorn herein ihm gram, wird den Streit geſchürt haben. Zu Anfang des Jahres 6 erreichte die Spannung ihren Höhepunkt: die Volksälteſten von Judäa und Samarien hatten ſich nach Rom begeben, um den Ethnarchen zu verklagen. Archelaus träumte damals, er ſähe zehn Aehren, die von Ochſen abgefreſſen würden. Abergläubiſch, wie ſeine heimgegangene Gattin, ließ er zur Deutung des Traums einen Eſſäer mit Namen Simon in die Hofburg holen. „Die Ochſen, ſagte der Eſſäer, bedeuten einen Wechſel, da ſie das Land beim Pflügen umkehren, und die zehn Aehren bedeuten die zehn Jahre deiner Herrſchaft“. Des Ethnarchen Träume waren bereits nicht mehr ſchwer auszulegen. Schon fünf Tage nachher holte ein kaiſerlicher Bote den Archelaus von ſeiner Hoftafel weg nach Rom. Auguſtus nahm ihm ſein ganzes Vermögen und ſchickte ihn nach Vienna Allobrogum an der Rhone, wo er über den Wechſel der Dinge, von dem der Eſſäer geredet, nachdenken konnte.[2]

---

[1] Ant. XVIII; 13, 1. — [2] Bell. II: 7, 3. Ant. XVIII; 13, 2.

Seine Herrschaft war ziemlich spurlos vorübergegangen. Nur das von ihm erbaute neue Schloß in Jericho und die schönen Anlagen von Archelais, die jetzt an Salome fielen, erinnerten an den Ethnarchen, der sich sonst durch nichts als durch Grausamkeit und durch Erpressungen ausgezeichnet hatte.

Tieferen Eindruck machte es, als ungefähr um diese Zeit der gefeierte Vorsitzende des Synedriums, Rabbi Hillel starb. Ganz Israel klagte an seinem Grabe: „Ach der Sanftmüthige, ach der Fromme, ach der Schüler Esra's!“[1] Er blieb dem Volk als Musterbild der Geduld, des ergebenen, friedfertigen, leidenden Glaubens im Gedächtniß. Was freilich von seiner Friedfertigkeit erzählt wird, beweist entweder, daß seine Gutmüthigkeit sprüchwörtlich geworden war, so daß der dichtende Volkswitz ihm absonderliche Beweise derselben anhing, oder daß diese Eigenschaft in seinen alten Tagen zur kindischen Schwäche bei ihm geworden ist. So wird berichtet, daß Schammai in dem Hochzeitsgesang auf die Braut, um ihn für die Neuvermählte wirksam zu machen, volle Wahrheit forderte; Hillel aber sagte, da man, auch wenn die Braut häßlich sei, sich auf den Standpunkt des Bräutigams stellen und singen müsse: „Ei du liebliche, anmuthige Braut!“[2] Ebenso suchte er aber dem Manne, falls er sich in seiner Ehe nicht glücklich fühlte, durch Erleichterung der Scheidung zu helfen. Nach 5 Mos. 24, 1—4 sollte der Mann die Frau entlassen dürfen, wenn er etwas „Schändendes“ an ihr wahrnähme; Schammai verstand darunter einen sittlich schändenden Makel, Hillel aber lehrte, daß der Mann die Frau auch schon, wenn sie ihm das Essen angebrannt habe, verabschieden könne.[3] Sogar bis zur Unwahrheit steigerte sich seine Friedfertigkeit, so daß er ein Mal, um mit den Schülern Schammai's nicht in Streit zu gerathen, einen Ochsen, den er im Tempelvorhof als Opfer schlachten ließ, für eine Kuh ausgab, indem er wedelnd den Schweif des Thiers hin und her bewegte, um das Geschlecht desselben zu verbergen.[4]

---

[1] Sota, 9, 6. Chronologie: Nach b. Sanh. 15a ward Hillel 100 Jahre vor Jerusalems Zerstörung Präsident des Synedriums, d. i. im Jahr 30 v. Chr. und bekleidete diese Stelle 40 Jahre lang bis zu seinem Tode, das wäre, falls nicht mit runden Zahlen gerechnet wird, im Jahr 10. Sein Alter brachte angeblich auf 120 Jahre. Beresch. Rabba §. 100. — [2] b. Ketuboth, 1 bis 17a. — [3] Gittin 9, 10. — [4] b. Beza 20a.

Besser als solche anekdotische Züge sind die zum Theil schönen Sinnsprüche bezeugt, die die Pirke Aboth auf Hillel den Alten zurückführen, sofern solche characteristische Sätze sich selbst bezeugen. „Viel Fleisch, sprach Hillel, viele Würmer; viele Reichthümer, viel Sorgen; viele Weiber, viel Zaubereien; viele Mägde, viel Sünden, viele Knechte, viel Raub; viel Gesetz, viel Leben; viele Schulen, viel Weisheit. Wer sich die Worte des Gesetzes erwirbt, erwirbt sich das Leben der kommenden Weltzeit. Wer nicht zunimmt in der Lehre, nimmt ab, wer nichts lernt, verdient den Tod, und wer mit gemeinem, erwerbsüchtigem Sinn das Gesetz treibt, der stirbt."[1] Als die Summe des Gesetzes schärfte er, wie nach ihm Jesus, einem Heiden ein: „Was dir verhaßt ist, thue auch deinem Nächsten nicht, das ist das ganze Gesetz, alles Andere ist Erklärung."[2] „Sei aus den Schülern Aarons, der den Frieden suchte, die Menschen liebte und sie zum Gesetz brachte."[3] „Wer seinen Namen groß machen will, deß Name wird untergehen; traue dir selbst nicht bis zum Tag deines Todes und sage nicht: wenn ich Zeit haben werde, will ich lernen; vielleicht wirst du Zeit haben. Sorge ich nicht für mich, wer denn? Und wenn ich nur für mich, was bin ich? Und wenn jetzt nicht, wann?" Liegt viel wahre Weisheit in diesen Sätzen, so gewinnen sie noch an Gewicht durch die Bedeutung, die der Mann durch mehrere Jahrzehnte hindurch eingenommen hatte. Er hatte durch seine Deutungsregeln den Eifer der Schriftauslegung neu angeregt. Veraltete Vorschriften hatte er durch sie beseitigt, ohne das Gesetz zu brechen. Mit der Freude am Gesetz hatte er auch den Glauben Israels an sich selbst aufrecht erhalten. „Bin ich, Israel, hier, so ist Alles hier; fehle ich, wer findet sich ein?"[4] hatte er gesprochen in einer Zeit, in der Viele verzagen wollten. Anderseits hatte er auch Heiden gegenüber Milde, Geduld und Nachsicht walten lassen. Falls er wirklich gerade vierzig Jahre, was allerdings eine verdächtig runde Zahl ist, den Vorsitz im Synedrium bekleidete, so hat er selbst noch die Niederlage seiner Partei gegenüber der strengeren und mit Leidenschaft patriotischen Schule erlebt. Es lag in den aufregenden und gespannten Verhältnissen, daß die extremen Richtungen nun wieder oben auf kamen.

[1] Pirke Ab. II; 7. I. 13, IV; 5. Die Sammlung aus Keim, Jesus v. Nazara I; 258. — [2] Grätz, 3, 226. — [3] Pirke Ab. 1, 12. — [4] Grätz, 3, 174.

2. Die Einverleibung Judäas in die Provinz Syrien.

Wenn die jüdischen Deputationen früher wiederholt Abschaffung des Königthums und unmittelbare Unterstellung des Hohenpriesters unter den Proconsul von Syrien verlangt hatten, so schwebte ihnen dabei wohl das günstige Verhältniß der phönicischen Städte vor, deren Archonten die öffentlichen Geschäfte nach den Ortsgebräuchen besorgten und wesentlich nur in Betreff der Militär- und Steuerpflicht mit dem Proconsul zu thun hatten. Man vergaß dabei, daß zu einem solchen Verhältniß das jüdische Land viel zu groß, die Bevölkerung zu schwierig und die Lage von bedeutender militärischer Wichtigkeit war, und daß solche Dependentien größerer Provinzen durch einen Procurator vice praesidis pflegten regiert zu werden.[1]

Die Nachricht, Judäa werde einen Procurator erhalten, war wohl die erste Enttäuschung der über Archelaus Entfernung frohlockenden Juden, die nicht gewollt hatten, daß dieser über sie herrsche. Dazu erwies sich der dermalige Proconsul von Syrien, P. Sulpicius Quirinius, der vom Jahr 6 bis 11 diese Provinz verwaltete, keineswegs geeignet, die Einverleibung Judäas mit der Schonung der jüdischen Eigenthümlichkeiten vorzunehmen, die durchaus geboten war. Quirinius war ein homo novus gewöhnlicher Abkunft. Er stammte aus Lanuvium[2] und hatte wegen seines Eifers im Kriegsdienste wie in den Staatsgeschäften durch Augustus das Consulat erhalten. In den letzten Jahren des Herodes hatte er dann — vermuthlich als Prätor von Galatien — sich durch Kriege im Taurus die Ehren eines Triumphs verdient. Die Homonadeer, ein räuberischer Gebirgsstamm, der im Taurus, wo die Grenzen von Lykaonien, Pamphylien und Cilicien zusammenstoßen, in schroffen Bergschluchten vierundvierzig für uneinnehmbar gehaltene Castelle besaß,[3] hatten den König Amyntas von Galatien umgebracht. Quirinius wagte nicht, sie in ihren Schluchten und Felshöhlen aufzusuchen, aber er hungerte sie aus und schleppte dann alle wehrbaren Männer weg, theils in's Exil, theils

[1] Solche Procuratoren waren in beiden Mauritanien, Rätien, Vindelicien, Noricum, Thracien, in den cottischen Alpen, Corsica u. s. w. Tac. Hist. 1, 11; 2, 16. Höck, röm. Gesch. I, 2. S. 202 f. Der Titel war procur et praes. oder proc. v. praes; proc. et prolegatus; proc. cum jure gladii. — [2] Tac. Ann. 3, 48. Dio 54, 28. — [3] Plin. 5, 23.

steckte er sie unter die Legionen. Nachdem er dann die Geschäfte des jungen Cajus Cäsar, des Enkels des Augustus, in Armenien zur Zufriedenheit des Kaisers geleitet, wurde er mit der Provinz Syrien belohnt. Er galt für einen bösartigen, habsüchtigen Character, der, zwanzig Jahre nach erfolgter Scheidung, seiner Gattin noch einen Proceß wegen Giftmischerei anhängte, um seine Tücke zu befriedigen.[1]

Der Procurator, den er Judäa zugedacht hatte, war Coponius, ein sonst unbekannter römischer Ritter. Beide erschienen in Jerusalem und nahmen das Vermögen des Archelaus für den Kaiser in Beschlag. Die Königsburg wurde jetzt Prätorium. Dort wohnte fortan der Procurator bei den Festen. Den Herodäern ward das alte Makkabäerschloß am Xystus überlassen.[2]

Bei den starken Illusionen, die man sich vom Segen einer unmittelbaren Unterstellung Judäas unter den syrischen Proconsul, im hitzigen Kampf gegen Archelaus, gemacht hatte, war die Enttäuschung um so größer, als Quirinius nunmehr eröffnete, das nächste Geschäft, das ihm obliege, sei eine Volkszählung und eine Vermögensaufnahme, um danach die Steuerkraft des Landes zu bemessen.

Neue Catastrirungen sind beim gemeinen Mann noch nie beliebt gewesen. Die genauere Controle des Einkommens, die strengere Durchführung der Accise, die Auflage neuer Lasten, das Durcheinanderwerfen der Grundstücke, die Nothwendigkeit neuer Fassionen, die sie im Gefolge haben, bilden den reellen Grund einer solchen Antipathie. In Betreff der Volkszählung aber trat in Judäa ein religiöser Grund des Widerstands hinzu, indem seit der unheilvollen Volkszählung des König David solche Schätzungen, wenn nicht verboten, so doch mit eigenthümlichen Formalitäten umgeben waren. Wollte man sich ein Bild vom Stand der Bevölkerung in Judäa verschaffen, so zählte man an Ostern die Passahlämmer, verzehnfachte die Zahl, da auf das Lamm durchschnittlich 10—12 Theilnehmer kamen, schlug noch für Aussätzige und Unreine einen Satz dazu und meinte so die Zahl der Familien und Köpfe der Landschaft zu finden.[3] Bei förmlichen Volkszählungen dagegen mußte für den Kopf ein halber Sekel zur Sühne der dadurch begangenen Schuld an den Tempel entrichtet

---

[1] Tac. Ann. 3, 22. Suet. Tib. 49. — [2] Ant. XX; 8, 11. — [3] Bell. VI; 9, 3. Nach dem Targum zu 1 Sam. 15, 4 hätte schon Samuel die Volkszahl nach Passahlämmern berechnet.

werden. Dabei sollten nur die Männer über zwanzig Jahre de Zählung unterliegen und die Söhne des Stammes Levi ganz frei sein weil sie weder kriegs- noch steuerpflichtig waren. Da diese Vorschrifte schwer durchzuführen waren, so gestattete die mildere Schule [illegible] Jeder eine Münze gebe und man zum Schluß die Münzen [illegible] wobei dann die Nothwendigkeit anderer Sühne wegfiel. Die [illegible] Gesinnten verwarfen dagegen jede Zählung. Nach ihrer Anschauun war in dem, was gezählt wird, überhaupt kein Segen, zumal abe die Menschen verfallen der Gewalt des Bösen, sobald sie eine Ziffe haben. „Als der Zorn Jehova's gegen Israel entbrannte, sagten si sprach er zu David: Auf, zähle Israel, und als der König es gethan starben 70,000 Mann.“ [1] Oder man bezog sich auf das Wort de Propheten, daß Israel sein solle wie Sand am Meer, der nicht ge zählt wird.[2] So stieß die römische Verwaltung gleich bei ihrem erste Auftreten in der neuerworbenen Provinz auf einen Widerstand, [illegible] dessen tieferen Motiven sie offenbar keine Ahnung hatte.

Für Quirinius war eine Volkszählung die einfachste Sache de Welt. Er hatte auch so wenig auf einen Widerspruch gerechnet, da er nur mit ganz wenigen Begleitern in Jerusalem eintraf. Er wir sogar den Verkauf des Eigenthums des Archelaus und die Confis cation seiner Güter zu Gunsten des kaiserlichen Fiscus als di schwierigere Aufgabe betrachtet haben. Für die Volkszählung dagege gab es gewiesene Wege der hergebrachten Bestimmungen. Zunäch mußte die Zählung der Gemeinden, d. i. die sog. capitatio vorge nommen werden, sei es nach Häusern, sei es nach den Geschlechte verbänden (nach regio oder tribus). Auf Grund der capitatio wurd dann zunächst die Kopfsteuer ausgeschrieben, wonach jeder Hausvate für die einzelnen Köpfe seiner familia einen noch festzusetzenden Betra entrichten sollte, wie das auch in den älteren Theilen der Provinz de Fall war.[3] Die Capitalsteuer betrug in Syrien in der Zeit de ersten Triumvirats 1 Proc. des beweglichen Vermögens.[4] Sie wir seit Antonius eher noch in die Höhe gegangen sein. Auch die Ge werbesteuer war auf Grund der erhobenen Rollen zu controlire Schwieriger war dagegen das tributum agri zu bestimmen, da un fassende Catastrirungen nöthig waren, um die Grundsteuer nach Billi

[1] 2 Sam. 24. — [2] Hosea 1, 10. Die Meinungen der Rabbinen Taanit Fol. 8. — [3] App. Syr. 49. — [4] Cicero ad Att. 5, 16.

keit auf die einzelnen Gemarkungen umzulegen. Man bildete dazu einzelne Ackerabtheilungen (juga), so daß der Capitalwerth von tausend Ducaten (solidi) herauskam.[1] Innerhalb derselben wurde auf die Bonität der einzelnen Grundstücke Rücksicht genommen, und man unterschied arvi primi, arvi secundi, prati, silvae glandiferae und silvae vulgares pascuae.[2]

Ohne Zweifel waren beide Theile betroffen, als Proconsul und Synedrialmitglieder sich zuerst die für das vorzunehmende Geschäft bei ihnen geltenden Normen mittheilten. Von allen rabbinischen Erweiterungen abgesehen war für Israel ohne allen Zweifel maaßgebend die Bestimmung 2 Mos. 30, 11—16. „Jehova redete zu Mose, und sprach: Wenn du die Summe der Söhne Israels aufnimmst von ihren Gemusterten, so soll ein jeglicher eine Sühne seiner Seele Jehova geben bei ihrer Musterung, daß nicht über sie eine Plage komme bei ihrer Musterung. Das sollen sie geben, alle, welche die Musterung durchgehen, die Hälfte eines Sekels, nach dem Sekel des Heiligthums, zwanzig Gera auf einen Sekel; die Hälfte eines Sekels soll die Gabe für Jehova sein. Wer die Musterung durchgeht von zwanzig Jahren und darüber, soll die Gabe Jehova geben. Der Reiche soll nicht mehr geben und der Arme nicht weniger, denn es ist zur Sühne eurer Seelen." Dazu kam die weitere Bestimmung, daß ein Stamm überhaupt nicht gezählt werden sollte. „Den Stamm Levi sollst du nicht mustern und seine Summe nicht aufnehmen."[3] Ebensowenig pflegte man Frauen und Kinder zu zählen, weil sie für die militärischen Zwecke der Zählung nicht in Betracht kamen.[4] Die Römer mochten große Augen machen, als ihnen die jüdischen Rathsherrn diese Grundsätze der Statistik vortrugen.

Noch schlimmer aber war es mit der Grundsteuer. Von Alters her ging man in Israel von der Voraussetzung aus, daß jeder jüdische Mann seinen Grund und Boden von Jehova nur zum Lehen habe, und dafür den Zehnten an den Landesherrn entrichte, welchen dieser an die Leviten überläßt.[5] So stellten die Pharisäer den Satz auf, „man dürfe den Römern keine Steuern zahlen, indem man dadurch neben Jehova noch einen andern Lehnsherrn anerkenne."[6]

[1] Cassiod. II, 38. — [2] Vgl. Huschke, Census und Steuerverfassung der röm. Kaiserzeit. Berlin 1847. p. 106—121. — [3] 4 Mos. 1, 49. — [4] 2 Mos. 38, 25. — [5] 3 Mos. 27, 30—33. 4 Mos. 18, 21—24. Neh. 13, 5. 12. Jubil. 13 (S. 6.) — [6] Bell. II; 8, 1. Ant. XVIII; 1, 6.

Daß diese Aufstellung möglich war, macht wahrscheinlich, daß Herodes und Archelaus bis dahin eine offene Concurrenz mit den Tempelzehnten vermieden hatten, und vielleicht drückten die bis jetzt den Juden bekannten bürgerlichen Abgaben — Weggeld, Häusersteuer, Accise, Marktsteuer, Kopfsteuer,[1] Salzsteuer, Kronsteuer[2] und Zölle — eben darum so sehr, weil die staatlichen Bedürfnisse zur Schonung des religiösen Herkommens auf eine ganz irrationelle Weise erhoben werden mußten. Freilich scheint Herodes auch vom Feldertrag eine Abgabe genommen zu haben,[4] aber er hat wahrscheinlich dabei die Form des Zehntens vermieden, wie ja sogar Cäsar die Anwendung der römischen Steuernormen auf Judäa, in Folge der Vorstellungen Antipaters, untersagte.[5] Unter allen Umständen sah man in der römischen Grundsteuer, die einen Zehnten vom Getreide, zwei Zehnten vom Wein und Obst begehrte, einen Eingriff in die Rechte Jehova's. An die Spitze der Opposition trat der Pharisäer Zadok; im Volk rief ein Gaulaniter, Judas von Gamala, meistens Judas der Galiläer genannt, zum Widerstand auf. Auch die gelehrte Judenschaft hatte nicht das Geringste von dem neuen Census hören wollen, allein Quirinius war nicht der Mann, sich um die Theologie des Synedriums zu kümmern. Er hatte den Ruf, überhaupt keine Motive zu kennen, als Habsucht und Ehrgeiz, und wie er die Homonadeer durch Aushungerung und barbarische Conscriptionen zur Ruhe gebracht hatte, so dachte er auch hier Ordnung zu schaffen. Da begaben die Rabbinen sich auf den Rückzug.

Der Hohepriester Joazar, ein Herodianer aus dem Hause des Boëthos, überzeugte sich zuerst, daß der Widerstand des Volks auf Vorurtheilen beruhe und ging nach den Traditionen seiner Familie zuerst zu den Heiden über. Es glückte ihm, die Menge wieder abzuwiegeln und derselben ihre übertriebenen Befürchtungen zu benehmen. In Jerusalem ging die Volszählung und Catastervermessung sogar ohne Widerstand vor sich.

Nun aber kam es in der pharisäischen Partei selbst zu einer Spaltung. Die Entschiedneren waren der rabbinischen Opposition i

---

[1] Esra 4, 13, 20. 7. 24. Ant. XVII; 8, 4 XVII; 4, 3. XIX; 6, 3 — [2] 1 Macc. 10, 29 ff. — [3] Jos. Ant. XII; 3, 3. XIII; 8, 3. XIV; 10, 6 — [4] Ant. XV; 9, 1. — [5] Ant. XIV; 10, 1—6. — [6] Bell. II; 8, 1. Matth 22, 17: Ἔξεστι δοῦναι κῆνσον Καίσαρι, ἢ οὔ.

beziehungsvollen Reden und der versteckten Anspielungen und spitzen Wortgefechte in der Synagoge müde; sie sagten sich von den Pharisäern los und gründeten, wie Josephus sich ausdrückt: „eine neue Schule". Die neue Lehre dieser Schule war die Lehre vom Messer, weßhab man die Anhänger dieser „Philosophie" später auch kurzweg Sicarier nannte. Ehe sie bei diesem letzten Mittel angekommen waren, hießen sie Zeloten, in Erinnerung an das Vermächtniß des sterbenden Mattathia: „Seid Zeloten für das Gesetz, meine Söhne, und opfert dafür euer Leben".[1] Den Ermahnungen ihrer früheren Parteigenossen, die Ordnungen des Regiments zu ehren, erwiderten sie: „Wer über sich nimmt das Joch der Torah, dem nimmt man das Joch der Regierung und der bürgerlichen Ordnung ab, wer jenes abwirft, dem wird dieses auferlegt."[2] So blieben denn die Prophezeiungen, daß die Volkszählung ein Sterben, wie zur Zeit Davids, nach sich ziehen werde, nicht unerfüllt. Die Tenne Aravna's aber war diesmal Gamala am See Genezareth. Gerade von der Gegend, die der Zählung nicht unterworfen werden sollte, ging der Aufruhr aus und der Würgengel, der durch's Land zog, war Judas der Galiläer.

Judas Galiläus gehört zu jenen idealen Gestalten, die die Jugend darum um nichts weniger begeistern, weil sie Narren sind, denn nicht der Weltverstand, sondern die ehrliche Ueberzeugung ist es, die die Menschen mitreißt. Er ist einer jener welthistorischen, heiligen Thoren gewesen, die das Unmögliche wollen und den heißen Kopf gegen feste Mauern stoßen; die äußerlich nichts erreichen und doch die größten Wirkungen ausüben, weil sie ein unwiderstehliches Beispiel hinterlassen. Im Vergleich mit dem furchtbar wirksamen Vermächtniß, das der Held von Gamala auf die Zukunft vererbte, erschien der blutige Aufstand, den er anregte, so unbedeutend, daß Josephus ihn ganz aus dem Auge verliert, in weibische Klagen sich verlierend über das unsägliche Elend, das an den Namen des Gaulaniten sich knüpfe. Die Losung, die Judas zumal der pharisäischen Jugend ertheilte, lautete einfach: „Keinen Herrn als Jehova, keine Steuer als an den Tempel, keinen Freund als den Zeloten". Götzendienst ist es, dem Cäsar huldigen, Götzendienst den Denar zu zahlen an den Heidenstaat, Bruch der Reinheit von reiner Waare dem Unreinen zu zollen oder zu zehnten, und wer es verlangt ist Gottes Feind, Israels

[1] 1 Mac. 2, 50. 2 Mac. 4, 2. — [2] P. Aboth 3, 5.

Feind, doppelt strafwürdig, wenn er Jude heißt. Krieg gegen Rö
und Bürgerkrieg geht darum den Zeloten stets Hand in Hand. S
bald die krumme Akinake des Galiläers am kurzen Römerschwert klir
raucht auch das Landhaus des Sadducäers, schlägt die rothe Flam
vom Kornspeicher des satten Römerfreunds empor. Mit solch
Schrecken betrat der Galiläer sofort das Schlachtfeld. Die Gott
herrschaft, wie er sie dachte, konnte nur mit dem Schwert aufgerich
werden, denn sein Gott war ein eifriger Gott, der keine ande
Herren neben sich duldete. Wäre es Judas vergönnt gewesen, s
Gottesreich aufzurichten, es würde schwerlich der Theokratie d
Sadducäer, noch der Gottesherrschaft der Pharisäer geglichen hab
es wäre ein Makkabäerstaat geworden, dessen Prophet sich rasch a
die Ungläubigen auch der Nachbarländer geworfen hätte. Aber d
tapfere Galiläer erlag. Daß man sich wüthend schlug, beweist
schwärmerische Verehrung, mit der die Nationalpartei am Andenk
des Mannes von Gamala hing. Sonst schweigen unsere Quell
Nur aus der Apostelgeschichte hören wir, daß Judas selbst umka
„Judas der Galiläer, sagt Gamaliel im Synedrium, trat auf in d
Tagen der Schatzung und zog das Volk zum Abfall nach sich; au
er ist umgekommen und Alle, die ihm Gehör schenkten, wurden z
streut.“ [1] Jedenfalls wurde der Aufstand, in dem Judas sein Bl
verspritzte, rasch bewältigt und Israel trotz alles Widerspruchs gezäh
von Berseba bis Bethsean. Dennoch hatten die Procuratoren n
mehr Lust, eine zweite Volkszählung zu versuchen, und unter Ne
ließ sich Proconsul Cestius Gallus sogar auf die Zählung na
Passahlämmern ein, einen solchen heiligen Respekt hatte der römische
Verwaltung der Schatzungsaufstand hinterlassen.[2] Aber weit gewic
tiger als diese Einschüchterung Roms in dem einen Punkt war d
moralische Wirkung auf Judäa's Jugend, zumal in den Söhnen un
Enkeln Judas eine neue Makkabäerfamilie erstand, die das Vermäch
niß des gefallenen Helden hochhielt. Jakobus, Simon, Menahe
Eleazar — das waren die Söhne des Galiläers, von denen keiner
weichlichem Krankenlager, sondern die alle im Kampf mit Rom, a
luftigen Kreuz, auf blutiger Wahlstatt oder durch eigene Hand geen
haben. Als nichts mehr jüdisch war in Judäa als ein Thurm v
Masada, ist es ein Enkel des Galiläers, der dort kommandirt und

[1] Act. 5, 37. — [2] Bell. VI; 9, 3.

sagt stolz zu seinen Genossen: Wir waren die Ersten, die von dem Heiden abfielen, wir sind die Letzten, die im Kriege verharren [1] und als jede Aussicht geschwunden, da schlachtet Eleazar die 900 Menschen, die sich in seinen Schutz begeben, ab und setzt die Burg in Flammen, denn bei ihm soll das hungrige Rom nichts erbeuten als Asche und Leichen. Und mit furchtbarer Ansteckung griffen diese galiläischen Grundsätze um sich! Des Galiläers Theorien sind es, die Paulus im Römerbrief sogar bei Anhängern Jesu bekämpfen muß, sie sind es, die zu Theben in Aegypten eine Rotte versammeln und die ein Weber Jonathan nach Cyrene trägt. Wie eine Seuche breitete dieser radicale Fanatismus sich aus und Josephus hat nicht Unrecht, wenn er erklärt, dieser Galiläer, der sich keine zwei Monate halten konnte, hat 70 Jahre Rom beunruhigt, hat Palästina zur Wüste gemacht, hat den Tempel zerstört, hat Israel über die Erde zerstreut. Das war auch ein Stück galiläischen Idealismus, daß Galiläa solche Propheten zu erzeugen und auch nach ihrem schmachvollen Ende so an sie zu glauben verstand. Für jetzt freilich hatte der plumpe Henker Quirinius das Feld behauptet.

Man war mit Ende des Jahres so weit gediehen, daß Kopf- und Grundsteuer und Zölle nach römischen Grundsätzen neu umgelegt werden konnten, beabsichtigte aber nicht die älteren Steuern, als da sind Häusersteuer und Marktsteuer, von denen namentlich die letztere dem Volk sehr verhaßt war, aufzuheben.[2] Dennoch blieb der Anschlag hinter den römischen Erwartungen zurück. Während Herodes für den reichsten König des Orients gegolten hatte, ergab der Ueberschlag noch nicht den zwölften Theil der Steuern Aegyptens.[3] Der weitere Geschäftsgang verlangte gewohnheitsgemäß die Einsendung der Censuslisten an den Kaiser, der durch die sogenannte indictio den Steuerbetrag bestimmte, welcher zur Verpachtung an die publicani auszuschreiben sei. Auf dieselbe Weise wurde der Regel nach der ager publicus, d. h. die für den Fiscus in Beschlag gelegten Domänen, die Häfenzölle, Fischereien, Bergwerke u. s. w. vergeben.

Der Widerstand des Volks gegen diese heidnische Steuer war aber nur gebrochen, keineswegs auch innerlich überwunden. Die Rabbinen blieben bei ihrem Satz, das Land werde entweiht durch

---

[1] Bell. VII; 8, 6. — [2] Ant. XVII; 8, 4. XVIII; 4, 3. XIX; 6, 5. — [3] Bell. II; 16. 4.

Abgabe an den heidnischen Kaiser, und ein späterer Ausspruch meint sogar: Seit die Reinheit aus Israel hinweggenommen gewesen, habe auch der Geschmack und Geruch der Früchte aufgehört, und seit man, wie das nun bald eintrat, da die Römer sich um die Tempelsteuer nicht kümmerten, den Zehnten nicht mehr gehörig entrichtete, habe auch der Ertrag der Felder sich gemindert.[1] So war die Frage der Pharisäer nach dem Zinsgroschen nicht etwa die, ob man verbunden sei, seine Steuer zu bezahlen, sondern ob es um der Reinheit des Landes willen erlaubt sei, dem Kaiser die Abgabe zu leisten.[2]

Unter diesen Umständen richtete sich die heftigste Opposition gegen diejenigen Landsleute, die nach Verpachtung der Landeseinkünfte an eine der römischen Finanzgesellschaften sich derselben zur Beitreibung der Zölle zur Verfügung stellten. Mit der kleinlichen Grausamkeit in der der gemeine Mann eine unversöhnliche Ausdauer entwickelt sobald er sie seiner sittlichen Entrüstung schuldig zu sein glaubt wußte man die Beamten des römischen Zollwesens zu quälen. Kraft der theokratischen Bedenken gegen die Steuerpflicht erklärte man die Zöllner für unrein und halbheidnisch. Wie den Griechen die Worte „Zöllner und Sykophanten,“[3] so wurden den Juden die Worte „Zöllner und Sünder,“[4] „Zöllner und Heiden,“[5] „Zöllner und Dirnen,“[6] „Zöllner, Mörder und Straßenräuber“[7] und ähnliche schimpfliche Zusammenstellungen nicht nur mundgerecht und geläufig, sondern theokratisch genommen zu identischen Begriffen.[8] Ausgestoßen aus dem Volksverband, wurden die Steuerbeamten mehr und mehr die Parias der jüdischen Welt. Mit heiligem Abscheu schritt der Pharisäer an dem verlorenen Sohn Israels, der sich den Heiden zu ihrem verworfensten Geschäfte verkauft hatte, vorüber und mied die Räume, die ihr sündiger Hauch verpestete. Ihr Zeugniß galt nicht vor jüdischen Gerichten. Es war verboten, mit ihnen zu Tisch zu sitzen und ihr Brot zu theilen. Namentlich aber war ihre Casse der Inbegriff aller Unreinheit und ein Hauptgegenstand frommen Abscheus, da sie aus lauter ungesetzlichen Einnahmen bestand und jede einzelne Münze den Bruch irgend einer theokratischen Bestimmung bedeutete. An ihr Geld zu wechseln, oder von ihr ein Almosen zu empfangen,

---

[1] Mischna Sotah IX; 12, 13. — [2] Mth. 22. 17. Vgl.: Luc. 20, 22. — [3] Stobäus serm. 2, 34. — [4] Mth. 9, 10. 11, 19. — [5] Mth. 18, 17. — [6] Mth. 21, 31. — [7] Mischna Nedar. 3, 4. — [8] Mth. 21, 31.

hätte leicht ein ganzes Haus in den Zustand der Unreinheit versetzt und viele Lustrationen nöthig gemacht.[1] Bei dieser Stellung der Zöllner zur Bevölkerung begreift es sich, daß in der That nur der Ausschuß des Judenthums dieses Geschäft betrieb. Ueberall von gesittetem Verkehr zurückgestoßen, ergaben sie sich oft wirklich dem Laster und machten ihre Häuser zu Herbergen aller derer, die mit der Theokratie zerfallen waren. Oft lebte man dort ein lustiges Leben zwischen Bechern, Krügen und Dirnen,[2] und war nur rücksichtslos darauf bedacht, die den Juden so anstößige Casse nach Kräften zu füllen. Das gegenseitige Verhältniß legte ihnen nahe, auch ihrerseits einen Krieg gegen dieses unsinnige und fanatische Volk zu führen. Schamlose Uebervortheilung an der Mauth und rücksichtslose Härte bei den Executionen war fortan eine ganz alltägliche Sache.[3]

3. Die Procuratorenwirthschaft.

Da der schlaffe Orient die Anspannung einer regelmäßigen Besteuerung überhaupt nicht, am allerwenigsten aber das römische System der Ausnutzung ertrug, war der Krieg zwischen der römischen Verwaltung und der jüdischen Bevölkerung Jahr aus, Jahr ein im Gange. Selbst die mildere Schule Hillels erklärte jedes Mittel für erlaubt, um sich der Plünderung der Zöllner zu entziehen.[4] Daneben machten sich die Schulen mit jener Opposition im Kleinen viel zu schaffen, in der das Rabbinenthum von jeher so stark war. Die Pharisäer kamen dabei den Zeloten gegenüber immer mehr in's Gedränge. „Wir klagen über euch, Pharisäer, heißt eine Controverse des Talmud, daß ihr des Kaisers Namen im Scheidebrief setzt neben den Namen Mosis." Doch antworteten die Söhne Hillel's nicht ohne Schein, daß in der Schrift selbst Jehova's Namen neben dem Pharao's genannt sei, wobei man in dieser Sache sich denn schließlich auch beruhigte.[5]

[1] Mischna baba Kama 10, 1. — [2] Mth. 11, 19. 21, 31. — [3] Luc. 8, 12; 12, 58. 19, 8. — [4] Nedarim 27 b 28. — [5] Grätz, 3, 209.

Bevor Quirinius Jerusalem verließ, hatte er dem Volke noch eine Concession gemacht, indem er das verhaßte Werkzeug, das seine Bestimmung erfüllt hatte, dem Haß der Juden opferte. Er setzte den Hohenpriester Joazar, der ihm zur Durchführung des Census verholfen, aber eben darum sein Ansehen eingebüßt hatte, nach vollbrachtem Werke wieder ab und übertrug die Hohenpriesterwürde an Hannas den Sohn Seths. Der Sadducäer Hannas und sein Haus bestimmte von da an nicht zum kleinsten Theil das Geschick des Volkes. Die Jugend des Landes aber wendete sich immer eifriger den Zeloten zu. „Unsere Jugend, klagt Josephus, war es, die durch ihre Schwärmerei für jene unerhörte Lehre den Staat dem Untergang zuführte.“ [1] Es gab von nun an eine förmliche Partei der Anarchie, die behauptete, wer das Joch der Torah trage, sei frei vom Joch der bürgerlichen Ordnung. Ihr Grundsatz war: „Allein Jehova als Herrn des Landes zu ehren, den Tod nicht zu scheun, und den Mord der Nächsten für nichts zu achten, sobald es die Freiheit des Landes gilt.“ [2] Die Familie des gefallenen Gaulaniten blieb an der Spitze dieser Richtung. Zwei seiner Söhne wurden nachmals von Tiberius Alexander wegen Aufruhr an's Kreuz geschlagen,[3] und während ein dritter Sohn, Menahem, der Erste war, der durch Eroberung Masadas den Krieg gegen Florus begann,[4] war sein Enkel Eleazar der letzte Kämpfer der Freiheit, der sich mit dem Rest der Zeloten unter den Trümmern dieser Feste begrub.[5] Dabei ist es bemerkenswerth, daß es seit dem Jahre 7 in keinem Theil Palästinas mit der öffentlichen Sicherheit so schlecht bestellt war, als in dem der römischen Verwaltung unterstellten. Wenn der Wandrer selbst auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho unter die Mörder fällt,[6] wie mochte es da in den einsamen, öden Thalschluchten aussehen, die jenseits Hebron liegen?

Die Verhältnisse waren auch, obgleich sich Augustus bestrebte, den Eigenthümlichkeiten der Juden, so wenig er sie liebte, Rechnung zu tragen,[7] keineswegs danach angethan, dem Volk das Gefühl der Sicherheit seines religiösen Lebens zu geben, ohne die es in Judäa keinen Frieden gab. Die Samariter, wohl fühlend, daß jetzt ihre Zeit

---

[1] Ant. XVIII; 1, 1. — [2] Ant. XVIII; 1, 6. — [3] Ant. XX; 5, 2. — [4] Bell. II; 17, 8. — [5] Bell. VII; 8, 1. vgl. II; 17, 9. — [6] Luc. 10, 30 ff. Bell. IV; 8, 2. Ant. XX; 5; 1. 2 3. 4. 6; 1 u. s. w. — [7] Vgl. Philo, Leg. ad Caj. Frankf. Ausg. 1014. 1035. 1036. Dagegen Suet. Oct. 93. 96.

genommen sei, erhoben kühner ihr Haupt. Seit der Verbannung des Ethnarchen hatte ihre Abhängigkeit von Jerusalem aufgehört. Ihr Aeltestenrath erfreute sich einer lang entbehrten Macht.[1] Aber das leichtfertige Volk war im Gebrauch seiner Freiheit ohne Würde. Noch unter Coponius kam es vor, daß das Heiligthum zu Jerusalem in der Nacht vor dem Passah von den Samaritern entweiht ward. Da nämlich der Sitte gemäß die Thüren des Tempels gleich nach Mitternacht geöffnet wurden, hatten sich einige Samariter heimlich in die Stadt und während der Nacht in den Tempel geschlichen und Menschengebeine in seine Hallen gestreut, so daß des Morgens die festfeiernde Menge an den Thoren des Tempels von dem Hohenpriester Hannas abgewiesen werden mußte, um nicht selbst verunreinigt zu werden. Das Volk zog erbittert nach Haus und der Tempel wurde neu geweiht, aber von einer Bestrafung der Samariter wird nichts gemeldet. Man solle den Tempel bewachen, scheint der Bescheid der Procurators gelautet zu haben.[2] Die beiden Nachfolger des Coponius, M. Ambivius und Annius Rufus, waren minder bedeutende Persönlichkeiten, die dem eingerissenen Elend nicht zu steuern vermochten.[3] Von dem ersten wird nur berichtet, daß unter ihm Salome, von dem zweiten, daß Augustus zu seiner Zeit gestorben sei. Der von Tiberius gesandte Nachfolger, Valerius Gratus, der Judäa volle elf Jahre verwaltete (14—25), ließ sich tief in die Händel des sadducäischen Tempeladels ein, so daß er während seiner Regierungszeit fünf Hohepriester ein und absetzen mußte. Diese Thatsache allein beweist, wie es mit der „Ruhe" und dem „Frieden" beschaffen war, den man bis zur Zeit des Pilatus über Judäa ausgegossen glaubt. Zuerst wurde der schlaue Hannas entfernt, nach einem Jahr sein Nachfolger Ismael, dem der beneidete Vorzug zu Theil ward, wieder die Asche einer rothen Kuh zu beschaffen. Dann wurde Hannas Sohn, Eleazar, eingesetzt, den in Jahresfrist (18 nach Chr.) schon wieder ein Simon ben Kamhith ablöste. Simon ist berühmt in den rabbinischen Annalen durch einen Unglücksfall, der ihm in der Nacht vor dem Versöhnungsfest zustieß. Um sich die Länge der Nachtwache zu kürzen, unterhielt er sich mit einem arabischen Scheik, da bespritzte eine Speichelflocke des hastig redenden Heiden sein Gewand und machte ihn unrein. An seiner Stelle mußte sein Bruder die heiligen Handlungen versehen.[4]

[1] Ant. XVIII; 4, 2. — [2] Ant. XVIII; 2, 2. — [3] Tac ann. 2, 42. — [4] Bei Derenbourg, 197.

Der letzte Hohepriester aus dieser Mache war Kaiaphas, der Richter Jesu. Das höchste Amt der Theokratie verlor aber durch diesen ewigen Wechsel so an Ansehen, daß der abgesetzte Hohepriester Hannas trotz seiner Nachfolger die theokratische Autorität des Landes blieb.

Neben diesen Verdrießlichkeiten nahm unter Valerius Gratus der Steuerdruck so unerträglich zu, daß man in Judäa wie in Syrien, ernste Bewegungen befürchten mußte. Eine Deputation flehte im Jahr 17 in Rom um Erleichterung der Abgaben. Tiberius erörterte im Senat: „einzig durch Germanicus Weisheit könne die Bewegung des Morgenlandes gedämpft werden". Aber des Germanicus Sendung verlief in dem Zerwürfniß mit Cnejus Piso, dem eigensinnigen Proconsul Syriens, und statt der Erleichterung hätte die Provinz fast einen Bürgerkrieg erlebt.[1] Nun dachte der wenig bewegliche Fürst, ohne besondere Maaßregeln diese Erleichterung herbeizuführen, indem er beschloß, dem raschen Wechsel der Beamten ein Ziel zu setzen. „Jedes Amt, philosophirte er, verleite ganz natürlich zur Habsucht, und wenn jemand ein solches nicht auf die Dauer, sondern nur auf kurze Zeit bekomme, ohne zu wissen, wann ihm dasselbe wieder genommen werde, so lasse er es sich nur desto mehr angelegen sein, die Vermögenden zu plündern. Wenn aber Einer länger im Besitze eines Amtes bleibe, so werde er doch, sobald er genug zusammengebracht habe, der Erpressungen müde und zeige sich dann gemäßigter. „Ein Verwundeter, pflegte er zur Exemplification hinzuzufügen, lag am Wege, und Schwärme von Fliegen saßen in seinen Wunden. Ein Wanderer, der gerade des Weges kam, hatte Mitleid mit seinen Schmerzen, und da er ihn für zu schwach hielt, um die Fliegen zu verscheuchen, so kam er heran und schickte sich an, dieselben zu vertreiben. Jener aber bat ihn, dieß zu unterlassen, und als der Wanderer fragte, warum er denn von einer solchen Last sich nicht wolle befreien lassen, erwiderte er: Du machst mir nur noch mehr Schmerzen, wenn du sie fortjagst. Diese nämlich sind schon gesättigt und lassen schon etwas nach; kommen aber neue hungrig heran und finden mich in meiner Ermattung, so werden sie mich zu Tode aussaugen."[2] Ein furchtbares Bild für den Zustand der gepeinigten Provinzen! Aber die menschenfeindliche Indolenz des schwerblütigen Kaisers wußte nichts von den

[1] Ann. 2, 42, 43. 71. — [2] Ant. XVIII; 6, 5.

n des barmherzigen Samariters, solche Wunden zu verbinden,
ete sich, die Fliegen würden schon satt werden. Für Judäa
freilich ein zweifelhafter Vortheil, einen Valerius Gratus und
3 Pilatus recht lang zu besitzen. Dazu kam, daß der Kaiser
ie Juden haßte, und die Tücke, die er sie in der Hauptstadt
en ließ, fand natürlich auch Nachahmung in den Provinzen.
nete es unter die Verbesserung der Sitten, daß er im Jahr 19
treiben Sejans,[1] die Juden aus Rom auswies. In unmittel-
Zusammenhang mit Senatsbeschlüssen gegen die Ausschweifungen
er Frauen, berichtet Tacitus: „Ferner ward wegen Vertreibung
ptischen und judäischen Sectenwesens eingeschritten.“[2] Diese
Zusammenstellung erklärt sich daher, daß einige Isispriester
ergläubige Aristokratin um ihre Ehre, einige jüdische Rabbinen
dere um ihr, dem Tempel bestimmtes, Geld betrogen hatten.[3]
Schluß der Väter ging dahin, daß man viertausend mit diesem
uden angesteckte Freigelassene, die noch in rüstigem Alter ständen,
Insel Sardinien zur Bezwingung der Räuberhorden abführe;
das ungesunde Klima sie aufreiben, so wäre der Schaden gering;
rigen sollten aus Italien weichen, wofern sie nicht vor fest-
1 Tage den unheiligen Gebräuchen entsagt hätten.“[4] Nach
zwang Tiberius die Anhänger dieser Culte sogar, ihre gottes-
hen Kleider und Geräthe selbst zu verbrennen,[5] während
is im Gegentheil erzählt, daß die unter die Truppen vertheilten
lieber Märtyrer ihrer Religion geworden seien, als daß sie ihr
gebrochen hätten.[6]

In Judäa leitete man diese Aeußerungen des Hasses von dem
Sejans her.[7] Um so bedenklicher mußte es erscheinen, daß
Tagen seines größten Einflusses ein Personalwechsel vor sich
indem im Jahr 26 Pontius Pilatus an die Stelle des
is Gratus trat. In der That war der Diener des Herrn
Feil, habgierig, grausam, ja blutgierig, gewissenlos und doch
genblick der Entscheidung ohne Entschluß, gehörte er bald zu
Judäa verrufensten römischen Namen.[8] Er führte sich auch

Philo, Leg. ad. Caj. Frankf. Ausg. 1015. — [2] Tac. Ann. 2, 85. — XVIII; 3, 3. 4. — [4] Ann. 2, 85. — [5] Tib. 36. — [6] Ant. XVIII; [7] Philo, l. c. und p. 1033. — [8] Ant. XVIII: 3, 1. Bell. II; 9, 3. Leg. ad. Caj. 1034. Mth. 27, 24. Luc. 13, 1.

in der ungünstigsten Weise bei der Bevölkerung Jerusalems ein. Nach seitheriger Uebung ließ die Garnison der Antonia die Embleme ihrer signa stets in Cäsarea zurück, da die Juden die Adler und Kaiserbüsten zumal denselben göttliche Ehren erwiesen wurden, in der heiligen Stadt nicht dulden wollten. Pilatus befahl nun aber, wie es scheint beim ersten Garnisonswechsel,[1] der neu aufziehenden Besatzung, bei Nacht ihre Feldzeichen mit nach Jerusalem zu nehmen, und eine Morgens sah das Volk Judäas, dem das höchste Gebot hieß: du sollst dir kein Bildniß, noch irgend ein Gleichniß machen, die römischen signa mit den silbernen Büsten des Tiberius im Angesicht des Tempels aufgepflanzt. Ein allgemeiner Lärm erhob sich in der Stadt, und überall beriethen sich Schriftgelehrte und Volk, wie dem Frevel zu steuern sei. Bald strömte auch das Landvolk in Menge herbei, doch behielten auch jetzt wieder die Besonnenen, den Zeloten gegenüber, die Oberhand, und man beschloß, nach Cäsarea zu ziehen und Pilatus zur Abstellung des Gräuels zu bewegen. Der Procurator wies das Ansinnen der Menge als Beleidigung des Kaisers barsch zurück, aber die Massen wichen nicht. Fünf Tage und fünf Nächte umlagerte sie den Palast des Herodes, in dem Pilatus wohnte, immer wieder dieselbe Klage und Bitte anstimmend. Pilatus wollte der Sache ein Ziel setzen und bestellte die Juden auf den siebten Tag in den Circus. Nächtlicher Weile hatte er die Räume mit seinen Truppen besetzen lassen, und als nun auf seinen neuen abschlägigen Bescheid die Juden wiederum ihr meuterisches Geschrei ertönen ließen, hieß er plötzlich die Soldaten mit blanker Waffe vortreten. Aber er hatte sich in der fanatisch erhitzten Menge geirrt. Die Juden entblößten ihre Hälse, warfen sich nieder, wie zur Hinrichtung, und erklärten, sie wollten lieber ihr Leben als ihr Gesetz lassen. Vor einem solchen Blutbad schreckte der Procurator doch zurück, da er den Zorn des Kaisers fürchtete. Es blieb ihm nichts übrig, als die Abnahme der signa anzubefehlen.[2]

Mit diesem Rückzug war aber von vornherein der Glaube an seine Unerschütterlichkeit gebrochen. Die Juden hatten ein Mittel entdeckt, seinen Willen zu beugen, in jenem hartnäckigen Geschrei, das wir aus der Passionsgeschichte so gut kennen. Noch unhaltbarer wurde seine Stellung aber, als er nachträglich einen sehr verkehrten

[1] Ant. XVIII; 3, 1. — [2] Ant. XVIII; 3, 1. Bell. II; 9, 2.

Versuch machte, die Scharte auszuwetzen. Hatten die Rabbinen sich darauf berufen, daß ihr Gesetz das Aufstellen von Bildern nicht dulde, so war doch kein Hinderniß, Votivtafeln an der Burg anzubringen, wie sie auch andere Beamte dem Kaiser zu widmen pflegten. Er hing darum goldene Schilder dieser Art, blos mit des Tiberius Namen und dem seinen versehen, an dem Palast auf Zion, den er selbst bewohnte, auf, allein ein neuer Sturm war die Folge. Beim nächsten Fest erklärten die Juden, die vier Söhne des Herodes, Philippus, Antipas, Herodes Boëthos und Phasael an ihrer Spitze, solche Abzeichen, die Altären gleichzuachten seien, würden sie noch viel weniger dulden. „Höre auf, riefen sie, als er sie trotzig anlassen wollte, zum Aufstand und zum Krieg zu reizen. Der Kaiser wird nicht geehrt durch Schändung der Gesetze. Der Wille des Tiberius geht dahin, daß unsere Gesetze geachtet werden, oder zeige uns das Edict oder den neuen Brief, der Andres anordnet, damit wir eine Gesandtschaft an Tiberius schicken!“ [1] Pilatus zitterte freilich vor einer Klage bei Tiberius, denn er fürchtete, wie Philo sagt, eine Sendung nach Rom werde alle seine Verbrechen enthüllen, „die Käuflichkeit seiner Sentenzen, seine Raubsucht, den Ruin ganzer Familien, alle Nichtswürdigkeiten, deren Urheber er war, die Hinrichtung einer Menge von Personen, die keinem gerichtlichen Verfahren unterworfen worden waren, das Uebermaaß von Grausamkeiten jeder Art.“ Dennoch konnte er nicht zurück und mußte es auf die Entscheidung des Kaisers ankommen lassen. Da Antipas das Ohr desselben besaß und sich gern an der populären Opposition gegen Pilatus betheiligte, fiel die höchste Entscheidung gegen diesen aus. Der Spruch des Tiberius stellte den Procurator gänzlich bloß, indem er anordnete, Pilatus solle die Schilde von der Antonia wegnehmen und im Augustustempel zu Cäsarea aufhängen. Die Juden getrösteten sich sogar, der Kaiser sei sehr entrüstet gewesen über die Thorheiten seines Procurators. Von da an bekam deßhalb Pilatus, bei jeder Gelegenheit die meuterischen Rufe der Massen zu hören.

Bald darauf gerieth er sogar mit dem Volk in Conflict, als er eine Arbeit unternahm, die im unzweifelhaftesten Interesse Jerusalems lag und für die er gewiß die Zustimmung des Synedriums zuvor

[1] Philo, Leg. ad Caj. Frankf. Ausg. 1033—1035. Die vier Herodessöhne Ant. XVIII; 5. 1 und XVII; 1, 3.

gewonnen hatte. Die Leitung, die Jerusalem und den Tempel mi fließendem Wasser versah, war mit der Zeit mangelhaft geworde und Pilatus unternahm es nun, einen stolzen, fünf, nach einer Angab sogar zehn Meilen langen, Aquäduct zu bauen,[1] der die benachbarte Quellen, bis zum Tempel leiten und dieselben den leise gleitende Wassern der Siloahquelle verbinden sollte.[1] Da das Werk auc dem Tempel zu gut kam, glaubte Pilatus unbedenklich zur Aufbringun der Kosten auf den Tempelfond (Korban) greifen zu dürfen, allei kaum war die Nachricht davon in die Menge gedrungen, als bei nächsten Fest sich sofort wieder ein toller Lärm über angebliche Tempelraub erhob und Tausende zum Palast strömten, um die Takti von Cäsarea zu wiederholen. Diesmal aber hatte der Procurato sich vorgesehen. Er hatte zahlreiche Soldaten seiner Mannschaft i jüdischer Kleidung unter die Menge vertheilt, und als die Juden wieder ihr hartnäckiges Geschrei begannen, fingen die Soldaten an an verschiedenen Punkten zugleich mit Knütteln auf die Schreiende loszuschlagen, die erschreckt auseinanderstäubten und zum Theil schwe verwundet auf dem Platze blieben. Vielleicht bei dieser Gelegenheit als die Arbeiten im Lauf der Jahre bis zur Siloahquelle gefördert waren, hat es sich zugetragen, daß jener Thurm am Teiche Siloa einstürzte und 18 Menschen erschlug, was die Rabbinen als ein Zeiche göttlichen Zornes ausschrien.[2]

Wie von dem Thurm Siloah wissen wir durch das Evangelium auch von einem andern Unglücksfall aus der letzten Zeit d Pilatus, der einige Galiläer, die ihn irgendwie herausgefordert hatte im Tempel über ihren Opfern hatte niederhauen lassen, so daß i Blut mit dem ihrer Opferthiere in einer Lache floß.[3] Ueberhaup wenn der Name des Pontius Pilatus für uns einen andern Klan hat, als der des Marcus Ambivius und Valerius Gratus, so lieg das an dem Zusammenhang, in den die Geschichte ihn mit dem Leben Jesu verflocht und der uns wieder tiefer in die innere Bewegung dieser Zeit hineinführt.

[1] Ant. XVIII; 3, 2. Bell. II; 9, 4. Euseb. 2, 6. Hieron. zu Jes. 8, 6. — [2] Luc. 13, 1—5. — [3] Luc. 13, 1 ff.

4. Die Jordantaufe.

Seit dem Ende der Herodeszeit arbeitet ganz unverkennbar wieder der religiöse Factor des israelitischen Volkslebens mit verdoppelten Kräften. Umflüstert von den Gerüchten der bevorstehenden messianischen Zeit war der blutige König gestorben.[1] Der Aufstand des Matthias und Judas und der pharisäischen Jugend hatte nur die theokratischen Pläne anticipirt, die man nach dem Ableben des Tyrannen zu verwirklichen dachte. Die Erhebungen der Räuberkönige Simon, Judas und Athronges hatten der Reihe nach eine mehr oder weniger religiöse Färbung getragen. Vollends die Deputation der Fünfzig an Augustus um Herstellung der theokratischen Verfassung hatte selbst die gesammte Judenschaft Roms in Aufregung gesetzt. Schließlich aber fand die schwärmerische Richtung in Judas dem Gaulaniten und seinem Genossen Zadok, Führer, die ihre religiösen Ideen auch aus der Schrift zu rechtfertigen und schulmäßig zu begründen wußten und der kommenden Generation ein patriotisches Ideal vererbten, das die Jugend immer neu berückte und dessen die Alten als des Stolzes ihrer Zeit sich erinnerten. Von da ab begannen nun auch die patriotischen Erregungen religiös fruchtbar zu werden.

Wie es immer in Israel gewesen war, so hatte auch diesmal der politische Druck die Zukunftserwartungen Israels aus ihrem Schlummer geweckt. Aber die Hoffnungen, die sonst an die enge Scholle Judäas gebunden, ein kleines Volk erregten, eine Generation beherrschten oder zwei und dann wieder schlafen gingen, setzten dieses Mal die Welt in Bewegung. Trafen sie doch jetzt zusammen mit einem weitverbreiteten und energischen Gefühl, das alle Völker der damaligen Epoche gleichmäßig stark durchdrang, dem Gefühl der absoluten Unhaltbarkeit der bestehenden Weltzustände. Tacitus düstere Erzählungen von dieser Zeitlage sind bekannt, sammt den zahllosen Unglückszeichen, die das bange Rom sich zu deuten suchte.[2] Namentlich aber der mißhandelte Osten des römischen Reichs war an jener Stimmung besonders stark betheiligt und die auch jenseits der jüdischen Grenzen zu Tag tretenden religiösen Phänomene sind ein bemerkens-

[1] Josephus, Ant. XVII; 2, 4. — [2] Tac. ann. 6, 28—51 die Jahre 34 und 35. Hist. 1, 3.

werthes Zeichen dafür, daß auch den Nachbarvölkern die Zeit Gewaltiges in ihrem Schooß zu tragen schien, wenn sie gleich nicht, wie die Propheten Judäas, die Stimme von oben vernahmen, dieses Gewaltige selbst zu vollbringen.

So ist es ein eigenthümliches Zusammentreffen, daß in demselben Jahr, in dem der Mann auftrat, der die Erneuerung der Menschheit gepredigt und gewirkt hat, die ägyptischen Priester verkündeten, der Vogel Phönix sei gesehen worden. „Unter den Consuln Paullus Fabius und Lucius Vitellius, berichten die Annalen, erschien nach langem Ablauf der Jahrhunderte der Vogel Phönix in Aegypten und bot den Gelehrtesten der Eingebornen und Griechen reichlichen Stoff zu Forschungen über diese Wundererscheinung.“[1] Ursprünglich das mythologische Sinnbild der Sonne, galt er dem Glauben der damaligen Zeit als Repräsentant des Kreislaufs der Dinge. Er erschien in regelmäßig wiederkehrenden Perioden und sein Erscheinen bedeutete stets das Ende der alten Zeit, denn er kam, um sich selbst zu verbrennen und aus der Asche neu zu erstehen. So war er unter Sesostris, unter Amasis und unter Ptolemäus, dem dritten Könige der macedonischen Dynastie, erschienen. Daß er jetzt wieder kam, schien auffallend, da seine Perioden sonst 1461 und 500 Jahre betrugen, und seit Ptolemäus noch nicht ein Mal 250 Jahre verflossen waren.[2] Indessen, was die ägyptischen Priester verkündeten, bestätigten von anderer Seite her die heiligen Collegien der Hauptstadt. Wenn der fromme Aegypter sich die Beklemmungen der Tiberiuszeit in dem frohen Glauben abschüttelte, der uralte heidnische Vogel trage eben den abgelaufenen Aeon zu Grabe, so hatten die römischen Priestercollegien berechnet, das Weltjahr gehe zu Ende und Saturn's Zeit kehre zurück. Mit Julius Cäsars Tod hatte nach Meinung der Augurien der neunte Weltmonat und damit die Herrschaft der Diana ihr Ende erreicht. Mithin hatte der letzte Monat, der Apolls begonnen. Da nun die Säcularmonate von ungleicher Länge waren, sahen die solchen Berechnungen Gläubigen, dem Ende aller Dinge entgegen.[3] Die inne-

---

[1] Tac. ann. 6, 28. Plin. hist. nat. 2, 2 verlegt die Erscheinung des Phönix vielmehr in das Jahr 36. — [2] Tac. ann. 6, 28. — [3] Virgil, Eclog. Siehe Ladewig zu d. St. Vgl. insonderheit die Verse:

„Adspice convexo nutantem pondere mundum
Terramque tractusque maris coelumque profundum
Adspice venturo laetentur ut omnia saeclo.“

erwandtschaft dieser Erwartungen mit dem jüdischen Zukunftsglauben
ar den Römern nicht unbekannt und Virgil hat die Zeit der
turnischen Herrschaft mit Bildern Jesaja's ausgemalt, wie sie ihm
e Sibylle, die er kannte, an die Hand gab.[1] Als einen tief poetischen
usdruck des ahnungsvollen Bewußtseins der alten Welt, daß es mit
r auf die Neige gehe, hat man auch stets die Sage vom Tod des
oßen Pan betrachtet, der nach Plutarch in den Tagen des Tiberius
ntrat.[2] In der Nähe von Corfu wurde damals ein Schiff erst
rch wunderbare Windstille gestellt, dann der ägyptische Steuermann
hamnus durch eine von den echinadischen Inseln her ertönende Stimme
it Namen angerufen und ihm aufgetragen, er solle, wenn er bei
m Orte Palodes vorbeikomme, verkünden, der große Pan sei todt.
er Aegypter that, wie er gewiesen, aber kaum hatte er seine Botschaft,
ch dem bezeichneten Ufer hinübergerufen, so erhob sich rings ein
waltiges, mit Verwunderung gemischtes Seufzen, das die Passagiere
it Staunen erfüllte und als es in Rom bekannt ward, die Quiriten
nd den Kaiser Tiberius nicht wenig beunruhigte. Denn der große
an war wirklich todt und auch die andern Götter fingen an zu
anken. Dunkle Angst vor bevorstehenden Strafgerichten und beklommene
rwartung einer kommenden Weltkatastrophe reden aus den Götter-
rüchen und Orakeln dieser Zeit. Die heiteren Tage des augusteischen
eitalters waren längst vorüber. Ueber Rom lag der Blutgeruch
er letzten Jahre des Tiberius. Mord und Selbstmord waren an
r Tagesordnung und selbst die Frauen waren vor dem Dolch nicht
her.[3] Dazu drückte materielle Noth den gemeinen Mann. Tiberius
tte im Jahr 33 drakonische Maaßregeln gegen den Wucher be-
lossen, die Folge waren große Kündigungen und Bankrutt auf
ankrutt. „Zuerst, berichtet Tacitus, ein Ueberlaufen und Bitten;
nn bestürmte man des Prätors Richterstuhl, und, was man als
ettungsmittel hervorgesucht hatte, Kauf und Verkauf, bewirkte das
egentheil, weil die Capitalisten all ihr Geld zu Anschaffung von
ndereien zurücklegten. Die Menge des Verkäuflichen drückte den
reis herab; je mehr einer verschuldet war, desto ärger ward er mit-
nommen; der Wohlstand Vieler versank; der Umsturz des Vermögens
achte zugleich Würde und Ruf in Gefahr."[4] Es scheint, daß auch

---

[1] Siehe unten Bd. 2, 112. — [2] Plut. De def. orac. 17. — [3] Tac. ann.
, 9 ff. — [4] Ann. 6, 17.

auf die Provinzen diese ungeheuere Krisis stark zurückwirkte. Man sah selbst Herodessöhne wechselflüchtig sich im Lande umhertreiben,[1] und welche Rolle in den im Jahre 34 gehaltenen Reden Jesu der Schuldner, Gläubiger und der Schuldthurm spielt, haben wir bereits berichtet. Ueberhaupt war der Osten des Reichs schwer heimgesucht. Weniger durch gewaltsame Erschütterungen als durch den bleiernen Druck, der Alles ertödtete und die schlimme Aussicht für die Zukunft. An den Grenzen Peräas regten sich die Araber. Am Euphrat hatte der Kaiser durch boshafte Umtriebe sich die Gefahr eines Partherkriegs zugezogen. So war Israel ganz direkt bedroht. Mochte die Wolke am Euphrat oder das Ungewitter hinter den gaulanitischen Bergen sich entladen, in beiden Fällen hatte Galiläa die Ueberfluthung mit Feinden zu gewärtigen, die von den Tagen des ersten Herodes her in furchtbarer Erinnerung standen. Auch in Jesu Reden ist ein Aufhorchen nach dem Waffenlärm in der Ferne. „Welcher König zieht aus, fragt er die Galiläer, sich in Streit zu begeben wider einen König und setzt sich nicht zuvor hin und rathschlagt, ob er könne mit 10.000 Mann begegnen dem, der über ihn kommt mit 20,000?"[2] In der That machte der bis zu Ende des Jahres 34 in Tiberias weilende Tetrarch Galiläas[3] damals sich reisefertig, um an der Seite des syrischen Proconsul am Euphrat über den Frieden zu unterhandeln.[4] Vitellius hatte vom Kaiser die Weisung erhalten, „mit dem Partherkönig Artabanus ein freundschaftliches Verhältniß anzuknüpfen. Der Kaiser fürchtete denselben, weil er als Feind auftrat, Armenien schon besetzt hatte und noch größern Schaden thun konnte."[5] Schwerlich hat man die Einmischung des Antipas in diese Händel in Galiläa gern gesehen. Noch schlimmer stand es in Judäa. Nicht einmal die öffentlich Sicherheit konnte Pilatus handhaben und selbst den Weg von Jericho nach Jerusalem kennt Jesus als eine sprüchwörtliche Mördergrube.[6] Dafür sind „Bestechung, Gewaltthat, Räuberei, Mißhandlung, Drohung, lange Reihen rechtloser Bluturtheile", das Einzige, was vom Segen des Procuratorenregiments

---

[1] Ant. XVIII; 6, 3. — [2] Luc. 14, 31. — [3] Mth. 14, 1, 9. — [4] Ant. XVIII; 4, 4. 5 in den Jahren 35 und 36. Den Anfang dieser Händel, gerade die ersten Verhandlungen, kann Jesus recht wohl noch erlebt haben. In Judäa haben sie das Interesse sehr beschäftigt, wie der ausführliche Bericht des Josephus zeigt. — [5] Ant. XVIII; 4, 4. — [6] Luc. 10, 30.

gemeldet ward.[1] Dennoch war die Autorität desselben schon gebrochen. Seit Sejans Sturz war auch Pilatus nicht mehr derselbe, da auch er vor Tiberius Zorn nicht sicher war. Um so trotziger stand die Bevölkerung mit dem Messer in der Faust seinem Trotz gegenüber. Noch am Passah 35 saß ein Barrabas in den Kerkern der neuen Zionsburg wegen Betheiligung an einem Aufruhr, der jüngst wieder in den Straßen Jerusalems gewüthet und Menschenleben gekostet hatte.[2]

Gerade diese Landschaft nun war es, in der zuerst wieder die politische Erregung sich nach jüdischer Weise in eine religiöse Bewegung umsetzte.

Die Wüste Juda, die Heimath der büßenden Essäer, wurde um's Jahr 34 unserer Zeitrechnung, Schauplatz einer großen religiösen Erweckung, an die die gewaltigsten geistigen Umwälzungen sich knüpfen. Zwei Meilen östlich von Jerusalem beginnt jener Absturz des Gebirges Juda nach dem Jordan und todten Meer, dessen kahle, grottenreiche Felsregionen unter dem gemeinsamen Namen der Wüste Juda zusammengefaßt wurden. Hier, zwischen den Thoren von Jericho und Jerusalem,[3] trat zur Zeit des Pilatus ein Volksprophet auf, dessen Predigt, nach dem übereinstimmenden Zeugniß des Josephus und der Evangelien, die gewaltigsten Wirkungen auf die Massen hervorbrachte. In seinem äußeren Auftreten glich er jenen essäischen Asketen, die in den bewohnbaren Felsenhöhlen des Gebirges Juda siedelten und dort Schulen strebender Jünglinge zu strenger Uebung um sich versammelten. Josephus selbst hat drei Jahre bei einem solchen Anachoreten zugebracht, der in der Wüste lebte, Kleider von Baumrinde trug, wildwachsende Kräuter aß und zur Reinigung bei Tag und bei Nacht kalte Waschungen vornahm.[4] So trat auch Johannes, genannt der Täufer, vor das Volk, in seinem Rock von Kameelshaaren, mit dem ledernen Gürtel, einem armen Hirten des Gebirges Juda, oder einem Essäer im Winterkleid nicht unähnlich. Man hatte die Wahl, ihn für einen Propheten zu halten wie Amos, den Jehova von seiner Heerde weggeholt, oder für einen Essäer, der bei seinen einsamen Uebungen sich seines Volkes erinnert hatte. Sein Gewerbe und sein Beruf war Keinem bekannt. Er lebte von dem wilden Honig der bienenreichen Bergtrift,[5] oder von den Heuschrecken, die der Südwind über die

[1] Philo, leg. Frankfr Ausg. 1033. — [2] Luc. 23, 19. — [3] Mth. 3, 5. — [4] Vita 2. — [5] Bell. IV; 8, 3.

Thäler hinstreute. Seine Erscheinung machte zunächst durch ihre Besonderheit großes Aufsehen. Noch nachdem die ganze Bewegung vorüber war, fragte Jesus das Volk: „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen? Wolltet ihr einen Menschen in feinen Kleidern sehen?“ Die Erinnerung an das Kleid des Johannes hatte die an seine Predigt fast überdauert. Dieß menschlicher Sitte fremd gewordene Gebahren macht den Eindruck, als ob Johannes nicht erst seit kurzer Zeit mit den Geistern der Wüste umgegangen und wohl vertraut sei im „Hause des Durſts, wo die Drachen mit Dämonen heulen“. Selbst seine Sprache entlehnt dorther ihre Bilder. Das Otterngezüchte, das unter dem Felsen sich ringelt, die Steine die millionenfach hingestreut liegen und aus denen Gottes Schöpfermacht sich Kinder genug erwecken könnte, die dürftigen Oelbäume, denen die Frucht mangelt, weil die Wurzel am Felsen abstirbt, sind Bilder die auf einen langen Umgang seiner Phantasie mit den Gestalten der Wüste deuten.[1] Daß seine Predigt eine Ankündigung des mit Donner und Blitz heraufziehenden Gerichtstags Jehova's war, unterliegt keinem Zweifel, obgleich Josephus auch hier seinem Bericht die messianische Spitze abgebrochen hat. Diese Botschaft war aber so wenig neu in Israel, daß sie das große Aufsehen nicht erklären würde, das diese Wüstenprediger nach allen Zeugnissen machte. Die gleiche Kunde war im Buch Henoch zu lesen, in den Schulen der Pharisäer und Essäer zu hören gewesen, aber in Johannes kam etwas Neues hinzu: ein Schritt zur That. Was Jesus nach ihm, das unternahm er zuerst er wollte das messianische Reich nicht verheißen, sondern begründen. Ihm genügte nicht das leere Warten der Menge, die sich darauf verläßt, daß dem Samen Abrahams das Reich gewiß sei, nicht die bloß negative Arbeit der Pharisäer, deren ganze Sorge ist, daß das Volk nicht abfalle, auch nicht die Reinigkeitsangst der Essäer, die den nationalen Character der großen Verheißung zu Gunsten eines kleinen Verbands preisgibt. Da das dem ganzen Israel verheißene Reich wie überall geglaubt wird und wie alle Zeichen andeuten, vor der Thüre steht, so will er es mit großem, heldenhaftem, prophetischem Entschluß beginnen.

So ward in ihm der Glaube der Zeit zum ersten Mal praktisch. Johannes großer Gedanke war es, daß das Himmelreich nicht da

[1] Vgl. Keim, Jes. v. Naz., Th. I, 499.

ɜenk von oben, ſondern ein Werk der menſchlichen Arbeit ſei;
: Traumding, das drüben an den Sternen hängt, ſondern
), das geſchaffen ſein und in Angriff genommen werden will.
hat ein Ohrenzeuge der johanneiſchen Predigt, Jeſus, ihn den
der vom Weibe Geborenen genannt, denn ſagt er, „vor ihm
Himmelreich Weisſagung, ſeit den Tagen des Johannes da-
ingt man mit Gewalt hinein, und gewaltig Ringende reißen
h". Dieſes gewaltige Ringen um's Himmelreich wollte der
ɔem Volke auferlegen.[1]

o ganz fern lag der auf die Thaten Jehova's wartenden Zeit
edanke nicht, aber abgeſehen von dem großartigen Wurf, den
s Auftreten in Allem trug, war die Art ſeines Vorgehens
ɔerſuchte. Ein ſamaritaniſcher Prophet ſchlug kurz nachher
em Zweck ein rein äußerliches Verfahren ein, er wollte die
ɔer Stiftshütte auf dem Garizim aufſpüren, die zum Tag des
zum Vorſchein kommen ſollten. In ſamaritiſchem Reliquien-
ıchte er mit den Reichsinſignien auch das Reich zu haben.
:iläer waren mehr geneigt, mit den Waffen in der Hand den
das Reich abzufordern, in der Erwartung, daß Jehova ſein
Waffen nicht verläugnen werde. Johannes dagegen wollte
ch durch eine ſittliche Wiedergeburt der Nation ſchaffen. Das
ɔer Mann der Wüſte Juda war nicht bei den Rabbinen,
bei den Propheten in die Schule gegangen, wie alle über-
Johannesworte beweiſen, in denen überall prophetiſche Stellen
. Vor Allem an Jeſaja hat er ſich geſättigt. Die Lieblings-
es großen Propheten von der Pflanzung Gottes, von der
ıufel und der Dreſchtenne ſind auch die ſeinen.[2] Aber nicht
rſtellungen allein, auch ſein Auftreten hat Jeſaja ihn gelehrt.
ophetiſche Wort von der Stimme in der Wüſte, von der
eit, die in der Wüſte aufgehen wird, wies ihm vorweg die
ɹum Schauplatz ſeiner Thätigkeit an. Auch die Frage, was
ue zum Gottesreich, ſuchte er nicht wie die Rabbinen aus dem

Mth. 11, 12 iſt, als Zeugniß eines unmittelbar Betheiligten, zur Wür-
:r johanneiſchen Predigt voranzuſtellen. Hier haben wir die Mittheilung
renzeugen, während die mitgetheilten Predigt-Bruchſtücke von den Re-
ıus der Tradition entnommen wurden. — [2] Jes. 5, 7. 6, 13. 21, 10.
Vgl. darüber Jes. v. Naz., Th. 1, 482.

Leviticus, nicht wie die Zeloten aus dem Makkabäerbuch, nicht w
die Essäer aus den Apokalypsen sich zu beantworten, er fragte wie
um Jesaja. „Waschet euch, reinigt euch, schaffet euere bösen Werke
aus den Augen, höret auf zu freveln! Lernet Gutes thun, trach
nach Recht, weiset zurecht den Vermessenen, schaffet der Waise Re
führet die Sache der Wittwe!“ Diese Worte aus dem ersten Capi
des großen Propheten waren das Thema, wie seiner Predigt, so sein
Thätigkeit,[1] und was Lucas von seinen Reden an das Volk
sind nur Variationen desselben. Das Gottesreich sollte zunäch
Buße der Volkssünde geschaffen werden, die zwischen Jeho
Israel lag, und dann durch „rechtschaffene Werke der Bekehrung.“
Pharisäer und Essäer hatten Jehova ihre gesetzlichen Leistungen en
gegengehalten, Johannes wollte sich auf des Volkes Buße, nicht a
seine Gesetzlichkeit berufen. Er hatte weniger im Gesetz, um so fleißig
in den Propheten gelesen.

Buße war daher das Erste, was Johannes verlangte, u
auch sie verlangte er mit den Worten des Jesaja: „Die Axt ist b
Bäumen an die Wurzel gelegt, jeglicher Baum, der nicht gute Früch
bringt, wird abgehauen und in's Feuer geworfen.“[3] Eine gewalti
Bußpredigt wollte er, wie einst der Sohn des Amoz anheben, dam
das Volk seine Sünde ablege. In seinem Munde klang die Ve
heißung des Gottesreichs nicht wie liebliche Musik, sondern w
Schrecken des Gerichtstags. War dieselbe sonst den Zeitgenossen ei
εὐφημία[4] der Zukunft, in der Israel voll Freude sein wird, und
Verheißungen einthut, die dem Samen Abrahams gegeben sind,
hatte Johannes im Gegentheil in den Propheten von den Schrec
gelesen, mit denen diese Zeit anheben soll. „Ihr Otterngezüch
herrschte er das Volk an, wer hat euch gewiesen, dem zukünftigen Zo
zu entrinnen? So bringet nun rechtschaffene Frucht der Bekehrun
Und gedenket nur nicht bei euch zu sagen: Wir haben Abraham z
Vater. Denn ich sage euch: Gott vermag aus diesen Steinen
Kinder zu erwecken!“ Auch den Einzelnen zeigte er ihren Sünd
gegenüber den rächenden Gott Maleachi's, der wie Feuer des Schmelze
und wie Lauge der Kleiderwäscher ist; der die Söhne Levi's reini
wie Silber, daß sie Gott gerechte Opfer bringen, und ein schnell

---

[1] Luc. 3, 10 ff. — [2] Mth. 3, 8. — [3] Mth. 3, 10 ff. — [4] Ant.
11, 8.

Zeuge ist wider die Zauberer und Ehebrecher und die falsch schwören, und die den Taglöhner um seinen Lohn bringen und Wittwen und Waisen übervortheilen.[1] Das war keine fröhliche, sondern eine die Gewissen tief erschütternde Botschaft, denn der Prophet sah das Schwert Jehova's nicht gegen die Heiden gerichtet, um Israel Freiheit, Kronen und Tribut zu erkämpfen, seine Schneide stand gegen Israel selbst. „Ich würfle sie mit der Wurfel in die Pforten des Landes, erwürge die junge Mannschaft, vertilge mein Volk, das sich nicht von seinen Wegen," so hatte der Täufer in den Propheten gelesen. „Er hat seine Wurfschaufel in seiner Hand, rief er aus, und wird seine Tenne fegen, und den Weizen sammeln in seine Scheune; aber die Spreu wird er verbrennen mit unauslöschlichem Feuer." Gerade die Worte, um deretwillen das Volk, nach Josephus, die Propheten, den süß redenden Daniel ausgenommen, haßte,[2] waren ihm am tiefsten in's Herz gedrungen. Von allen messianischen Stellen, die wir in Sibyllen, Apokalypsen und Jubiläen verzeichnet finden, hat keine diesen Ton angeschlagen, der, dem rollenden Donner ähnlich, dem Volk in's Ohr fiel.

Dennoch aber sollte dieser Hinweis auf die geschwungene Axt, auf den geheizten Ofen, auf die Wurfschaufel, die keine Rücksicht kennt, keineswegs besagen, daß das messianische Reich nur hereinbreche wie ein äußeres unabwendbares Strafgericht. Nicht Resignation wollte der Prediger wecken, sondern Thatkraft. Das Volk sollte dazu thun, um der drohenden Axt gesunde Früchte am Baum, dem lodernden Feuer goldene Körner zu zeigen und so dem zukünftigen Zorn zu entgehen, vor Allem aber wollte der Täufer Israel anhalten, das Reich selbst herbeizuführen, damit nicht die Strafe zwar komme, der Segen aber ausbleibe. Nicht sollten sie sich darauf verlassen, daß Abrahams Kindern das Reich nicht fehlen könne, sie sollten es schaffen durch Buße, Bekehrung und rechtschaffene Früchte der Gerechtigkeit. So stark Johannes daher den Antheil Jehova's bei dem Kommen des Reichs betonte, noch nachdrücklicher hat er doch, nach Jesu Zeugniß, das hervorgehoben, was das Volk selbst leisten müsse, um die Weissagung in Erfüllung umzusetzen. Auch sich selbst hatte er darum eine thätige Rolle bei der Eröffnung der messianischen Zeit zugedacht. „Siehe, so hatte er bei Maleachi gelesen, ich sende

[1] Mal. 3, 2 ff. vgl. Luc. 3, 13. — [2] Jer. 15, 7. — [3] l. c.

meinen Boten, daß er den Weg bereite vor mir [illegible] und plötzlich kommt zu seinem Tempel der Herr, den ihr begehrt, und der Bote des Bundes, den ihr wünschet, sieh' er kommt, spricht Jehova der Heerschaaren." [1] Dieses Prophetenwort war das Programm seiner Thätigkeit.

Wirklich ging er selbst in der Constituirung der messianischen Gemeinde mit dem tapfern Muth eines Mannes vorwärts, der seiner Zukunft gewiß ist. Kein Widerspruch beirrte ihn. „Er ist ein Narr", sagten die Jerusalemiten, aber Johannes war nicht darauf angethan, nach dem Urtheil der Menge zu fragen. „Wolltet ihr ein Rohr sehen, das vom Winde bewegt wird?" fragte Jesus ironisch, als er auf die Launen zu sprechen kam, die das Volk dem Täufer entgegensetzte. „So wenig das Fell, das um seine Schultern hing mit den weichen Kleidern in der Könige Häuser zu thun hatte, so wenig konntet ihr erwarten, daß er sich vor dem Urtheil der Menge beuge." Rohr wuchs genug am Jordan, er war eine starke Eiche. Ohne sich an Zweifel oder Widerstand zu kehren, ging er daran, das messianische Reich so vorzubereiten, wie er in den Propheten die Rüstungen zu demselben beschrieben fand. So zog er mit den Seinen aus der Wüste Juda hinab an den Jordan bei Jericho, den Bund des neuen Lebens weihend durch eine Jordantaufe, wie sie Jesaja's Zuruf: „Waschet euch, reinigt euch," zu verlangen schien. Entsündigung und Abwaschung Israels von aller Unreinheit war ja nach den Phropheten das erste Geschäft des messianischen Reichs. „Zu selbiger Zeit, hatte Sacharja geweissagt, wird ein Quell aufgethan sein für das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems, für Sünde und für Unreinheit." Johannes entschloß sich, seinem Volk diese Quell zu zeigen. Wenn er dabei an die Bedeutung der Proselytentaufe gedacht haben sollte, durch welche die in die Gemeinde Israel eingehenden Heiden für rein erklärt wurden von ihrer heidnischen Unreinheit, so würde darin die stärkste Verurtheilung des Zustands der Volksgemeinde liegen, denn stärker hätte er die Nothwendigkeit einer neuen Israel nicht ausdrücken können, als indem er denen, die Theil haben wollten am Gottesreich, die Taufe der Heiden zumuthete. Sie mußten die Volkssünde erst abstreifen, ehe sie durch die von Johannes gelegte Bresche eingehen konnten in's Himmelreich. Denn was die

[1] Mal. 3, 1 f.

Täufer beabsichtigte, war nichts Anderes als die Gründung einer messianischen Gemeinde. Daß es sich um Bildung einer Gemeinschaft, um einen eigentlichen Taufbund handelte, sagt Josephus ausdrücklich.[1] Die Bußfertigen sollten sich in Tugendübung, gegenseitiger Gerechtigkeit und Frömmigkeit gegen Gott durch die Taufe reinigen.[2] Die Untertauchung sollte demnach nicht blos, wie die Taufe der Proselyten, ein Symbol der Bekehrung, sondern eine Gemeinschaftshandlung der Bekehrten mit mystischer Gnadenwirkung sein. Auch sollte sie nicht zur Entsündigung nach einzelnen Verfehlungen, nicht, wie die levitischen Waschungen, nach jeder Verunreinigung angewendet werden, sondern nach vollbrachter Bekehrung, wenn die Seele schon durch ein gerechtes Leben geheiligt ist, hinzukommen als die Bundeshandlung, durch die man sich zur Gemeinschaft des neuen Lebens verband. Die Gemeinschaft des Mahls und der Bäder bei den Essäern könnte darum am ersten mit der Johannestaufe zusammengestellt werden, nur daß jene die fortgesetzte Bundesbrüderschaft bethätigen sollte, während für Johannes gerade die sich wiederholenden Waschungen, nach der einmaligen Untertauchung des ganzen Menschen, bedeutungslos geworden waren. Wie es sich für den Täufer nicht mehr um einzelne Sünden, sondern um die Sündhaftigkeit des ganzen Menschen handelte, so wurde an Stelle der vielen Waschungen das einmalige Jordanbad gesetzt. „So, sagte Johannes nach Josephus, werde die Abwaschung Gott genehm erscheinen, wenn sie sich derselben nicht zur Abbitte einzelner Verfehlungen bedienten, sondern zur Heiligung des Leibes, sofern die Seele vorher schon durch Gerechtigkeit gereinigt sei."

Mithin lassen sich bei dem Vorgehen des Täufers zur Gründung des messianischen Reichs drei Momente unterscheiden.

Schon daß er das Volk in die Wüste beschieden hatte, war der erste Schritt auf der Bahn factischen Vorgehens gewesen, denn in der Wüste sollte nach den Propheten die Gnadenzeit aufgehen. Die Ladung des Volks selbst auf diesen Schauplatz war eine bedeutungsvolle That, die Jeden sofort an das Jesajawort erinnerte: „In der Wüste bereitet den Weg Jehova's, ebnet in der Steppe eine Straße für unsern Gott!" Welche Bedeutung für die messianischen Erwar-

[1] Jos. Ant. XVIII; 5, 2. βιπτισμῷ συνιέναι. Keim, Jes. v. N. 1, 503. Strauss, L. Jesu 189. — [2] Josephus l. c.

tungen dieses Moment hatte, zeigt sich auch darin, daß ganz eben
Theudas das Volk über den Jordan in die Wüste führen wollte, u
dort die Zeit der Wanderung zu wiederholen, und als Prophet w
Moses der neuen Offenbarung Jehova's zu warten. Auch w
Andern erzählt Josephus, die die Menge beredeten, ihnen in
Wüste zu folgen, „wo sie durch Gottes Beistand offenbare Z
und Wunder wirken würden". Ja selbst während des jüdisch
Kriegs hat der Verfasser unseres Matthäusevangeliums noch zu warne
„Wenn sie euch sagen, er ist in der Wüste, so gehet nicht hinaus."
— So ist es sicher nicht ohne Absicht geschehen, wenn Johannes be
von den Propheten angewiesenen Schauplatz der messianischen The
phanie betrat, wo er dann die erste Vorbedingung derselben, die ve
langte Buße des Volks, durch seine donnernde Predigt zu schaffe
wußte. Ein bußfertiges Israel lagerte in den Steppen der Wüst
Juda. Da that er den zweiten Schritt einer Entsühnung und He
ligung des Volks am Jordan durch die Taufe, die in dieser For
und als Handlung des ganzen Volks vorgenommen, nur die Inau
gurirung des messianischen Reichs bedeuten konnte. Und nun that e
das Letzte, was menschlicher Weise zu thun war, und stiftete eine Ge
meinschaft eines neuen Lebens, wie es der Verheißungen Gottes würdi
war. Von diesem Augenblick an war nach Jesu Wort das Himme
reich mit Gewalt eingenommen. Ein gewaltig Ringender hatte er
an sich gerissen. Die erste messianische Gemeinde war gegründet.

Es war das eine messianische Gemeinde ohne Messias und d
Frage erhebt sich, ob Johannes überhaupt einen solchen erwartete
Die prophetischen Stellen, die als die starken Pfeiler seiner Predi
die Verwitterung des Uebrigen überdauerten, sind dagegen gelten
gemacht worden, weil es nur solche sind, die von einem Handel
Jehova's am großen Gerichtstag reden und nicht vom Streiter J
hova's, vom Messias.[2] Im alten Testament ist der, der die Wur
schaufel in seiner Hand hat und seine Tenne fegt, allerdings ke
Anderer, als Jehova selbst, aber wenn der Täufer von Einem rede
dessen Sandalen zu tragen er nicht werth sei, so kann er damit nic
Jehova, sondern nur den Messias gemeint haben. So gut freili
die erste christliche Gemeinde dem Täufer eine Stellung zu Jesu z

[1] Ant. XX; 5, 1; 8, 6. Mth. 24, 26. — [2] Vgl. darüber W. La
Zeitstimmen 1865. p. 207 ff.

wies, von welcher dessen eigene Schule nichts wußte, so gut konnte sich hier auch in ihr Referat über die Reden des Täufers ein Wort aus ihrer Auffassung einschleichen, das historisch nicht begründet ist. Die anticipirte Gründung einer messianischen Gemeinde erklärt sich jedenfalls nicht leichter, sondern schwerer, wenn man die Erwartung eines demnächst erscheinenden persönlichen Messias von vorn herein bei ihm voraussetzt. Wie er nun aber sich die Form des messianischen Reichs vorgestellt haben mag, jedenfalls hat er die Schrecken des nahenden Weltgerichts so nachdrücklich unter die Massen geschleudert, daß bald halb Israel hinausströmte, um sich durch Aufnahme in den neuen Taufbund seine Seele zu versichern. Unwillig, berichtet Matthäus, habe der Prophet auch Rabbinen und Priester sich einfinden sehen. Hatten die Schriftgelehrten zuerst gesagt: „Er ist ein Narr", so zog jetzt Einer den Andern in die religiöse Bewegung mit hinein. Selbst Josephus, das jerusalemitische Weltkind, hat noch nach 20 Jahren die Erinnerung an jene Tage in seinen, den hohenpriesterlichen Kreisen, in ehrenvollem Andenken gefunden.

Es muß immerhin eine Volksbewegung im großartigsten Umfang gewesen sein, die Josephus, nach den großen Tragödien der letzten Jahre, zur Zeit der Abfassung der „Archäologie" noch der Erwähnung werth hielt, zumal er sonst wenig geneigt war, messianische Bewegungen zu berühren. Die Grenzen derselben geben er, wie die Evangelien, ganz unbestimmt an. Ganz Jerusalem, die ganze Jordansau, ganz Judäa, ja auch die Umgebung habe sie ergriffen.[1]

Thatsache ist, daß auch Männer Galiläas dem Taufbund beitraten und die Taufe empfingen. Wenn so, der localen Wirkung nach, die letzten Wellenringe der Bewegung, in die Johannes die Gemüther versetzt hatte, in den entlegenen Bergen Galiläas nachweisbar sind, und nach der Apostelgeschichte selbst in der Diaspora Kleinasiens nachzitterten, so lassen sie sich der Zeit nach (von seiner Schule abgesehen) noch nach seinem Tod und Pilatus Verbannung nachweisen, sofern das ganze Volk über dem Schlachtfeld des Jahres 36, auf dem Antipas gegen Aretas unterlag, den Namen des Johannes ausrief, dessen Tod Jehova nun gerächt habe. Das jüdische Volk hat demnach seine donnernde Bußpredigt sogar länger beschäftigt als die Bergpredigt

[1] Mth. 3, 5. Mr. 1, 5. Ant. XVIII, 5, 2.

Jesu, obgleich auch hier Gott weniger im Sturm war, als im stillen, sanften Sausen.

Am lebendigsten hat uns Lucas berichtet, wie ein Jerusalemite nach dem Andern hinausgeht, um seinen Frieden mit dem Propheten zu machen; wie eine Familie nach der Andern um die Taufe nachsucht, bis ganz Jerusalem und alle Bewohner der Jordansau sich bei seinem Lager einfinden. Fragte man ihn, wie man seine Buße zu bethätigen habe, um das Himmelreich zu gewinnen, so erwiderte er: „Wer zwei Röcke hat, der gebe dem, welcher keinen hat; und wer Speise hat, thue desgleichen". Den Zöllnern sagte er: „Fordert nicht mehr, als euch vorgeschrieben ist". Den Kriegsleuten: „Uebt weder Erpressung noch Ränke, sondern lasset euch genügen an eurem Sold". Auch hier war es der Geist Jesaja's, der aus ihm redete. „Das ist das Fasten, das ich liebe, hatte der Sohn des Amoz gesagt, lösen die Fesseln des Frevels, abstreifen die Bande der Unterjochung, entlassen Unterdrückte frei, und daß ihr jegliches Joch zerbrechet. Ja daß du brechest dem Hungrigen dein Brot, und umherirrende Arme in's Haus führest, wenn du einen Nackten siehst, ihn kleidest, und deinem Bruder dich nicht entziehest. Dann wird anbrechen wie die Morgenröthe dein Glück, und deine Heilung schnell wachsen; und es ziehet deine Gerechtigkeit vor dir her, und Jehova's Herrlichkeit beschließet den Zug."[1]

Diesen Hauch der alten Propheten verspürten auch die scharfen Sinne des Volks recht wohl in seiner Predigt und man kam überein, daß Jehova in ihm Israel wieder einen wahren Gottesmann gesendet habe.[2] Ja bereits tauchte aus dem Gefühl der großen Erweckung, die durch die leicht zu entzündende Bevölkerung Judäas hinlief, der Gedanke empor: „Der Prophet, wie Mose war", sei aufgestanden; Johannes aber wies diesen Gedanken mit der Versicherung ab: Hinter ihm komme der Stärkere, dem er nicht würdig sei, die Schuhriemen aufzulösen, der habe die Wurfschaufel in der Hand, die Tenne zu fegen und die Spreu zu verbrennen,[3] mochte er nun mit dem Stärkeren Jehova selbst oder den Messias meinen.

Vor Allem war nun aber die Frage, wie das begonnene Werk weiter fördern? Es scheint, daß der Täufer zunächst den Bund der Getauften fester zu gliedern dachte. Ein engerer Kreis von Jüngern schloß sich um ihn, der seine strengen Sitten theilte, in der wechseln-

[1] Jes. 58, 6—9. — [2] Mth. 21, 26; 17, 13; 11, 9. — [3] Luc. 3, 16.

den, ab und zuströmenden Menge seine ständige Begleitung bildete, und ihn selbst in den Ringmauern von Machärus nicht verließ.[1] Daß er, wie später Jesus, diese Jünger paarweise auszusenden pflegte, geht aus den Evangelien hervor;[2] daß es ihrer zwölf gewesen seien, könnte man daraus schließen, daß wir später eine Gruppe von zwölf Johannesjüngern, nach der Zahl der Stämme Israels, in Ephesus finden.[3]

So, wie die ganze Bewegung angelegt war, konnte aber auch bei Bildung eines organisirten Bundes eine gefährliche Krise nicht ausbleiben. Wenn der Täufer das Reich der Himmel einerseits selbst hatte begründen wollen, so war doch dabei auf ein äußeres Mithandeln Jehova's gerechnet gewesen. Es war ein großer und starker Glaube, in dem er den ersten Spatenstich that, in sicherer Erwartung, daß Jehova selbst das Werk vollenden werde, sobald es begonnen sei. Um dieses Glaubens willen hat ihn Jesus größer genannt als alle Propheten, die die ganze Arbeit ruhig Jehova anheimstellten. Trotzdem aber hatte Johannes als jüdischer Mann sich das Reich zu irdisch vorgestellt. Das Reich der Himmel war ihm nicht, wie nach ihm Jesu, eine Verfassung der Gemüther, sondern eine von Jehova sichtbar gegründete Theokratie, von der man allerdings mußte sagen können, hier ist sie und dort ist sie. Weil ihm selbst die Kraft fehlte, das Reich auf seine Schultern zu nehmen, hatte er nach dem prophetischen Schema um so sicherer auf die nicht ausbleibende äußere Offenbarung Gottes gerechnet. Aber bis zu ihrem Eintreten mußte eine Pause entstehen, die schwer auszufüllen war. Johannes vermochte das nicht. Es fehlte seiner Bewegung der productive Gedanke, der sich durch seine eigene Schwere gehalten hätte, und äußere Katastrophen waren statt dessen in der Rechnung mitangesetzt. Prophetische Reminiscenzen und das Bewußtsein, nur Vorläufer, nur Arbeiter, nicht Schöpfer zu sein, hatten ihn auf dieses äußere Mithandeln Jehova's angewiesen. Wie hier seine dogmatischen Ueberzeugungen entlehnte, traditionelle waren, so gerieth er auch im Suchen nach den Mitteln, die das Reich schaffen sollten, unversehens auf das breit gefahrene Geleise des Judenthums zurück. So heldenhaft sein Anlauf gewesen, hier war seine Schranke. Das Mittel, das Himmelreich zu schaffen, war ihm die Buße des Volks; allein die Buße, die Zerknirschung des Gemüths, die der Täufer

[1] Mth. 9, 14; 14, 12. — [2] Luc. 7, 19. vgl. 10, 1. — [3] Act. 19, 7. ὡσεὶ δώδεκα. Vgl. Keim, Jes. v. N. 5, 17.

als Vorbedingung des Reichs forderte, ist ein Vorgang, er ist kein Zustand. Sie ist der Silberblick, der der Verfestigung vorangeht, das Glühen, das den Tag verkündet, nicht ein Metall, das man ausmünzt, nicht ein Arbeitstag, der andauert. Johannes aber wollte diesen geistigen Proceß hinhalten auf einen unbestimmten Termin; so mußte er nothwendig auf äußere Erweisungen der Bußfertigkeit gerathen, und damit stand er plötzlich wieder mit beiden Füßen auf dem Boden des Judenthums. Schon das Gewicht, das Johannes auf die Taufe, als auf eine sacramentale Bundesgemeinschaft gelegt hatte, zeigt, daß er der äußern Handlung einen Werth beigelegt, und immer noch jüdisch von der Handlung selbst eine Wirkung erwartet hat. Er glaubte, daß sie — gleichviel nun unter welchen Vorbedingungen — als Handlung Gott angenehm sein könne,[1] und blieb damit ein Jude. Zu der einen verdienstlichen Handlung kamen nun aber, da die Zeit sich hinausschob, doch bereits auch andere. Seine Jünger bewiesen ihre Buße durch Fasten; schon fühlten sie sich in diesen äußern Religionsübungen selbst als Verwandte der Pharisäer. „Warum fasten wir und die Pharisäer so viel, fragen sie Jesum, und deine Jünger fasten nicht?" — Das war der Punkt, wo die Kritik Jesu einsetzte und um dessetwillen er den größten vom Weibe Gebornen, den Kleinsten im Himmelreich nannte. In dieser Wendung war ihm das Werk des Johannes nur ein neuer Flicken auf das alte Kleid. In der That war es bereits an dem, daß die große religiöse Bewegung in das enge Bette einer Asketenschule einmündete, wie sie das Judenthum auch sonst erzeugt hatte, da machte, noch ehe ein Fallen des Stroms den Schaden verrieth, ein brutaler Schlag von außen der ganzen Bewegung ein Ende.

Um eine Volksbewegung wie diese auf ihrer Höhe zu halten, war ein zeitweiliger Wechsel des Schauplatzes um so unumgänglicher, als es galt, die Zeit auszufüllen, bis zu dem Tag, an dem Jehova selbst handelnd eintreten würde. So hatte Johannes zuerst die Wüste Juda verlassen und war nach dem Jordan hinuntergezogen. Unten bei Jericho, wo der Fluß sich hinter einem Wald von Schilf versteckt, und seine schlammigen Wasser sich zwischen den flachen Ufern langsam dem todten Meer entgegenwälzen, war seine Taufstätte gewesen, an der er, durch die Vornahme der Taufe, das in der Wüste verkündete

[1] Ant. XVIII; 5, 2.

leich factisch inaugurirte. Auch jetzt beschloß er weiterzuziehen. Er rließ das römische Judäa, um in der jenseitigen Jordansau, in dem ebiet des Tetrarchen, auf's Neue seinen Ruf zur Buße zu erheben. as Geschick fügte, daß er demselben eine persönliche Wendung an den etrarchen selbst geben mußte.

Antipas hielt sich damals viel im jenseitigen Oberland auf. — chon in den ersten Jahren seiner Regierung hatte er der Kaiserin utter zu Ehren das alte Beth-Haram, „die Stadt im Thale",[1] nter dem Namen Livias zur Festung umgebaut.[2] Der kleine Tyrann ebte die großen Zwingburgen und mochte damals schon seinem achbar und Schwiegervater Aretas nicht das Beste zutrauen. Das astell beherrschte genau die Niederung des Jordan, an der Johannes, ine frühere Taufstätte verlassend, das Gebiet des Antipas betreten aben muß. Gegenüber von Jericho, näher am Berg als am Strom elegen, hatte es wohl die Bedeutung, zur Sperrung des Jordanthals er Besatzung von Jericho die Hand zu reichen. Unmittelbar unter en Augen des argwöhnischen Herodäers setzten sich so die Volks-ersammlungen der Wüste Juda und der Ebene von Jericho fort, m Verdruß eines Fürsten, der auf seinem unsichern Thron solchen usammenrottungen nicht mit dem Gleichmuth des seiner Legion ge-issen Pilatus zusehen konnte. Das neue Lager der Taufgesinnten nn nicht mehr als ein bis zwei Stunden von seinem Schloß entfernt ewesen sein. Da es bei der Auswahl dieses Platzes auf die Be-ohner Peräas abgesehen war, mußte sich der Zustrom der Menge auptsächlich auf der großen Straße, die von Hesbon über Livias ach dem Jordan führt, also unmittelbar an seinen Palästen vorbei-ewegen.[3] Es ist nur allzuglaublich, was Josephus von den Gefühlen erichtet, mit denen der argwöhnische „Fuchs", wie Jesus den Tetrarchen annte, diese Bewegungen aus seiner Feste beobachtet haben soll. Da man von allen Seiten Johannes zuströmte, weil Jeder sich durch ine Reden gehoben fühlte, fing Antipas an zu fürchten, der Einfluß nes solchen Mannes, von dessen Rath sich Alles leiten ließ, könne nen Aufruhr herbeiführen, und hielt es daher für viel gerathener, dem von ihm ausgehenden Neuerungsversuch zuvorzukommen und n zu tödten, als nach dem Eintritt einer Umwälzung zu spät das

[1] Jos. 13, 27. — [2] Ant. XVIII; 2, 1. Livia starb erst 29 nach Chr. — Vgl. Mannert, Geogr. d. Gr. u. R. 6, pag. 327.

Geschehene zu bereuen." Die Dinge nach seiner Gewohnheit vorsichti betastend,[1] war er, wenn anders die Evangelien die Gelegenheit de Verhaftung richtig überliefern, selbst zum Lagerplatz des Täufers ge kommen. Nur das zerschmetternde Wort, das der Mann im Fell vo Kameelshaaren den Leuten in den „feinen Kleidern aus der König Häusern" zugeworfen, berichtet die Ueberlieferung. Es ist, als ob auc der Tetrarch sich den Erkundigungen nach den Bedingungen de Himmelreichs angeschlossen hätte, denn der Prophet hatte auf Herodia gewiesen und hatte gesagt: „Es ist nicht recht, daß du sie habest". Es war das ein Wort, das den kleinen Tyrannen und noch kleiner Menschen im Innersten traf, denn es enthielt die Summe seine sittlichen und politischen Mißgriffe. Es war eine Drohung mit de Strafe Gottes, mit der Empörung des gesetzestreuen Volks, mit de Rache des beleidigten arabischen Nachbarn. Alle Calamitäten seine Lebens und seiner Regierung waren für Antipas aus seiner Heirat mit Herodias hervorgegangen, die sich in ihrer absoluten Verkehrthe nur damit erklären läßt, daß auch der klügste Mensch, wo ihn d Leidenschaft treibt, einfältiger handeln kann als die beschränkteste Einfal

Diese schmutzigen Geschichten reichen bis in das erste oder zwei Jahr des Pilatus zurück. Im Jahr 26 oder wahrscheinlicher 27 we die ganze Familie der Herodäer zu einem Fest in Jerusalem versamme gewesen.[3] Diesem Act der Frömmigkeit hatte sie, dem Volke gegenübe noch einen höheren Werth gegeben, indem sie sich einer Angelegenhe annahm, die dem gesetzestreuen Jerusalem sehr am Herzen lag. Wide willig hatte Pilatus seinen, der hauptstädtischen Garnison im Jahr 2 ertheilten Befehl, die signa sammt den Emblemen vor der Anton aufzupflanzen, wieder zurückgenommen, um nicht einen Volksaufstan hervorzurufen. Jetzt hatte er, um die Scharte auszuwetzen, jene Votiv tafeln an dem von ihm bewohnten Schloß auf Zion angebracht, d dem Volk, da ihnen gleich Altären gehuldigt ward, nicht wenige zuwider sein mußten, obwohl sie dem Buchstaben des Gesetzes nid widersprachen. Die vier Söhne des Herodes nahmen sich des Gesetze an, und da Pilatus ihre Vorstellungen an den Kaiser selbst verwie wurde an diesen eine Deputation entsendet. Wenn, wie wir unte stellen, Antipas damals die von Josephus berichtete Römerfahrt an

[1] Vgl. Ant. XVIII; 7, 2. Mth. 14, 2 f. Luc. 9, 9. 13, 31. 32. -
[2] Mth. 14, 4. — [3] Philo, leg. ad Caj. II, 590. Frankf. Ausg. 1034.

trat,[1] so konnte das Volk in dieser Reise nur die energische Betreibung des begonnenen frommen Werks vermuthen. Aber der Arge hatte Ehebruch im Herzen, während er Pilatus gegenüber das Gesetz verfocht.

Mit seinem Weibe Herodias war auch Herodes Boëthos in Jerusalem beim Fest gewesen, und im Hause des Boëthusen hatte Antipas als Gast gewohnt. Das schöne und ungestüme Weib berückte den schwächlich angelegten Tetrarchen gänzlich, und obgleich schon vermählt, Schwiegersohn des Nabatäerkönigs, seines mächtigen Nachbarn, ließ er sich mit dem Weibe seines Wirths, der zugleich sein Bruder war, in einen Liebeshandel ein. Selten sind alle göttlichen und menschlichen Gesetze schamloser von einem Menschen mit Füßen getreten worden, der sich eben in der Oeffentlichkeit als berufener Vertreter des Gesetzes gerirte. Von dem Weibe des Herodes Boëthos begreift sich das Alles leichter. In Herodias mischte sich das Blut ihres Großvaters Herodes und Mariamne's, Salome's und Kostobars. Wenn man durch seine Abkunft Leidenschaften erben kann, so mußte ihr ein vollgemessenes Maaß zu Theil geworden sein. Dazu scheint ihr Gatte, von dem selbst die beflissenen Hauschronisten der idumäischen Familie, Nicolaus und Josephus, gar nichts zu erzählen wissen, ein träges und bedeutungsloses Leben als Privatmann geführt zu haben, das dem Thatendrang dieses Weibes nicht entsprach. So wendete sie sich dem Schwager zu, der den Purpur trug, und versprach, in seinem Haus sich einzufinden, sobald er von seiner Reise nach Rom würde zurückgekehrt sein. Abgeredet war dabei, daß Antipas zuvor seine Gemahlin, die Aretastochter, verstoße.

Mit diesem Versprechen reiste Antipas nach Rom. Als er wieder in seinem Palast zu Tiberias eintraf, sollte die Abrede in Vollzug gesetzt werden, wobei ihm vor den Schritten gegen die Tochter des Nabatäerkönigs bange genug sein mochte. Zu seiner Beruhigung blieben sie ihm erspart. Bei dem Verrath, der von jeher an den herodäischen Höfen herrschte, war auch sein Verhältniß zu Herodias der Aretastochter kund geworden, und diese beschloß zu entfliehen. Sie bat um die Erlaubniß, die ehemals herodäische Grenzfestung Machärus zu besuchen, deren heilsame Quellen von Leidenden häufig benutzt wurden. Zur Zeit gehörte dieser Platz ihrem Vater Aretas. Vielleicht war er einst nach morgenländischer Sitte der Kaufpreis der

[1] Ant. XVIII; 5, 1.

Tochter gewesen. Hier hatte der Araber bereits Vorsorge getroffen die Tochter weiter zu bringen. Ein Schech geleitete sie dem ander zu, und als sie im väterlichen Palast zu Petra anlangte, erklär Aretas ihre Ehe für aufgehoben. Antipas erhielt Machärus zurück ob durch Vertrag, ob durch List, ob durch Gewalt wissen wir nich Vielleicht fürchtete der Araber den hoch in des Kaisers Gunst stehende Tetrarchen, vielleicht auch leistete Antipas beim Anrücken der Beduine andere Sühne. Jesus sagt bei Lucas (14, 31): „Welcher Kön zieht aus, sich in Streit zu begeben wider einen König, und setzt sich nicht zuvor hin und rathschlagt, ob er könne mit 10,000 Man begegnen dem, der über ihn kommt mit 20,000. Wo nicht, so schic er Botschaft, wenn Jener noch ferne ist und bittet um Frieden." Vielleicht hatte Jesu Landesherr nach dieser Maxime gehandelt. Jeden falls wurde für jetzt der Friede nicht gestört.[2] Herodias aber verlie ihren Gatten und begab sich mit ihrer Tochter Salome in das Haus des Tetrarchen.

Dieser ganze Handel hatte sich in unmittelbarer Nähe des jetzigen Wirkungskreises des Täufers abgesponnen und begreiflicherweise bei den Arabern am meisten ausgesetzte Bevölkerung des jenseitigen Jordan lands nicht wenig erregt. Die Politik mißbilligte die Verstoßung d Nabatäerin, das Gesetz und seine Vertreter die Ehe mit dem We des Bruders. Stand doch im Leviticus geschrieben:[3] „Deines Brude Weib sollst du nicht nehmen, blutsverwandt ist sie dir, ein Grau ist's". Immerhin mochte der erste Unwillen des Volks, da inzwisch fünf bis sechs Jahre verflossen waren, sich gelegt haben, als der Täuf durch sein kühnes Wort alle Schrecken des Gewissens in Antip wieder aus dem Schlaf rief. Die ungesetzliche Ehe, die er in doppelte Ehebruch geschlossen hatte, mußte ihn mit seiner Familie entzw haben, sie war die Blöße seiner sonst so vorsichtigen Regierung gege über dem für solche Dinge empfindlichen Volk, sie war die Schwäc seiner Grenze gegenüber den Heeren der Nabatäer. Der Mann, d so laut auf diesen Schaden hingewiesen, durfte nicht leben. Er li ihn überfallen und festnehmen. Die Umstände werden nicht näh berichtet, aber in allen Erzählungen ist von den Ketten und Band des Täufers die Rede. Den Gefangenen in Livias, in Mitten d

---

[1] Vgl. Ant. XVIII; 5, 1 mit 5, 2. — [2] Ant. XVIII; 5, 1 stimmt nic mit den späteren Daten. — [3] 18, 16.

aufgeregten Bevölkerung zu lassen, war unmöglich. So gab Antipas Befehl, ihn in das von Idumäern und Arabern bewohnte Machärus hinaufzuschleppen, wo man vor einer messianischen Volkserhebung sicher war. Fast scheint es, daß ein System diesem Vorgehen gegen die religiösen Bewegungen zu Grunde lag, da auch Pilatus bald nachher so gewaltsam gegen eine Volksversammlung der Samariter am Garizim losschlug,[1] und Jesus vor den Anschlägen des Tetrarchen gewarnt ward.[2]

Die jenseits des todten Meeres gelegene Bergfeste Machärus war recht danach angethan, zum Kerker eines Propheten zu dienen, da sie und ihre Umgebung im Volksmund von jeher den unheimlichen Reiz einer nur halb bekannten, geheimnißvollen Stätte hatte. Sie lag auf der steilen Höhe der Thalschlucht, die den Mons Abarim vom Gebirge Pisga trennt, in den von uraltem Sagengebilde verherrlichten Regionen, in denen man das Grab Mose suchte.[3] Vom Ostufer des todten Meeres, in der Nähe der Bäder von Kallirrhoe, führt die enge Waldschlucht des Zerka Ma'in, eines reißenden Gebirgswassers, zwischen wild über einander gehäuften Felsblöcken aus Trappgestein und Tuff gegen Osten aufwärts. Oben, auf der Südseite der Schlucht, liegt der Berg Attaroth, ein langer Felsrücken, der sich zwei Meilen weit nach Südwesten zieht. Wo die Felswand am steilsten nach dem Zerka Ma'in abfällt und ihr Rand das Thal überhängt, kleben noch heute die Mauern von Machärus.[4] Dorthin brachte man Johannes. Schroffe Abgründe umgeben die unwirthliche Feste, und die öden Bergriegel des Mons Abarim schließen die Aussicht. Das Castell, das Alexander Jannai hier gegen die Araber errichtet hatte, erweiterte Herodes zu einer Festung, unter deren Mauern und Gräben sich allmälig ein Städtchen ansiedelte. Imposant ragten die 160 Ellen hohen Eckthürme über Stadt und Thalschlucht. Der Platz, der tiefe Cisternen hatte, galt nach Jerusalem für den festesten in ganz Judäa.[5] Den Palast hatte Herodes mit königlicher Pracht ausgestattet, wohl ähnlich wie den gegenüberliegenden von Masada, von dem Josephus sagt die Einrichtung der Gemächer, Hallen und Bäder in demselben sei manchfach und kostbar gewesen; „überall sah man Säulen aus einem Stück, Wände und Böden in den Sälen schimmerten von ein-

[1] Keim, J. v. N. 578. — [2] Luc. 13, 31. — [3] Deut. 34, 6. 2 Macc. 2, 5 ff. — [4] Seetzen, Reisen II; 342. — [5] Plin. hist. nat. V; 15, 3.

gelegten Steinen."[1] In solchen Marmorsälen gab der Tetrarch jetzt hier weilte, glänzende Feste, bei denen die Tochter der He die Geladenen durch ihre Tänze ergötzte. Das Volk aber e sich unheimliche Dinge von dem Treiben da oben. Im Sch wuchs eine geheimnißvolle Raute von übernatürlicher Größe. Quelle der Gegend schmeckte wie die andere, die eine süß, die bitter. Aus einer Grotte ragten zwei Felsbrüste, von denen d heißes, die andere kaltes Wasser gab. Auch fand man Naphth Alaun hier in Menge. Der verrufenste Ort war die nä Schlucht, wo die Wurzel Baara wuchs, mit der man Kranke und Dämonen vertreiben kann. Die Wurzel ist feuerroth und des Abends Strahlen aus, und wer sie abreißt, muß jähen sterben.[2] Das war der seltsame Platz, an welchem dieser se Gefangene nun seine Tage verlebte.

Antipas hatte hier nichts von ihm zu fürchten. An ein kommen aus der Feste, zu deren von drei Seiten unzugäng Felsen nur ein Saumpfad durch zahlreiche Festungsthore war nicht zu denken.[3] Ebensowenig hatte der Täufer Aussich der Festung selbst Anhang zu finden. Hier an der Grenze der A Edomiter und Moabiter kannte man die Verheißungen Israels Die Schechs der umliegenden Wüstensöhne gingen aus und ein die Höflinge der üppigen Herodias verkehrten in der Stadt, l heißen Quellen des Baarathals und die kühlere Bergluft ersch Nerven neue Spannkraft verlieh.[5] Seit hier oben Alles so lu eingerichtet war, mochte man die höhere Quelle dem Abfluß im bei Kallirrhoe vorziehen, obgleich auch die unsern Bäder großen R hatten. Kam doch oben die gesunde Bergluft hinzu, von deren man eine wahrhaft abergläubische Vorstellung hatte. Vorräth richtet Josephus, hielten sich in dem gegenüberliegenden Masada h Jahre, „weil die Luft auf der Höhe der Burg von allen erdige faulen Bestandtheilen gereinigt ist".[6] Großer Verkehr war d hier nicht, dazu war der Platz zu entlegen.[7] Es sind die Leut Hof, „die Leute, die in herrlichen Kleidern und in Lüsten le die Jesus Johannes gegenüberstellt, und von denen die Evan

[1] Bell. VII; 8, 3. — [2] Bell. VII; 6, 1—4. — [3] Bell. VII; 8, mit 6, 1. 4. — [4] VII: 6, 4. — [5] Mr. 6, 21. Ant. XVIII; 5, 1. — 8, 4. — [7] Vgl. VII; 8, 3. — [8] Luc. 7, 25.

als von Gästen des Antipas berichten. Anknüpfungspunkte für den gefangenen Wüstenprediger boten die keine. Eher wäre von ihrer Seite an Spott und Mißhandlung zu denken, wenn man Jesu Wort über das Schicksal des Täufers betonen will: „Sie haben ihn nicht erkannt, sondern thaten an ihm was sie wollten".[1] So schlief die Furcht des Antipas wieder ein und Johannes durfte leben.

Die Evangelien haben diese Handlungsweise des Tetrarchen verschieden gedeutet. „Er hätte ihn gern getödtet, sagt Matthäus, aber er fürchtete sich vor dem Volk; denn er galt für einen Propheten."[2] Marcus dagegen hat an den Eindruck gedacht, den die gewaltige Erscheinung auf den unsicheren Antipas machen mußte. „Herodias, berichtet er, stellte ihm nach und suchte ihn umzubringen und konnte nicht. Denn Herodes fürchtete den Johannes, weil er wußte, daß er ein frommer und heiliger Mann war, und er behütete ihn, that Vieles nach seinem Worte und hörete ihn gern."[3] Aus welchen Motiven der Tetrarch den Henker sein Beil wieder bei Seite legen hieß, ist wohl Niemanden so ganz klar gewesen, vielleicht nicht einmal ihm selbst. Immerhin bestätigen die übrigen Erzählungen die Annahme, daß es keine harte Gefangenschaft war, in der er sich befand. Sie glich der, die Paulus drei Jahrzehnte später zu Cäsarea erduldete. Seine Schüler durften ab- und zugehen; sie berichteten ihm, wie das Werk draußen stehe; sie bringen Kunde von neuer Predigt des Reichs in Galiläa. Es scheint freilich, daß kein rechter Halt in den Anhängern war, seit ihnen Johannes fehlte. Von des Täufers Wirken hatten sie nur die äußerliche, die asketische Seite, wie zu erwarten war, festgehalten. Sie wetteiferten im Fasten mit den Pharisäern, sie gingen trauernd einher, denn der Bräutigam war von ihnen genommen.[4] Zweifelhafte Kunde von dem neuen Reichsprediger brachten sie vom See Tiberias hinauf nach Machärus. Jesu Wirkungen waren gewaltig, aber seine Jünger fasteten nicht. Auch fehlte dem neuen Propheten das zornige Wort der Wüste Juda. Als ob der Täufer in Grübeln versunken wäre über das, was man von draußen ihm meldete, erzählen die Evangelien, er habe sich selbst an Jesum um Lösung seiner Zweifel gewendet. „Da er im Gefängniß die Werke

---

[1] Mth. 17, 12. Keim, Jes. v. N. 583. Daß ein Verkehr zwischen Johannes und den Höflingen stattgefunden, setzt auch Mth. 14, 2 voraus. — [2] Mth. 14, 5. — [3] Mr. 6, 19. 20. — [4] Mth. 9, 14.

des Christs hörte, sandte er zwei seiner Jünger und ließ ihm sagen: „Bist du, der da kommt, oder sollen wir eines Andern warten?“ Die Boten bestellten ihren Auftrag und der Prophet Galiläas erwiderte dem jesajagläubigen Täufer mit einem Worte Jesajas: „Es öffnen sich der Blinden Augen und die Ohren der Tauben thun sich auf. Es hüpft wie ein Hirsch der Lahme, und es jubelt die Zunge des Stummen“ und das andere Jesajawort, das er auch sonst schon auf sich angewendet:[1] „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil mich Jehova salbte, frohe Botschaft zu bringen den Elenden.“[2] Doch war es eine freie Reproduction, in die Jesus das Prophetenwort kleidete: „Gehet hin und saget Johannes wieder, was ihr sehet und höret: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Todte stehen auf, den Armen wird das Evangelium verkündigt und selig ist wer sich nicht an mir ärgert“. Ob die Antwort mit ihrem stolzen Selbstgefühl und ihrer leisen Rüge wirklich genau so gelautet, ob sie sich auf alle diese Wunder wirklich berief, ob sie symbolisch zu deuten ob sie Johannes befriedigte, wissen wir nicht, doch ist nicht unwahrscheinlich, daß sie den Täufer noch erreichte. Denn noch den Sommer dauerte des Täufers Haft. Dann nahm sie ein jähes Ende. Während Antipas für ergriffen galt von dem gewaltigen Eindruck dieses Mannes während die Volksmeinung in mancher neueren Maaßregel des Tetrarchen den Einfluß des Täufers erkennen wollte, mußte ihn Herodias um so grimmiger hassen, als seine Nähe eine Bedrohung ihrer Ehe und ein Stachel für ihr Gewissen war. Da gab Antipas am Tage seines Regierungsantritts, im Spätsommer,[3] den Hofleuten und Officieren seines Palastes ein Fest, zu dem auch die Schechs der benachbarten Orte geladen waren. Man beging es um so lärmender, als das 37. oder 38. Regierungsjahr zu feiern für Vasallen des Tiberius kein gewöhnliches Glück war. Nach dem Gelage tanzte Salome, das Mägdlein, vor den Gästen und erntete großen Beifall, so daß der Tetrarch, der ohne Tiberius Erlaubniß kein Dorf wegschenken konnte in orientalischer Ueberschwänglichkeit gelobte, er wolle der Tänzerin eine Bitte gewähren bis an die Hälfte seines Königreichs. „Da gin-

[1] Luc. 4, 18. — [2] Jes. 35, 5 und 61, 1. — [3] Vgl. Mth. 14, 6 mit Ant. XV; 11, 6 und dazu XVII; 8, 2; 9, 3, sowie Cap II, wonach Antipas Regierungsantritt nicht vor August des Jahres 4 gefallen sein dürfte. Dazu unten.

sie hinaus und sprach zu ihrer Mutter: Was soll ich mir erbitten? Die sprach, das Haupt Johannes des Täufers. Und sie ging alsbald mit Eile zum Könige, bat und sprach: Ich will, daß du mir gebest jetzt sogleich auf einer Schüssel das Haupt Johannes des Täufers. Und obwohl der König sehr betrübt ward, wollte er doch um des Eids und der Tischgäste willen sie nicht lassen eine Fehlbitte thun. Und alsbald sandte der König einen Trabanten und hieß sein Haupt herbringen. Der aber ging hin und enthauptete ihn im Gefängniß und brachte sein Haupt auf einer Schüssel und gab's dem Mägdlein und das Mägdlein gab's ihrer Mutter. Und da das seine Jünger hörten, kamen sie und nahmen seinen Leichnam und legten ihn in ein Grab."[1] In denselben Bergen, in denen Israel das Grab seiner ersten Propheten suchte, ward der letzte beigesetzt.

Man könnte geneigt sein, diese widrige Scene, um ihrer grellen Farben willen, ganz in das Gebiet der Legende zu verweisen, allein an diesen halbbarbarischen Höfen fehlt es nicht an Thaten der Grausamkeit, die nicht minder grotesk sind. Als im Sommer 53, nach der Schlacht von Karrhä, der Partherkönig Orodes die Hochzeit seines Sohnes Pakorus feierte, trug der Schauspieler, der in den Bacchen des Euripides die Rolle der Agaue spielte, welche im Wahnsinn ihren Sohn zerrissen hat, den halbverwesten Kopf des Crassus auf die Bühne und jubelnd wiederholte der Chor die wohlbekannte Strophe:

Wir bringen vom Berge
Nach Hause getragen
Die herrliche Beute, das blutende Wild.[2]

Warum sollte zu Machärus unmöglich sein, was am Hofe von Ktesiphon möglich war?[3]

Antipas begab sich nach dem Tode des Täufers wieder in seine nördliche Tetrarchie, wo wir ihn zu Tiberias, lebhaft mit der Erinnerung an den von ihm gemordeten Propheten beschäftigt, finden.[4] Herodias vermählte dort ihr Töchterlein, das wie zum Tanz so nun auch zur Ehe reif schien, an den greisen Philippus, der sich bereits drüben in Julias ein Grab gebaut hatte, das ihn auch kurz nach der

---

[1] Marc. 6, 17—29. — [2] Vgl. Mommsen, Röm. G. 4, 331. — [3] Vgl. Herodot IX, 109 über die Pflicht der Könige, beim Königsmahl auch die schnödesten Wünsche zu erhören, und Sueton. Caj. 32 als Analogon. Auch Ant. XVIII; 8, 8. — [4] Mth. 14, 1 ff.

Vermählung aufnahm, worauf Salome in das Haus der Mut heimkehrte.[1]

Die unnatürliche Ehe war wohl eine Speculation der Herodi auf die Erbschaft des Nachbars und Schwagers gewesen. Aber mißlang, die Tetrarchie wurde unter Aufrechterhaltung ihrer gesonder Verwaltung Syrien einverleibt. Doch behielt der zu Tiberias hause Antipas sie im Auge und die sich stets steigernde Gier nach dem i ihm ausgebreiteten Beutestück stürzte schließlich Herodias und ihn i Verderben.

---

5. Die Garizimfahrt.

Die Losung, daß die Zeit der Gottesherrschaft herbeigekomm sei und demnächst äußere Gestalt gewinnen solle, war kaum a gegeben, als auch bereits die Samariter sich meldeten, um dieses R

[1] Zur Chronologie wäre noch Folgendes zu bemerken. Die γενέσια Mk 21; Mth. 14, 6, die feierlich begangen werden, sind in der Familie des Hero wie überhaupt nach Brauch des Fürstenthums damaliger Zeit, der Tag des gierungsantritts Ant. XV; 11, 6. Vgl. auch Luc. 3, 1, und die Thatsache, Josephus fast durchgehend nach den Regierungsjahren der Herodäer rec Die γενέσια des Antipas fallen dann ungefähr in den August, wenn man Ant. XVII; 9, 4 f. gegebenen Termine in Rechnung zieht. Archelaus Ab bald nach dem Passahfest; Verzögerung der Entscheidung, die Antipas bestim auch nach Rom zu reisen; Verschiebung des Erkenntnisses bis nach Pfingst (10, 2); Ankunft einer Deputation der Volkspartei (11, 1); Philippus ersch ebenfalls (11, 1); Prüfung ihrer Klagen; Tagfahrt und ὀλίγον δὲ ἧμα ὕστερον endlich das Erkenntniß. So müssen wir, auch wenn Antipas nicht den Tag seiner Besitzergreifung als Festtag beging, die γενέσια im Spätsom suchen. Damit stimmt auch Markus und Matthäus, die Jesum unmittelbar n dem Tode des Johannes die zwölf Jünger aussenden lassen. Mr. 6, 7 se Jesus die zwölf aus, unmittelbar nach seinem Auftreten in Nazareth, zu wel Zeit der Tod des Täufers eben erfolgt ist: Mth. 14, 1. 12. In welche Zeit nun aber das Auftreten des Täufers? Eine allzulange Gefangenschaft erlau die Worte des Josephus nicht. Aber auch zu kurz darf man sie nach den Ev gelien nicht ansetzen Große Volksversammlungen, wie die seinen, kann man im Ghor weder im Sommer noch in der Regenzeit halten. So scheint der Tä bei Beginn des Jahres 34 aufgetreten und noch im Frühling gefangen wor zu sein, wie ja auch Jesus aller Wahrscheinlichkeit nach im Frühling sein Wi begann. Siehe unten.

für sich in Anspruch zu nehmen. Sie blieben damit nur in der Rolle, die sie von jeher gespielt hatten. Hörte man sie, so hatten sie und nicht die Juden das wirkliche heilige Land, das Abraham verheißen war und wo die Patriarchen ihre Heerden geweidet, in Besitz, sie hatten den ächten Tempelberg, sie hatten das wahre, durch keine Propheten verfälschte Gesetz, so hatten sie auch die Sage, auf ihrem heiligen Berge habe Moses die ächten Gefäße der Stiftshütte vergraben, die die Juden in dem Salomonischen Tempel noch wollten besessen haben und die nach jüdischer Tradition bei der Zerstörung dieses Tempels durch die Chaldäer wunderbar waren geborgen worden. An den Besitz dieser Gefäße knüpfte sich aber, gemäß der Aeußerlichkeit morgenländischer Frömmigkeit, der Anspruch, Schauplatz des messianischen Reichs zu werden, indem eine dem Volke sehr am Herzen liegende Verheißung verkündete, zum Reiche des Messias sollte die Bundeslade sammt den heiligen Gefäßen wieder zum Vorschein kommen. Die jüdische Ueberlieferung über diesen Gegenstand lesen wir 2 Mac. 2, 5 f. Nach ihr hat der Prophet Jeremia nach der Zerstörung des Tempels das gerettete Zelt und die Lade auf den Berg Nebo geflüchtet, von dem einst Moses das heilige Land geschaut hatte. „Als Jeremia hinkam, fand er eine Höhlenwohnung, und brachte das Zelt und die Lade und den Rauchaltar da hinein und verstopfte die Thüre. Und einige seiner Begleiter kamen herbei, um sich den Weg zu bezeichnen; aber sie konnten ihn nicht finden. Da aber Jeremia es erfuhr, verwies er es ihnen, und sprach: Der Ort wird auch unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk versammeln, und ihm gnädig sein wird. Und dann wird der Herr dieß offenbar machen, und die Herrlichkeit des Herrn und die Wolke wird erscheinen, wie sie sich auch bei Mose offenbarte."[1] Eine andere Version derselben Sage finden wir in der Apokalypse des Baruch.[2] Dort sieht Baruch, der Schreiber Jeremia's, kurz vor der Zerstörung Jerusalem's einen Engel, der zu der heiligen Stadt herabsteigt und sich im Tempel niederläßt, um die Heiligthümer zu retten. Und zwar packt derselbe zusammen das heilige Zelt, das hohenpriesterliche Ephod, die Bundeslade, die zwei Gesetzestafeln vom Sinai, das hohenpriesterliche Gewand, den Rauchaltar, die Urim und Thummim und sämmtliche heiligen Gefäße. All diese Sieben-

[1] 2 Mac. 2, 4—8. — [2] Bei Ceriani, Monumenta sacra et prof. Tom. I, fasc. II. Mediolani 1866. Uebersetzung aus dem Syrischen. Cap. 6.

sachen bringt er an einen heimlichen Ort und spricht dann mit laut Stimme: „Erde, Erde, Erde höre das Wort des starken Gottes u empfange, was ich dir anvertraue, und bewahre es bis zum Ende d Zeiten, damit du es wiedergebest, wenn du es geheißen wirst, dan die Fremden sich dessen nicht bemächtigen. Denn es kommt die Z wenn Jerusalem wiederersteht für alle Zeiten! Da öffnete die Er ihren Mund und verschlang das Alles." Eine dritte und geistig Version endlich enthält die Apokalypse des Johannes, nach der d heiligen Gefäße vielmehr im Himmel selbst geborgen wurden, u wiederkommen werden mit dem neuen Jerusalem. Dem Treuen v spricht der Messias Lebensbrot aus dem Mannahkrug, der im Himm verborgen ist[1] und bei dem Posaunen der siebenten Posaune wird d Himmel aufgethan „und es ward gesehen die Bundeslade in sein Tempel".[2] Gegenüber diesen heiligen und festen Ueberlieferungen behauptete nun das thörichte Volk, das zu Sichem wohnte, die heilig Gefäße der Wüstenwanderung seien vielmehr auf seinem Garizimbe niedergelegt worden und überhaupt niemals im salomonischen Tem gewesen. Vielleicht, daß man diese Handlung in Verbindung brac mit Deut. 27, wo die zwölf Stämme Israels gewiesen werden a ihrem Eintritt in das heilige Land, die Einen, Worte des Segens reden vom blühenden Garizim über die Frommen und die Ande Worte des Fluchs vom steilen und kahlen Ebal über die Gottlos und einen Altar aufzurichten.[3] Jedenfalls suchten die Samariter h den heiligen Schatz, der am Tage der Verheißung wieder sollte z Vorschein kommen.

Als nun die Taufbewegung das benachbarte jüdische Land ergr und die Predigt von der Nähe des Reichs so gewaltige Unruh hervorrief, erinnerten sich die Samariter des geheimnißvollen Unt pfands, das ihrer Landschaft den Anbruch der messianischen Ve heißung verbürgte. „Auch sie, berichtet Josephus, konnten sich d Unruhen nicht enthalten. Es reizte sie nämlich ein Mann auf, d es auf Lügen nicht ankam und die Menge mit dem kitzelte, was i Freude machte."[4] Er war es, der nach früheren Umtrieben nun den Bergen Samariens eine ähnliche Bewegung aus dem Boden stampfen versuchte, wie sie drüben durch das Jordanthal brauste. E

[1] Apoc. 2, 17. — [2] Apoc. 11, 19. — [3] Deut. 27, 5—26. — [4] A XVIII; 4, 1.

ließ er durch die Thäler Samariens den Heroldruf erschallen, das gesammte Volk möge sich am bestimmten Tage bei dem heiligen Berge Garizim einfinden, wo ein neuer Prophet den Gläubigen den Ort kund thun wolle, an dem Moses die Gefäße der Stiftshütte vergraben habe. Nach der Theologie der Zeit hieß das nichts Anderes als was drüben in der Wüste Juda der Täufer predigte: das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen, denn jene Gefäße sollten ja erst zum Vorschein kommen am Tage der Erfüllung. Es handelte sich also um nichts Geringeres als darum, den Anbruch des in Aussicht genommenen Gottesreichs den Juden vorweg zu nehmen. Klug hatte der Lügenprophet dabei die Samariter bei ihrer leidenschaftlichsten Neigung gefaßt, sich als die Besitzer der wahren Heiligthümer und des ächten Mosaismus zu erweisen. Und ob er nun die Losung bereits überkommen hatte, oder ob er es war, der sie aufthat, jedenfalls ist es von da an durch die Jahrhunderte ein Glaubenssatz der Samariter geblieben, daß der Messias die Tafeln des Gesetzes, den Mannahkrug und die heiligen Gefäße auf dem Berge Garizim wieder aufdecken werde.[1] Begreiflich, daß bei solchen Aussichten es bald in den Schluchten des Ebal und Garizim eben so lebendig ward, wie drüben im Ghor. Immer neue Zuzüge trafen in Tirathaba ein, wohin der Prophet sein Volk geladen hatte. Da auch der Aeltestenrath und die „Koryphäen des Landes" sich bei dem Unternehmen einstellten, war die Versammlung in politischer Beziehung sogar bedeutsamer als die jüdischen Vorgänge am Jordan. Um so mehr mochte Pilatus fürchten, es sei Vorsorge getroffen, daß das Suchen der Gefäße nicht fruchtlos bleibe und von den Insignien des Reichs werde man dann zur Aufrichtung desselben übergehen. In der That waren bereits Maßregeln gegen den Uebermuth des Procurators mit unter die Gegenstände der Verhandlung auf dem heiligen Berg aufgenommen worden[2] und die ganze Bewegung schien einen revolutionären Charakter anzunehmen. Pilatus verbot deßhalb die Wallfahrt und ließ die Wege zum Garizim durch Feldwachen und patrouillirende Reiter sperren. Aber die Samariter hatten sich bereits in großen Massen zu Tirathaba eingefunden und zogen noch immer neue bewaffnete Schaaren an sich heran, um den Zugang zu erzwingen. Da befahl der Procurator den Platz zu säubern. Die Truppen hieben

[1] Petermann, Samar. in Herzog's Realencyclop. 13, 373. — [2] Ant. XVIII; 4, 2.

ein. Viele wurden getödtet, Andere kamen im Gedränge um
wurden zertreten. Von den Gefangenen ließ Pilatus die Vorneh
als Hochverräther hinrichten. Der Aeltestenrath der Samariter
indessen nicht gemeint, diese Mißhandlungen ruhig hinzunehmen.
wendete sich an den Proconsul Vitellius von Syrien, indem
Absicht des Abfalls von Rom in Abrede stellte, die Berathung
Maßregeln gegen Pilatus Uebermuth zugestand. Wozu die Sam
freilich dabei der Gefäße der Stiftshütte bedurft hatten, blieb u
geklärt. Der Prozeß schwebte noch fast zwei Jahre, endete
schließlich mit der Beseitigung des Pilatus, der kurz nach dem
des Tiberius (März 37) in Rom ankam, um sich für seine Ve
tung zu rechtfertigen. Welche Schicksale den Propheten und F
der Bewegung betroffen, meldet Josephus nicht. Dagegen wei
Apostelgeschichte im Todesjahr des Tiberius von einem Magier S
in Samarien zu erzählen, der dort schon längere Zeit Aufsehen
hatte, indem er Zauberei trieb und bei den Samaritern Entsetz
regte durch seine Thaten, indem er vorgab, er wäre etwas Gr
Von diesem selben Simon Magus aber sagen die clementi
Homilien aus, daß er Jerusalem läugne und den Garizim auf
Unter diesen Umständen liegt es nahe, in dem Simon Magu
Apostelgeschichte, der eben im Jahr 36 zu Samarien sein
getrieben, den Propheten des Garizim zu vermuthen. Dann e
es sich auch, warum die christliche Sage diesen Gaukler als den Ri
und Affen des Messias geschildert hat, denn es war in der Tha
Nachäffung der messianischen Bewegung des Jordanthals, mit
sich zuerst eingeführt hat. Wie er aber auch später noch in Sam
sein Wesen trieb und seine Hände in allerlei, nicht immer reinl
Geschäften hatte, wird später zu erzählen sein, da die christ
Quellen ihn nicht sowohl Jesu als vielmehr den Aposteln als Ri
gegenüberstellen. Noch ehe aber die Bewegungen in Samarie
dieser blutigen Katastrophe geführt hatten, war es in Galiläa
stärkeren und reineren Hand gelungen, der religiösen Strömun
Gemüther ein Bette zu graben, durch das dieselbe in die Zu
mündete, während die Hochfluth jüdischer und samaritischer Begeist
nur all zu rasch wieder versank.

---

[1] Act. 8, 4 f. — [3] Clem. Homil. 2, 22.

6. Jesu Auftreten in Kapernaum.

Wie groß der Eindruck war, den der Täufer auf sein Volk und seine Zeit gemacht hat, das bezeugt besser als die Nachahmung seiner Thätigkeit in Samarien die Thatsache, daß die Predigt des Reichs sich von nun an durch dieß ganze Jahrhundert hindurch in den Umrissen bewegt, die Johannes ihr gegeben. Fragen wir die Thessalonicherbriefe oder die Apokalypse, welcher Art die Predigt war, die die Apostel der Heiden oder Judenchristen ihren Gemeinden verkündeten, so vernehmen wir die alte Johannespredigt von der Axt, die den Bäumen an die Wurzel gelegt ist, von dem Herrn, der vor der Thüre steht und anklopft, mit dem einzigen Unterschied, daß an die Stelle des kommenden Starken der wiederkehrende Messias getreten ist. So kam das ein Mal ausgesprochene Wort so bald nicht wieder zur Ruhe und zunächst sollte es im Norden des heiligen Landes auf's Neue Wurzel schlagen. Die Kunde, die das Jordanthal durcheilte, die im Thale [redacted]en Ebal und Garizim ihr Echo gefunden, hallte bald auch in [redacted]hälern Galiläa's nach.

Die Verfassung dieser Landschaft haben wir uns im Jahr 34 als eine sehr erregte zu denken. Beweis dafür ist, daß es im Herbste des Jahres 34, wahrscheinlich beim Laubhüttenfest, sogar in Jerusalem selbst zwischen den galiläischen Festpilgern und den Römern zu einem blutigen Zusammenstoß kam, bei dem die Garnison der Antonia bis in den innern Vorhof des Heiligthums vordrang und am Brandopferaltar die Galiläer über ihren Opfern niederhieb, so daß ihr Blut mit dem der geschlachteten Thiere zum Grausen der Zuschauer sich mischte.[1] Um so mehr kochte und gährte es unter den Patrioten des Nordens. Neben Jesu waren die Söhne Judas, des Galiläers, aufgewachsen, die bald nach ihm auch am Kreuze endigten, weil sie in ihrer Weise Israel zu retten gedachten.[2] Wenn bei all diesen beklemmenden Aussichten, erschütternden Ereignissen und entrüstenden Zuständen dennoch das Volk nur einen Gedanken hatte, den der Klage um den gefangenen Täufer,[3] so ist das ein Beweis, wie gewaltig der Prophet der Wüste Juda gewesen war und wie tief der religiöse Zug der Zeit ging.

[1] Luc. 13, 1. — [2] Ant. XX; 5, 2. — [3] Ant. XVII; 5, 2.

Bis in die fernsten Thäler drang die Schreckenskunde, da Täufer gefangen sei.[1] Man baute erst darauf, der gewaltige Pr werde auch Antipas Herz erschüttern, der feige Tetrarch wer nicht wagen, sich am Leben des vom Volk geliebten Propheten zu greifen.[2] Bereits wollte das leichtgläubige Volk die eine und e Masregel des Antipas dem Einfluß des Täufers zuschreiben,[3] da die Nachricht, das Unglaubliche sei geschehen, Herodias habe er was Antipas für sich nie gewagt hätte. Als die neue Jesabel Prophetenmörderin, ging Herodias im Munde des Volkes un man erwartete jetzt vom Hofe des Antipas ein weiteres Vor gegen die Hoffnung Israels und ihre Propheten.[4] „Sie habe ihm gethan, was sie wollten", klagte man in Galiläa über de mordeten Täufer.[5] Aber sein Untergang hatte den Glauben a nicht erschüttert. Wer von seiner Taufe anders als von einer Gn gabe des Himmels redete, der mochte sich vor der Rache der J vorsehen.[6] „Sagen wir, sie sei von Menschen gewesen, so habe das Volk zu fürchten", so überlegten sich noch am Passah 3 Pharisäer. Nicht einmal, daß er wirklich todt sei, glaubten. „Etliche sagen, Du seist der Täufer", berichten die Jünger Jesu Meister, und selbst im neugebauten Palast zu Tiberias, bei de priesenen Tischen und Kandelabern von korinthischem Erz wurd Frage aufgeworfen, ob der Prophet von Kapernaum nicht der w erstandene Johannes sei, da seine Kräfte in ihm wirkten?[7]

In die Zeit der Festnehmung des Täufers, nach unserer C nologie also in den Frühling des Jahres 34, setzen die beiden Evangelien das Auftreten Jesu in den Synagogen Galiläa's. stammte aus einer religiös angeregten Familie des Städtchens Naz deren strenge Richtung noch in dem essäisch gefärbten Asketen seines Bruders Jakobus erkenntlich ist. Er selbst war unter gewesen, die am Jordan die Taufe des Johannes empfangen h Als er in seiner Vaterstadt Nazareth die Kunde erhielt, der J sei nach Machärus geschleppt worden, verließ er seine Heimat begab sich in die Gegend des Sees, um die Predigt vom Ko des Gottesreichs, die der Tyrann in Peräa zum Schweigen ge

---

[1] Mth. 4, 12. — [2] Mth. 14, 5. 9. — [3] Mr. 6, 20. — [4] Luc. 1 Mth. 14, 13. — [5] Mth. 17, 12. — [6] Mth. 21, 26. — [7] Mr. 6, 14; Vita 13. — [8] Mr. 1, 9.

von Gästen des Antipas berichten. Anknüpfungspunkte für den angenen Wüstenprediger boten die keine. Eher wäre von ihrer Seite Spott und Mißhandlung zu denken, wenn man Jesu Wort über Schicksal des Täufers betonen will: „Sie haben ihn nicht erkannt, dern thaten an ihm was sie wollten".[1] So schlief die Furcht des tipas wieder ein und Johannes durfte leben.

Die Evangelien haben diese Handlungsweise des Tetrarchen verieden gedeutet. „Er hätte ihn gern getödtet, sagt Matthäus, aber fürchtete sich vor dem Volk; denn er galt für einen Propheten."[2] arcus dagegen hat an den Eindruck gedacht, den die gewaltige Ereinung auf den unsicheren Antipas machen mußte. „Herodias, richtet er, stellte ihm nach und suchte ihn umzubringen und konnte ht. Denn Herodes fürchtete den Johannes, weil er wußte, daß er ı frommer und heiliger Mann war, und er behütete ihn, that Vieles ch seinem Worte und hörete ihn gern."[3] Aus welchen Motiven r Tetrarch den Henker sein Beil wieder bei Seite legen hieß, ist hl Niemanden so ganz klar gewesen, vielleicht nicht einmal ihm bst. Immerhin bestätigen die übrigen Erzählungen die Annahme, ß es keine harte Gefangenschaft war, in der er sich befand. Sie ich der, die Paulus drei Jahrzehnte später zu Cäsarea erduldete. eine Schüler durften ab- und zugehen; sie berichteten ihm, wie das erk draußen stehe; sie bringen Kunde von neuer Predigt des Reichs Galiläa. Es scheint freilich, daß kein rechter Halt in den Anıngern war, seit ihnen Johannes fehlte. Von des Täufers Wirken tten sie nur die äußerliche, die asketische Seite, wie zu erwarten ar, festgehalten. Sie wetteiferten im Fasten mit den Pharisäern, sie ngen trauernd einher, denn der Bräutigam war von ihnen geommen.[4] Zweifelhafte Kunde von dem neuen Reichsprediger brachten vom See Tiberias hinauf nach Machärus. Jesu Wirkungen waren waltig, aber seine Jünger fasteten nicht. Auch fehlte dem neuen ropheten das zornige Wort der Wüste Juda. Als ob der Täufer Grübeln versunken wäre über das, was man von draußen ihm eldete, erzählen die Evangelien, er habe sich selbst an Jesum um sung seiner Zweifel gewendet. „Da er im Gefängniß die Werke

[1] Mth. 17, 12. Keim, Jes. v. N. 583. Daß ein Verkehr zwischen hannes und den Höflingen stattgefunden, setzt auch Mth. 14, 2 voraus. — Mth. 14, 5. — [3] Mr. 6, 19. 20. — [4] Mth. 9, 14.

... Das Gleichniß vom Splitter und Balken ſoll an der ... erinnern,[1] die ungleichen Fundamente der Häuſer an der ...[2] die Spanne, die man zuſetzt, an die Werkſtätte,[3] die Unter... der Erſcheinungen am grünen und am dürren Holz an da...lager,[4] allein bei der Prägnanz des Ausdrucks, die ihm eigne ... auch jedes andere Handwerk mit ähnlichen Belegen erweiſen ... hat der Umſtand, daß ſeine Reden ſich überall in dieſen ... der Thätigkeit des gemeinen Mannes bewegen, ihre unerreich... Popularität mit begründet.

Indem Jeſus von Nazareth nach Kapernaum überſiedelte, wurd... die Predigt vom Gottesreich aus der Wüſte Juda in das belebte... Gebiet des dichtbevölkerten und geiſtig regſamen Galiläa übertragen.

Betrachten wir dieſe weltgeſchichtliche Bühne etwas näher, a... der ein der Menſchheit ſo theueres Idyll ſich nun abſpielte.[5] D... weſtliche Küſtengelände des Sees Genezareth iſt etwa ſechs Stund... lang, und zerfällt in eine ſchmale ſüdliche und eine breitere nördli... Hälfte. Die ganze ſüdliche Hälfte, vom Ausfluß des Jordans bi... Stunden lang, iſt ein ſchmaler Saum Landes zwiſchen dem See u... den hart an den See ſich herandrängenden Abhängen ... Kalkplateau... Nur in der Mitte dieſes Küſtenſaums blieb zwiſchen den Berg... und dem Waſſerſpiegel Raum für eine größere Stadt, das n... Tiberias, das eine halbe Stunde nördlich von den warmen Quell... von Emmaus gebaut war.[6] Die Gebirgswände laufen dann n... eine ſtarke Stunde gegen Norden fort am See hin, dann treten ... bei Magdala (el Mejdel) plötzlich weit zurück und geben einer fri... grünen, eine halbe Stunde breiten, Ebene Raum. Dieſes eine Stu... lang am See hinziehende Wieſengelände iſt die berühmte Ebene Ge... zareth.[7] Bei dem heutigen Khân Minîyeh, (das die Einen ... Dalmanutha, die Andern mit Kapernaum identificiren), ſchieben ... Kalkberge ſich wieder zum See vor[8] und begleiten deſſen nordweſtli...

[1] Mth. 7, 3. — [2] Mth. 7, 24. — [3] Mth. 6, 27. — [4] Luc. 23, 31.
[5] Vgl. Bell. jud. III; 10, 7. Robinson, Palästina. Halle 1842. S. 50... Van de Velde. Reise nach Syrien und Palästina. II; 336 f. Furrer, W... derg. durch Pal. 306 f. Ebrard, die Lage von Kapernaum. Stud. u. K... 1867, 4. — [6] Ant. XVIII; 2, 3. — [7] Bell. III; 10, 8. Mth. 14, 34. Mr. 6, ... — [8] Die Gegend, die Mth. 15, 29 die Grenze von Magdala heißt, wird in Parallelſtelle Mr. 8, 10 die Grenze von Dalmanutha genannt. Die Gemarkun... ſtießen demnach aneinander, und wir haben Dalmanutha jedenfalls zwiſ... Kapernaum und Magdala zu ſuchen.

immung bis zur Ebene von Julias, durch [illegible]grund
rdan in den See eintritt.

Auf diesem nördlichen, schmäleren Uferſaum lag **Kapernaum**,
en Evangelien hart am See und an der großen Karavanen-
[1] Ist diese identisch mit der noch jetzt sichtbaren Römerstraße,
n der Jakobsbrücke auf dem kürzesten Weg durch die Berge
em See herüberführt, so würde Khân Minîyeh die Stelle
apernaum bezeichnen, da diese Straße erst dort den See berührt.
er der kürzere Weg zumeist der jüngere zu sein pflegt, könnte
it Jesu die Straße auch das bequemere Jordanthal hinab über
nach Kapernaum geführt haben, und nur unter dieser Annahme
sich die zahlreiche Schaar von Zöllnern in Kapernaum, sowie
liegende Garnison, weil wir die Stadt alsdann an der Grenze
hilippus und Antipas zu suchen haben.[2] Dann aber würden
s heutige Tell Hum mit Kapernaum, Khân Minîyeh dagegen
almanutha identificiren müssen. Nördlich von dem Städtchen
schon der Moorgrund, den der in den See eintretende Jordan
h abgelagert hatte.[3] Als einst Josephus hier bei einem Sturz
Pferde, das im Sumpf stecken geblieben war, sich die Hand
chte, war Kapernaum der nächste Flecken, in den man den
en Feldherrn trug. Da die gegnerischen Truppen sich bei Julias
nzt hatten, scheint auch nach dieser Notiz eher das nähere Tell
als Khân Minîyeh für Kapernaum gelten zu können.[4] Die
Chorazin und Bethsaida werden gleichfalls in der Nähe jenes
htfelds, Chorazin diesseits, Bethsaida jenseits der Jordanmündung
,[5] jenes in der Höhe eines Seitenthals, dieses unten am See-
. Auch in Jesu Mund sind sie Nachbarflecken Kapernaums.[6]
same Punkte, die weiter zurücklagen, waren Julias, Arbela und
s. Julias lag oben am Jordan, vor seinem Eintritt in den
Plinius zählt dasselbe unter die anmuthigsten Städte dieser
). Es war eine neue Schöpfung des Tetrarchen Philippus, der
r bei Lebzeiten schon sein Grab baute, in dem er eben im Jahr
gesetzt ward.[7] Südlich auf steilen Kalkfelsen, auf denen zahl-

---

[1] Mth. 4, 13. 15; 9, 1. Die Karavanenstraße auch noch bewiesen durch
, 9—11. — [2] Mth. 8, 5; 9, 9 ff. Luc. 7, 5. — [3] Jos. vita 72. —
72. — [5] Karte von Van de Velde: Bir Kerazeh und el-Mesadîyeh.
th. 11, 20 23. — [7] Ant. XVIII; 2, 1.

reiche Geier horsten, drohte das verrufene Raubnest Arbela, mit
Höhlen des Herodes, in der Höhe des bei Magdala mündenden Th
das das Ausfallsthor der Räuber nach dem See hin bildete.[1] A
dem prunkenden Tiberias haben wir schon oben gesprochen. De
als dahin kamen die Fischer Kapernaums wohl hinunter nach Tarid
um dort ihre Fische zu verkaufen, die von da, in Tonnen gepöc
weithin versendet zu werden pflegten.[2]

Die Gesammtansicht des Sees ist nicht ohne Anmuth.
blaue Wasserspiegel liegt tief eingesenkt zwischen den gelben Kalkwän
Nordwärts steigen die Berge Obergaliläas empor, und im Hintergr
ruht majestätisch der Hermon. Das westliche Ufer mit seinen
stufenweis abdachenden fruchtbaren Terrassen und dem grünen Wie
teppich der Ebene Genesar, ist der Schauplatz von Jesu Wirksam
zu der die dicht wohnende Bevölkerung sich herandrängte. Am östli
Ufer bespülen die Wellen eine schmale Strandebene, hinter der sich
Felsabhänge und steile Bergwände, die Vorwerke des unwirthli
Gaulanitis erheben. Dort ist Jesu Asyl vor dem Volksgedräng,
er Einsamkeit suchte und fand, wenn ihn die zudringliche Neugier
Galiläer aus Kapernaum wegtrieb. Zur Zeit Jesu war vor A
die Ebene Genezareth ein lachender Garten. „Wegen der üpp
Fruchtbarkeit, sagt Josephus,[3] kommt hier jedes Gewächs fort,
alles ist aufs Beste angebaut. Die milde Luft begünstigt die Pflan
Nußbäume, welche der Kühle bedürfen, wachsen in unermeßlicher F
neben den Palmen, welche nur in der Hitze gedeihen, neben Fei
und Olivenbäumen, denen eine gemäßigtere Temperatur zusagt.
ist wie ein Wettstreit der Natur, das Widersprechende auf einem Pu
zu vereinen, wie ein schöner Kampf der Jahreszeiten, deren jede
Land für sich in Anspruch nimmt. Der Boden bringt die verschieden
Obstarten nicht nur einmal im Jahr hervor, sondern zu den
schiedensten Zeiten. Die königlichen Früchte: Weintrauben und Fe
liefert er zehn Monate lang unausgesetzt, während die übrigen
ganze Jahr neben ihnen heranreifen."

Solche Fruchtbarkeit verdankte die Ebene den reichlichen Wa
zuflüssen des nahen Abhangs. Namentlich sprudelte hier der Brun
Kapharnaum, der die Phantasie der Eingebornen stark beschäftigte
nach einer Sage mit dem Nil zusammenhängen sollte. Noch h

[1] Vgl. oben S. 212. 213. — [2] Strabo 3, 2. — [3] Bell. III; 10, 8.

wird ein von Gebüsch umgebenes Becken, in dessen krystallhellem Wasser eine große Menge von Fischen sich tummelt, und das in mehreren Armen abfließend, die unten liegenden Wiesengründe bewässert,[1] als angeblicher Brunnen Kapharnaum bewundert. Nach diesem Uferplatz kamen die Bewohner Kapernaums häufig herab.[2] Hier ist der natürliche Markt der Landschaft.

Schon aus der Schilderung des Josephus begreift sich der Stolz der später hier ansässigen Rabbinenschule auf diesen Fleck der Erde. „Sieben Meere, sagte sie, sprach Gott der Herr, habe ich im Lande Kanaan erschaffen, aber nur eines mir auserwählt, das Meer von Genesar." Mehr als die Schriftgelehrten ahnten, war der See von Gott dem Herrn erwählt und begnadigt vor allen Seen der Erde.[3] Wie bekannt ist doch der Menschheit dieses Ufer, diese Thäler, diese Fluren! Das sind die Abhänge mit den Weinbergen, die der Herr mit einem Zaun versehen, darin er einen Thurm gebaut und eine Kelter gegraben hat.[4] Das sind die sonnigen Hügel, auf denen der alte Wein gewachsen war und der neue wächst, für den der Hausvater sorglich die neuen Schläuche rüstet.[5] Das ist der Wiesenteppich der Ebene Genezareth mit tausend und aber tausend Lilien, die im Frühling in der Pracht Salomonis prangen und im Winter in den Ofen geworfen werden.[6] Das sind die Triften, wo der Hirte die neunundneunzig Schafe läßt, um in den Bergen das eine Verlorene zu suchen, und wenn er es gefunden, nimmt er es auf die Schulter mit Freude.[7] Das sind die Raben, die um die Felsen von Arbela flattern, die keine Vorrathskammer noch Scheune haben, und unten am Ufer doch ihre Nahrung finden[8] das die Berge, von denen der Geier aufsteigt, um die Küchlein der Henne zu schrecken.[9] Das sind die Gärten, in denen der Feigenbaum wuchs, auf dem der Gärtner drei Jahre keine Feigen fand,[10] in denen die Senfstaude zum großen Baum geworden, daß die Vögel des Himmels sich darinnen wiegen.[11] Ja wie bekannt ist uns dieß ganze Thal! Drüben die gaulanitischen Berge, über denen am Morgen ein trübes Roth stand, und die müßigen Schriftgelehrten sprachen: „Heute wird Ungewitter sein, denn der

---

[1] Jos. Bell. III; 10, 8. — [2] Mth. 14, 34. — [3] Midrasch Tillim fol. 4, 1 b. Sepp. 2, 170. — [4] Mth. 21, 33. — [5] Luc. 5, 37. — [6] Luc 12, 27. 28. — [7] Luc 15, 4. — [8] Luc. 12, 24. — [9] Mth. 23. 37. — [10] Luc. 13, 7. — [11] Luc. 13, 19.

Himmel ist roth und trübe,"[1] oder die Hügel von Magdala, hint
denen die Sonne glühend versank und der feiernde Rabbi sprad
„Es wird ein schöner Tag werden;"[2] oder die Wolken trieben v
Tarichäa den Bergen von Safed zu, so sprach der Treffliche: „He
wird es heiß sein."[3] Wie in jedem solchen Thalkessel ist hier e
regeo Treiben am Himmel, und nicht selten kommen plötzliche Stürn
die als Wirbelwind auf den See fallen,[4] oder als Platzregen Häu
einreißen.[5] Auch das Verkehrsleben, das die Reden Jesu häufig
den Kreis ihrer Betrachtungen ziehn, ist durch die Lage des Städtch
gegeben. Hier kommt auf der Handelsstraße der reiche Kaufma
durch, der die schwere Fracht babylonischer Teppiche gegen den leicht
Ertrag der fremden Perlfischereien umgesetzt,[6] hier tummeln sich Fisch
und Zöllner und Weingärtner. Oben in Julias, unten in Tiberi
wohnen die Leute in seidenen Gewändern und die man „gnädige Herr
nennt.[7] Die jugendliche Salome residirt in dem einen, die Mut
Herodias im andern Nachbarschloß; so konnte selbst der Verkehr
befreundeten Höfe sich dem beobachtenden Auge der Kapernaiten ni
entziehen.[8] Diese Stadt an der Grenze zweier Fürsten, an der He
straße der Völker, am Ufer des Sees, in der Mitte zahlreicher Flec
hatte Jesus sich ausgesucht, um von dort seine Predigt des Gottesrei
zu eröffnen. In dem kleinen, einstöckigen,[9] von einem Hofraum u
schlossenen[10] Haus seines Jüngers Petrus, der hier mit Bruder u
Schwiegermutter zusammen wohnte,[11] war sein gewöhnlicher Aufenth
Petrus und sein Bruder waren Fischer, und ihr Haus lag unten
Strande.[12] Im Schiffe handthierend, Netze ausstreckend, waren
beide von Jesu berufen worden, indem er ihnen versprach: „Ich w
euch zu Menschenfischern machen".

Das Städtchen selbst lag hart am See. Da die Jordanie
rungen in der Nähe waren, kann es für ein Fiebernest gegolten
haben wegen der im Norden sich ausbreitenden Sümpfe. Als Joseph
nach der Schlacht bei Julias mit verwundetem Handgelenk nach Kap
namm getragen wurde, haben die Aerzte ihn des Nachts nach Tarid
gebracht, damit sein Fieber in Kapernaum sich nicht verschlimmer

[1] Matth. 16, 3. — [2] Matth. 16, 2. — [3] Luc. 12, 55. — [4] Matth. 8, 24.
[5] Matth. 7, 24. — [6] Matth. 13, 45. — [7] Luc. 7, 25. — [8] Mr. 10, 42 Luc.
22, 14. 31. Matth. 20, 11. — [9] Mr. 2, 4. — [10] Mr. 2, 2. 3, 20. — [11] Mr.
1, 30. — [12] Mr. 2, 13; 4, 1. — [13] Vita 72.

Auch Petri Schwieger lag, als Jesus einst nach der Synagoge zurückkam, am Fieber darnieder,[1] und noch heute klagen umliegende Orte über das gleiche Uebel.[2] Die Bevölkerung bestand zum Theil aus Fischern, wie denn die Evangelien von einem regen Fischer- und Schifferleben auf dem See zu berichten wissen. Auch viele Zöllner waren hier beschäftigt,[3] mag man nun ihre Anwesenheit und die hier liegende Garnison mit der Nähe der Grenze oder mit der von Damaskus nach Ptolemais ziehenden Karavanenstraße erklären. Das war der Heiden Straße, die so unheilig ist wie der Samariter Städte, an der auch das Zollhaus des Matthäus stand.[4] Bei dem fetten und fruchtbaren Boden im Thal und den sonnigen Abhängen der Kalkberge war aber doch Ackerbau und Weinbau die Hauptbeschäftigung der Einwohner. Der Waizen von Kapernaum und Chorazin ist im Talmud berühmt, den Bau der Weinberge hat Jesus genau beschrieben, und den Weingärtnern wenig Gutes zugetraut.[5] Einen „Weintrinker" nennen dafür die Pharisäer den Meister von Kapernaum. Ein so gelegener Flecken konnte nicht unansehnlich sein, auch hatte er seine eigene Synagoge.[6]

Daß die Wirksamkeit Jesu die Verhältnisse einer solchen kleinen Landstadt zum Hintergrund hatte, geht mittelbar auch aus seinen Reden hervor, die sich überall auf die ländlichen Zustände Galiläas zurückbeziehen. Es ist in denselben ein stetes Achten auf den Stand der Jahreszeit, der Wetters, der Feldarbeit, der Ernte, das nur dem Gedankenkreis einer ackerbauenden Bevölkerung in dieser Weise geläufig ist. Auf die Zeit des Feigenbaums weist Jesus seine Jünger hin, wie eine Zweige saftig werden und seine Knospen schwellen, daß es nun Frühling werden wolle. Er achtet darauf, wie der Pflüger hinter dem Pfluge hergeht,[7] wie der Achtsame gerade Furchen zieht und der die Augen zurückwendet, den Acker verunstaltet. Wiederum sieht er dem Säemann zu, der die Körner ausstreut und sieht die Körner auf den Acker fallen oder über den Acker hinaus auf die Straße, und die Sperlinge fliegen von den Dächern und die Hühner rennen aus den Scheunen, um sie wegzupicken,[8] und es thut ihm leid

---

[1] Mr. 1, 30. — [2] Vgl. Furrer 315. Auch Robinson wurde hier vom Fieber ergriffen. Pal. III; 560. — [3] Mth. 9, 9. — [4] Mth. 9, 9. — [5] Monachot 85, 9. Grätz 3, 360. Mth. 20, 1 f. 21, 33; 11, 19. — [6] Mr. 1, 21. — [7] Luc. 9, 62. — [8] Mr. 4, 4.

um die andern, die des Wanderers Fuß zertritt oder die Wagen, vorüberrollen, zermalmen. Dann kommt er wieder zum Feld, da hier und dort die Saat aufgegangen und steht fröhlich in ihrem grü Scheine. Aber als er des Abends des Weges zurückkehrte, fand die Halmen verdorrt, und er prüfte den Boden und fand felf Grund.[1] Voran schreitet das Jahr; da weist er hin auf die bla und rothen Blüthen, die der böse Feind zwischen die Aehren gesät aber ihn dauern die guten Halme, die man zertrat, um das Unk auszuraufen.[2] So kommt der Sommer, das Feld wird weiß Ernte. Er sieht sie arbeiten in der Mittagsschwüle, die Ki schnüren das Unkraut in Bündel, um es zu verbrennen;[3] nach Mittagshitze kommt der Feierabend, da dem Taglöhner sein spärli Lohn bezahlt wird.[4] Andere Bilder haben das Leben und Tre der befreundeten Fischerwelt am See ihm eingegeben, wenn er i Arbeit zuschaute, wie die Fische heraufahren nach dem verderbli Köder und wie sie im Netze sich fangen; wie die Fischer am l sie auslesen, die guten in die Bütte sammeln und die faulen Seite werfen.

Wie uns diese Reden ein durchaus lebendiges und farbenh Bild der Lebensverhältnisse Jesu in Kapernaum geben, so lassen uns auch nicht ganz rathlos in Betreff seiner persönlichen Thätig Es ist durch die Evangelien bezeugt, daß Jesus seine Predigt v Gottesreich sowohl öffentlich an die Galiläer richtete, als auch nam lich lehrend in den Synagogen auftrat.[5] So wird er Lukas 4, uns vorgeführt, wie er sich erhebt vor der versammelten Geme und das Gerüst besteigt, das in der Mitte des Gotteshauses f Der Synagogendiener reicht ihm die Rolle. Die Verlesung der Tc hat schon stattgefunden, er liest die prophetischen Worte: „der G des Herrn Jehova ruht auf mir, weil mich Jehova salbte". Hi knüpft sich dann sein Midrasch. Manche unserer Reden Jesu rathen durch Form und Inhalt, daß sie in der Synagoge geha sind, wie die Antithesen im fünften Kapitel des Matthäus, die in Sprache der Synagoge jeweils anheben: „Ihr habt gehört, daß ge ist ... ich aber sage euch". Aehnlich die Rede Luc. 4, 25: „Wahr ich sage euch, es waren viele Wittwen in Israel in den Tagen

---

[1] Mr. 4, 5. — [2] Mth. 13, 26. — [3] Mth. 3, 30. — [4] Mth. 20, 8. [5] Mr. 1, 39. 3, 1. 6, 2 a. O.

Elias, als der Himmel verschlossen war drei Jahre und sechs Monate, und zu deren keiner ward Elia gesandt, denn allein gen Sarepta in Sidon zu einer Wittwe. Und viele Aussätzige waren in Israel zur Zeit des Propheten Elisa, und deren keiner ward gereinigt, denn allein Naëmann, der Syrer". Dagegen sind andere Reden, die an Zeitereignisse und Vorgänge des äußern Lebens anknüpfen, offenbar an die versammelte Volksmenge gerichtet, so die meisten Gleichnißreden, deren Anspielungen auf das Schicksal des Samenkorns, auf die Pracht der Feldblumen, auf die Gewohnheit des Fischerlebens, auf das Geheimniß der Waarenballen, noch errathen lassen, ob sie auf der blühenden Trift, auf dem wellengewiegten Kahn oder an der gedrängten Heerstraße ihren Hörerkreis um sich versammelten. Auch fehlen bei dem Wanderleben von Gehöfte zu Gehöfte die Tischreden nicht, die vom Brot und Salz, vom alten und neuen Wein, vom mürben und festen Schlauch, vom vornehmen und geringen Platz, von der geräuschvollen oder stillen Gastfreundschaft, Anlaß zu den tiefsten Sinnsprüchen nehmen, wie der Denker des Morgenlands sie liebt. Am leichtesten erkenntlich sind schließlich die in engerem Kreis gesprochenen Worte, die von den Pflichten der Nachfolge und Jüngerschaft handeln und besonders treu bewahrt worden sind.[1]

Schon früh hat man geforscht, wie denn Jesus zu dieser hohen Beredtsamkeit gekommen sei? „Woher kommt ihm solche Weisheit?" fragten bereits die Leute zu Nazareth, „Ist er nicht der Zimmermann, der Maria Sohn, der Bruder des Jakobus und Joses, Judas und Simon? Und seine Schwestern sind sie nicht alle bei uns?"[2] Dieses Zeugniß, daß er nicht unter die Rabbinen des Landes gehöre, findet seine Bestätigung in der durchaus originalen Form seiner Reden, die der Schule lediglich nichts verdanken und ohne alle Schulform überall den einfachsten Ausdruck der menschlichen Empfindung vom Göttlichen treffen.

Freilich sind wir unter diesen Umständen überhaupt ohne Kunde über seinen Entwickelungsgang, denn jene Erzählung von Jesu früher Gesetzeskunde, die selbst die Schriftgelehrten Jerusalems in Staunen gesetzt habe, ist doch mehr ein traditioneller Zug jüdischer Geschichtserzählung, mit dem auch die Jugend Anderer geschmückt erscheint. So

[1] Weizsäcker, Unters. über die evang. Gesch. Gotha 1864, S. 355 ff. — [2] Mr. 6, 3.

berichtet z. B. Josephus von sich selbst: „Schon als Knabe von vie zehn Jahren wurde ich wegen meiner Wißbegierde von Jedermann gerühmt, indem selbst Hoheprieſter und die Erſten der Stadt zu m kamen, um mich über gründliche Geſetzesauslegung zu befragen.[1]

Für die Ermittelung des von Jeſu aufgenommenen Bildungsſtoffs ſind wir darum wiederum auf ſeine Reden ſelbſt angewieſe Und darin verläugnet er allerdings den beſten Theil der Zeitbildu nicht, daß er mit dem Alten Teſtamente in bewundernswerther We vertraut iſt. Mehr noch als die vielen Citate, die ihm ſtets zur Ha ſind, beweiſen das die zahlloſen bibliſchen Reminiscenzen, aus den vielfach ſein Vortrag ſich zuſammenwebt.[2] Er weiß, „was geſagt iſt und was abermal und abermal „geſchrieben ſteht". Der milde Ergu ſeiner Seligpreiſungen, wie die rollende Rhetorik ſeiner Weherufe bewegt ſich bald in Worten des Geſetzes, bald des Pſalters, bald d Propheten, und ſelbſt die blitzendſten Sprüche der neuen Lehre ſi nicht ſelten gebrochen aus dem Schacht der altteſtamentlichen Offe barung. Statt an vieles Andere wollen wir nur an das Gleichn von dem klugen und thörichten Baumeiſter aus Heſekiel 13, 11, die verſchiedenen Reden vom Weinberg aus Jeſaja 5 erinnern, inde das von den Propheten gegebene Motiv theils kurz benützt, thei weiter ausgeſponnen wird. Das Gleichniß von dem Weltgericht, l dem der Meſſias Schafe und Böcke ſondert, webt ſich in ähnlich Weiſe zuſammen aus Jeſaja 58, 7, wo der Fromme den Hungrig ſpeiſt, den Nackten kleidet, den Verlaſſenen in's Haus führt und ſi dem Leidenden nicht entzieht, aus dem Spruch Salomonis 19, 1 daß, was dem Armen gegeben, dem Herrn geliehen ſei, und aus Jeſa 66, 24, wo die ewige Pein beſchrieben wird, deren Wurm nicht ſtir und deren Feuer nicht erliſcht. Was die Alten aber nur ſtammel andeuten, das bringt er in göttlicher Beherrſchung der ſittlichen W zu dem allein richtigen Ausdruck. Wenn Sirach 31, 34 von d Macht der Lehre ſagt: „Beuget euren Hals unter das Joch und eu Seele nehme Belehrung an, ſie iſt in der Nähe zu finden. Sel mit eueren Augen, daß ich wenig Mühe gehabt und mir viel Ru gefunden", ſo ſchmilzt Jeſus dieſe Wendung um zu dem ewigen We

---

[1] Jos. vit. 2. Vgl. über Moſes Ant. II: 9, 6. Samuel Ant. V; 10, — [2] Vgl. Holtzmann, Synopt. Evg. S. 459. — [3] Mth. 5, 43. — [4] M 9, 43.

von dem sanften Joch und der leichten Last, die er denen auferlegen will, die von ihm lernen.[1] So ließen sich noch viele seiner Reden analysiren als freie, geniale Combinationen aus dem Bilder- und Gedankenschatze des Alten Testaments und namentlich seine polemischen Discurse schleudern nicht selten dem Gegner einen Regen der zermalmendsten Schriftstellen auf's Haupt. Aber es sind nicht Citate aus dem Gedächtniß," sondern die ganze Geisteswelt der Propheten hat er selbst durchlebt. Das Pathos eines Jesaja, die Melancholie eines Hosea, die Milde eines Jeremia, die Naturfreude eines Amos, die Beobachtungsgabe der Spruchdichter, die ganze Gemüthswelt des Psalters ist auf ihn übergegangen und strafen den Satz Lügen, daß die Idee nicht alle ihre Gaben auf ein Individuum auszuschütten im Stande sei.

7. Die neue Reichspredigt.

Was Jesus in diesen Reden in der Synagoge und in öffentlichen Ansprachen verkündete, war die dem Volk geläufige Predigt von der Zukunft des Gottesreichs. Der größere Nachdruck der Verkündigung, die reichere Schilderung der kommenden Gerichte, die Mannichfaltigkeit der Bilder und Symbole, in die die große Vorstellung der Zeit bei ihm sich kleidet, unterscheidet zunächst nur in der Form seine Zukunftsverheißung von der des Henochbuchs und der zeitgenössischen Apokalyptik, deren Gedanken sonst überall anklingen. Auch Jesus redet von einem kommenden Tag der Ernte und wie der Täufer im Gesichte die Axt schaute, die den Bäumen an die Wurzel gelegt ist, so hört Jesus die göttliche Sichel klirren. „Die Ernte ist die Welt und die Schnitter sind die Engel".[2] Wie der Täufer von dem Fegen der Tenne und vom Verbrennen der Spreu, so redet er vom Sondern der guten und der faulen Fische,[3] wie Jener einen mit Blitz und Donner heraufziehenden Gerichtstag Jehova's predigt, so wird nach Jesus das Gericht kommen in Wirbelwind und Platzregen und offenbar machen, welches Haus auf den Felsen, welches auf Sand gebaut

[1] Mth. 11, 20. — [2] Mth. 13, 39. — [3] Mth. 3, 12 mit 13, 49.

ist.[1] Wenn Jener rechtschaffene Früchte der Bekehrung verlangt, verheißt dieser eine strenge Lese, der auch das unnütze Wort ni entgeht[2] und die auch mit Blicken und Gedanken in's Gericht ge wird.[3] Knüpfen diese Vorhersagungen vom Nahen des großen Gerich tags, den die Propheten verheißen, unmittelbar an den Täufer an, erinnern dafür andere an Jesu patriotischen Landsmann, an Ju den Galiläer. Indem dieser Anschluß an sein Prophetenthum t langte, um die wahre Gottesherrschaft aufzurichten, hieß er die Sei den Tod für nichts achten und Jehova dienen. Sie sollten ihr Le hinwerfen, so werde Gott mit ihnen sein, denn der Frommen S werde ewig erhalten, der Böse allein fahre zur Gehenna. Jeh zum Herrn haben, das sei Israels Freiheit.[4] Aus gleicher Ton gehen auch Jesu Worte an die, die er zu seiner Nachfolge aufford „Wer sein Leben gewinnt, der wird es verlieren und wer sein Le verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen". „Wer mich beke vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlisc Vater, wer mich aber verläugnet vor den Menschen, den will ich a verläugnen vor meinem himmlischen Vater".[5] „Was hülfe es t Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nähme doch Scha an seiner Seele?"[6] Wie endlich von den Tagen des Danielbu bis herunter zu denen des vierten Esrabuches das kommende R geschildert wird als eine hohe, fröhliche Festzeit, so stellt auch Je den Seinen eine frohe Periode der Wiedervergeltung in Aussicht, die die Frommen eintreten wie Jungfrauen zur Hochzeit,[7] in der Becher beim Hochzeitsmahl kreist,[8] in der die Gerechten leuchten die Sonne im Reiche ihres Vaters.[9]

Allein näher besehen wird auf der anderen Seite wieder i diesem Reiche geredet als von einem, das, unsichtbar freilich i geistig, doch schon da ist. Johannes schon hatte von einem Begin und Erobern des Reichs geredet, Jesus ging einen Schritt wei indem er die Gegenwart des Reichs verkündete. „Siehe, es ist mi unter euch".[10] Es ist da als das Senfkorn, das zum Baume a wächst, als der Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert, als Perle, die der Käufer erworben, als der Schatz im Acker, den

---

[1] Mth. 7, 24. — [2] Mth. 12, 36. — [3] Mth. 5, 28. — [4] Ant. XVIII: — [5] Mth. 10, 32—39. — [6] Mth. 16, 26. — [7] Mth. 25, 1. — [8] Mth. 16, — [9] Mth. 10, 43. — [10] Luc. 17, 21.

Grabende suchen kann.[1] So erscheint ihm das Gottesreich als ein bereits im Geheimen wirksames Mysterium der göttlichen Gnade. Bereits senkt sich die obere Welt herunter in die untere, bereits drängt die geistige Welt hindurch durch die irdische Hülle, bereits klärt sich der edle Feingehalt dieses Seins und will die irdische Schlacke abstoßen. Ein jenseitiges Reich, will es bereits diesseitig werden, ein zukünftiges ist es doch schon Gegenwart.

Daß sich Jesu das Gottesreich so darstellen konnte, als ein himmlisches Gewächs, das doch schon Wurzel geschlagen hat in der unteren Welt, beruht darauf, daß ihm das Reich wesentlich in einer geistigen Verfassung der Menschheit besteht. So fällt zunächst Eines bei der neuen Reichspredigt in's Auge, daß sie ganz neue Thüren zu dem Gottesreich aufthut, die Johannes nicht gefunden und die die Pharisäer sogar zugeschlossen hatten. Auch Johannes hatte zum Sturme aufgefordert auf das göttliche Reich, zwar nicht mit den Waffen des Galiläers, aber mit Werken der Askese, und gottgefälligen Leistungen. So war er in die gewohnten Gleise des Judenthums zurückgerathen, das die Reinheit des Volks in lediglich negativer Weise so herstellen wollte, daß man den Kreis des Unreinen, dessen sich der Mensch zu enthalten habe, immer weiter zog, immer schärfer bestimmte.[2] Noch mehr fasten, noch mehr beten, noch mehr Buße thun, als alle Früheren, das war der Weg, den Pharisäer, Essäer und Johannesjünger nach einander gewandert waren. Einen neuen Weg zum Gottesreich konnte eben nur der finden, der eine neue Gottesoffenbarung hatte. Die Andern hatten über die Verfassung des Reichs gegrübelt, Jesus dachte zuerst an Gott.

Man hat Genien und gottgesandte Propheten die genannt, „die wieder einmal ganz von vornen anfangen", die der Welt eine neue Frage stellen. Die neue Frage, die Jesus stellte, war das an den Gott der Juden gerichtete Wort: Bist du wirklich der Gott des Zorns, und ist die Welt wirklich nur elend, weil dein Fluch auf ihr lastet? Das Gesetz antwortete ja auf diese Frage, aber die ganze Welt antwortete ihm mit einem tausendfachen nein. Das war es, was an seiner Predigt überraschend neu und trostreich dem Volk entgegentrat, das Israel neue Wort, daß Gott der liebende Vater der Menschen sei. Die Grundvoraussetzung alles Judenthums und das treibende

[1] Mth. 13, 31—44. — [2] Vgl. Weizsäcker 419.

Nach aller pharisäischen Mühseligkeit war ja die Ueberzeugung, da
Gott der eifrige Gott sei, der da heimsuche der Väter Uebertretun
bis in's dritte und vierte Glied. Wenn der Pharisäer geschäftig si
quälte in der Erfüllung von tausend minutiösen, scrupulösen Vo
schriften, wenn der Essäer sich härmte in vorsichtiger Einsamkeit, we
der Sadducäer sich wichtig gebährdete im Tempeldienst und Opferwese
wenn das Volk sich ängstete im Gefühl der Gottentfremdung u
Gottverlassenheit, so war das, weil als Angelpunkt der ganzen Wel
anschauung der Glaube an einen zürnenden und rächenden Gott fe
stand, der unerbittlich eine Gerechtigkeit verlangt, für die er doch d
Menschen viel zu schwach gebildet hat. Auch Johannes war über di
Vorstellung nicht hinausgekommen. Nur schrecklicher als die Ande
hatte er von der geschwungenen Axt und dem künftigen Zorne gerede
Da kommt Angesichts all der Zeichen des göttlichen Zorns, die a
dem Volke lasten und die Geschäftigkeit der Meister in Israel in B
wegung setzen, ein neuer Prophet mit der unerhörten Rede, daß Ge
der Vater der Menschen sei und sie geliebt habe von Anbeginn d
Welt an, und zum Beweise zeigt er auf die Lilien auf dem Felde u
die Vögel unter dem Himmel.[2] Daß eine ewige Barmherzigkeit au
gegossen sei über die Welt,[3] daß eine ewige Liebe wache über de
Getümmel des Menschenlebens so gut, wie über der Stille der einsam
Bergeshalde,[4] das hatte sein Herz zuerst empfunden, in jenem g
heimnißvollen Umgang mit Gott, der ihn sprechen ließ: Niema
kennet den Vater, denn nur der Sohn.[5] Der alte Zorngott Israel
ihm war er Freund und Vater. Sahen Andere, wie Gott eifere u
sein Recht und die Sünden der Väter heimsuche an den Kindern b
in's dritte und vierte Glied; er sah, wie dieser selbe Gott regnen la
über Gerechte und Ungerechte, und seine Sonne heraufführe über Gu
und Böse, wie er die Vögel im Neste behüte und den Gebeten u
ruhiger Menschenherzen sich hörend entgegenneige. So hatte vor ih
keiner empfunden. Das war seine That.

Denn allerdings sind wir hier angelangt an einem Punkte, d
dem das werdende Neue sich in keiner Weise will aus bestehend
Verhältnissen mehr ableiten lassen, sondern unmittelbar entspringt au
dem persönlichen Geistesleben Jesu. Wie Jesus dazu kam, Gott a

[1] Mth. 3, 7—10. — [2] Mth. 6, 28. — [3] Mth. 5, 45. — [4] Mth. 6, 3
— [5] Mth. 11, 27.

ater zu erkennen, dieſe Frage hat man wohl auch ſchon mit chichtlichen Gründen beantworten wollen. In Anſchauung, ſagt der Irrthümer, in die das den zornigen Gott ſühnende Juden- gerieth? Aber auch Andere hatten dieſe Verirrungen geſehen atten dennoch nicht geſprochen: Abba, lieber Vater! In An- ng der Herrlichkeit, die Gott über ſeine Welt ausgeſchüttet? die Lilien Galiläas haben auch für Andere geblüht, und der el war gleich blau für Phariſäer und Sadducäer. Darum ſind lche Ableitungsverſuche müſſig. Die Perſönlichkeit iſt der Ort, e geſchichtlichen Vorgänge unmittelbar entſpringen und die Inter- on der ermöglichenden Bedingungen ein Ende hat. Hier iſt der , der unmittelbar hinüberleitet nach der Region göttlichen Schaffens, nicht einmal der weltliche Genius, noch auch nur eine wahre idualität laſſen ſich als Reſultat vorangegangener Zuſtände nach- . Das aber werden wir wohl ſagen dürfen: dieſe Stärke des haftsbewußtſeins konnte ſich nur in einem Gemüthe entwickeln, in, ſchuldlos, ſündlos der Gottheit gegenüberſtand, in dem alle liche Unruhe und Unbefriedigtheit aufgehoben waren, auf dem er Schmerz der Endlichkeit lag, nicht das quälende Bewußtſein, Splitter und Bruchſtück deſſen zu ſein, was es hätte werden

Der ſündige Menſch, das befleckte oder auch nur getrübte ſen wird Gott ewig als den zürnenden und rächenden, als den n Gott ſich gegenüber ſehen; die Offenbarung aber, daß Gott ater der Menſchen ſei, konnte nur einem Gemüth aufgehen, in ottes Bild ſich ungetrübt ſpiegelte, weil der Spiegel ohne Flecken Die Offenbarung Gottes als des Vaters iſt der ſtärkſte Beweis ſoluten Normalität der menſchlichen Natur in Jeſu.

Aus der neuen Gottesanſchauung aber floß eine abſolut neue ſe Welt. Iſt der Gott, den die Menſchheit verehrt, der zürnende ächende, ſo iſt die Aufgabe der Religion, dieſen Zorn zu ſühnen. ſt dann die Lehre von den verſchiedenen Opfern, Gebeten und chen Uebungen; iſt dagegen Gott der Vater der Menſchheit, dann einzige religiöſe Pflicht die Pflicht der Liebe, und das Gottes- beſteht dann in dem Kindſchaftsverhältniß der Menſchheit zu Es iſt ein geiſtiges Reich der Kindesliebe, der Sehnſucht nach er unbedingten Folgſamkeit gegen ſeine Gebote. Den Demüthigen, anftmüthigen, den Barmherzigen wird es zufallen: die hungern ürſten nach Gerechtigkeit werden ſich daran erſättigen; die reinen

Herzens sind, werden es schauen; die Frieden stiften, werden sein Kinder heißen, und in Noth und Verfolgung werden die Gerechten e ererben.[1]

Das ist das Reich, so lautet seine eigene Erklärung, daß Gott Wille auf Erden gerade so geschieht, wie ihn im Himmel die Söh Gottes, die Engel vollbringen. Es war mithin ein wesentlich geistig Reich an die Stelle der Reichshoffnung der Pharisäer getreten. S hatten die alte prophetische Verheißung zu einem politischen Program gemacht, das durch bürgerliche Strafen gegen das Volk, durch gewonne Schlachten gegen die Römer, durch eifrige Agitation gegen die Arist kratie durchgesetzt werden sollte. Ihr Reichsgedanke brauchte zuv eine Revolution im Sinn der makkabäischen Freiheitskriege, und da noch ein Wunder Gottes von oben her; Jesus dagegen erklärt, „i werdet das Reich nicht errichten wie einen Staat, ihr werdet nic sagen, hier ist es, dort ist es, es ist mitten unter Euch".[2] Dies Umschwung folgte mit Nothwendigkeit aus der neuen Gottesoffenbarun Der Reichsgedanke konnte nicht mehr auf den alten Bundesvertr zwischen dem eifrigen Gott und dem mühseligen Volk gestellt werde Die Menschen stehen zu Gott im Verhältniß der Kindschaft: so dien sie ihm nicht um Lohn, sondern aus Liebe, „damit sie Kinder sei ihres Vaters im Himmel". Gott liebt sie nicht um ihrer Leistung willen, sondern aus der väterlichen Güte und Barmherzigkeit, die üb Gute und Böse ihre Sonne scheinen läßt, und an einem bekehrt Sünder mehr Freude empfindet als an fünfzig Gerechten. Freili war mit dieser Anschauung dem Judenthum überhaupt der Bod unter den Füßen weggezogen, und mit den Voraussetzungen fielen d Consequenzen. Wo blieb die Nothwendigkeit der Opfer, des Tempe dienstes, der Waschungen, der Fasten des Zehntens, wenn der Vat vom Kinde nichts will als sein Herz? Wo blieb die Hoffnung d Rabbinen, Gott vertragsmäßig zur Erfüllung der Verheißungen a halten zu können, sobald der mosaische Musterstaat wirklich errich wäre? Wo blieb die Sonderstellung der Juden und ihr Anspru das erwählte Volk zu sein? Ein Stück der Theokratie nach de andern fiel zusammen, denn ihre Fundamente waren gewichen. D Gedanke, der nach stumpfer Gewöhnung heute wie ein tauber Sch am Ohr der Menge vorbeigeht, war für jene Welt eine neu Schöpfungswort.

[1] Mth. 5, 3–10. — [2] Luc. 17, 20. 21.

Mit dem neuen Himmel kam auch die neue Erde. — Ist das Gottesreich ein Kindschaftsverhältniß zu Gott, so ist es für die Menschen ein Reich der Brüderlichkeit. Sie sind Brüder, weil sie einen Vater haben, und unter ihnen gilt nicht Gesetz und Recht, sondern das Gebot der Liebe, die mehr thut als sie muß, mehr als man von ihr verlangt. Sie gibt zum Rock den Mantel, sie geht zwei Stunden zu der erbetenen einen, sie vergibt sieben mal siebzig mal und klagt Niemanden an, als sich selbst. Und diese Liebe gilt nicht blos den Gliedern des Bundes, des Stands, der Partei. Der Mensch soll geliebt werden, weil er ein Mensch, weil er ein Bruder ist. Hatte die antike Welt überhaupt wenig daran gedacht, daß die Armen, Geringen und Kleinen auch Herzen hätten, den Schmerz zu fühlen und die Lust zu empfinden, daß auch sie geboren seien für Freiheit, Liebe und Glück, so hatte das Judenthum vollends alles Mitgefühl beschränkt auf die Söhne Abrahams. Auch dieses Fundament der jüdischen Weltanschauung zerfiel. „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage Euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, und betet für die, so euch mißhandeln und verfolgen, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn so ihr liebet, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Thun nicht dasselbige auch die Zöllner? Und so ihr nur eure Brüder grüßet, was thut ihr Vorzügliches. Thun nicht die Heiden auch also?" Das war ein neuer Ton in diese mißtönende jüdische Welt, die in ihrer argwöhnischen Angst um ihr Gesetz fast nichts mehr producirte als Haß. Pflicht schien es ja diesem Geschlecht, die Heiden zu hassen, die Samariter zu hassen, die Zöllner zu hassen, und dazu haßte dann wieder der Rabbi den Priester, der Pharisäer den Sadducäer, und beide hassen das gesetzlose gemeine Volk. Jesus dagegen liebt die Einen alle, weil auch sie Abrahams Kinder sind, und die Andern alle, weil auch sie Gottes Kinder sind, denn aus dem Glauben, daß Gott der Vater sei, floß Liebe und nichts als Liebe in diese Welt voll Haß. Und sobald diese Consequenz der richtigen Gottesvorstellung vollzogen wird, ist dann das Reich Gottes nicht selbst schon da? In dieser Zeit des Gottesfriedens und der Bruderliebe besteht ja eben das verheißene messianische Reich, und um es im Sinne des Johannes selbst zu schaffen, braucht

Israel nur dieses neue Herz an die Stelle seines steinernen Herze
zu setzen, dann war ohne das blanke Schwert des Gaulaniten d
Himmelreich der Welt gegeben, wie es mit seinem Frieden Jes
selbst schon jetzt umfing. So sollte denn an die Stelle des jüdi
gesetzlichen Menschen der Bürger des Gottesreich treten, von dem ni
die Erfüllung äußerer Satzungen, sondern Barmherzigkeit, Herzen
reinheit, Friedfertigkeit, Sanftmuth, Demuth, ein Trauern über
jetzige Lage der Welt, und Hunger und Durst nach der Gerechtig
verlangt wird.

Das sind die Gebote, deren Erfüllung nicht mit dem Gott
reiche belohnt werden sollte, wie die Pharisäer glaubten, sondern de
Erfüllung selbst schon der Beginn des Reiches ist. Das war es au
was Jesus von Johannes schied. Jener hatte das Reich vorberei
wollen in der unklaren Erwartung einer nachfolgenden Theopha
in der Hoffnung, der treuen Arbeit schenke Gott das Reich zum Lo
Jesus brachte es selbst und wußte, daß er es hatte. Auf keine äuß
Mithülfe, nicht auf die Legionen von Engeln, um die er den Va
hätte bitten können, war gerechnet. Ohne jene Hoffnungen der Fromm
Lügen zu strafen, im Gegentheil sie bestätigend, konnte er doch j
schon das zu gründende Reich auf sein eigenes Gewicht stellen, auf
innere Wahrheit seines Gedankens, auf die Natur der Sache es gründ
Diese Vorbereitung des Reichs war schon seine Gegenwart. In
Verfassung des Gemüths, die er in sich trug, lag, wie er erfahr
das Gottesreich. So bedurfte es nur der gleichen Verfassung bei
Andern und das Gottesreich war für Israel da, wie es für ihn j
schon da ist. „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und sein
Gerechtigkeit, so wird euch alles Uebrige von selbst zufallen".[1] I
die Namen zu einem solch geringen Reich zu nennen, konnte er de
allerdings nicht irgend einen neuen Brauch, eine neue Uebung, wie
Fasten oder wie Johannes aufstellen. Es gab kein äußeres Mi
als sein Wort und die Aufnahme an seine Person. Wer an
glaubte, konnte zum Reich gelangen, Niemand sonst. Die näch
Aufgabe seines Wortes und seiner Predigt war daher die, im V
das Bewußtsein für den Unterschied zu wecken zwischen der äuß
Gesetzesgerechtigkeit, mit der die Pharisäer das Reich Gottes verdien
wollten, und der innern Rechtfertigung, die das Gottesreich sel

[1] Matth. 6, 33.

schon ist. „Wenn eure Gerechtigkeit, heißt es, nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen." Die „bessere Gerechtigkeit", das „neue Gebot", das „größte Gebot, das alle andern enthält", ist immer das Innere der Gesinnung. Nicht die Handlung ist die Hauptsache, sondern die Quelle der Handlung. „Ihr habt gehört, sagt er — und die Haltung seiner Worte zwingt uns, sie in der Synagoge gesprochen zu denken — daß zu den Alten gesagt ist, Du sollst nicht tödten; wer aber tödtet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage euch, Jeder, der mit seinem Bruder zürnet, ist dem Gericht verfallen ... Ihr habt gehöret, daß gesagt ist, Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch, Jeder, der eines Andern Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe gebrochen in seinem Herzen ..... Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, Du sollst keinen falschen Eid thun, Du sollst aber dem Herrn Deine Eide halten. Ich aber sage Euch, daß Ihr überhaupt nicht schwören sollt .. Eure Rede sei ja ja, nein nein, was darüber ist, ist vom Bösen."[1] Ueberall in diesen neuen Geboten geht Jesus zurück von der That auf ihren Grund, von der rohen Aeußerung der Gesinnung auf die Gesinnung selbst. Auf sie kommt es an, in ihr liegt der Schaden. „Man kann nicht Feigen lesen von den Disteln, noch Trauben von den Dornen, — ein guter Baum bringt gute Früchte, ein fauler Baum bringt faule Früchte". — Wenn das Gesetz Früchte verlangt, so verlangt Jesus vor Allem gesunde Wurzeln. Das Sittliche ist nicht eine Summe von Leistungen, es ist eine Verfassung des Gemüths. Die einzelnen Gebote des Judenthums treten darum zurück neben dieser Forderung an den Zustand des ganzen Menschen. Der Spruch des Propheten Hosea: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer," wurde oft aus seinem Munde vernommen,[2] und einem Schriftgelehrten, der die Liebe Gottes höher stellte als Brandopfer und Speisopfer, sagte er, er sei nicht weit entfernt vom Reiche Gottes.[3] Gegen andere so gesinnt sein, wie gegen sich, „das ist das Gesetz und die Propheten."[4] Nicht die Speise verunreinigt, sondern die argen Gedanken. Ihm, dem Kämpfer gegen den von der Zeit und „den Alten" betretenen Weg der Gerechtigkeit, erscheint darum Niemand weiter entfernt vom Reiche Gottes als die, die sich an der

[1] Mth. 5, 21 f. — [2] Mth. 9, 13; 12, 7. — [3] Mr. 12, 33. 34. — [4] Mth. 7, 12.

Erfüllung der Gesetzeswerke genügen lassen. Die Satten, für deren Bedürfniß der äußere Gesetzesdienst ausreicht, werden die Forderungen des Gottesreichs nie verstehen. Darum preist er die selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, die Leid tragen, die geistig Armen, denn ihrer ist das Himmelreich. Durchaus gilt hier das Wort, daß nur die, die strebend sich bemühen, erlöst werden können. Darum erscheint ihm, wie jenes Lob des weislich redenden Schriftgelehrten beweist, die Erkenntniß des untergeordneten Werths der rituellen Vorschriften schon als ein erster Schritt zum Gottesreich. So setzt er denn den Seinen auch eine ganz andere Aufgabe, als die der Erfüllung einer bestimmten Zahl einzeln zu formulirender Vorschriften. „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", heißt sein einziges Gebot, bei dem das Streben und Sehnen, das Hungern und Dürsten, das sich Strecken und Bangen nie aufhören wird, und bei dem nie wieder ein Gemüth in dem selbstzufriedenen Bewußtsein und mit dem satten Wort jenes jungen Pharisäers soll ausrufen können: „Das habe ich Alles gehalten, was fehlt mir noch?"[1]

Wenn es nun ewig wahr bleibt, daß der natürliche Mensch überhaupt nichts vernimmt von der Botschaft einer geistigen Welt, so traf doch diese Vergeistigung des Begriffs des Gottesreichs gerade bei dem an gröbere Leistungen gewöhnten und nach derberem Lohn begierigen Judenthum auf besonders schwerhörende Schüler. Darum durfte Jesus nicht müde werden, in immer neuen Bildern und immer neuen Ansätzen zur Verdeutlichung den Zeitgenossen dieses Gottesreich einer höheren Sphäre als ein gänzlich übersinnliches darzustellen. „Wann, fragen bei Lucas die Pharisäer, kommt das Reich Gottes?" „Das Reich Gottes kommt nicht, erwidert Jesus, daß man es beobachten kann; man wird auch nicht sagen, siehe, hier ist es, siehe, da ist es. Das Reich Gottes ist mitten unter Euch." Es ist ein geistiger Proceß, der schon begonnen hat, wiewohl ihn Keiner mit Händen greift. Es ist das Erwachen der Gottesliebe, der Menschenliebe, die Einkehr des Friedens von oben, die Verfassung der Gemüther, in der Gott regiert.

Nicht einmal, wie dem Einzelnen das Gottesreich zufällt, will Jesus ein für alle Mal angeben. Er kennt keinen Methodismus

[1] Mth. 19, 20.

, und will der Aeußerlichkeit keine Handhabe bieten
ıng der Symptome der Bekehrung. Das Reich kommt
ſo, für den Andern anders. Es iſt für den Einen
abermal iſt es für den Andern etwas Anderem gleich.
Israeliten wie eine Erbſchaft zufallen als die Mitgift
Hauſes,[1] ſo wird es ein Anderer als einen Schatz im
ı ſeiner eigenen Ueberraſchung,[2] in den Geſchäften der
wird ihm plötzlich des Lebens wahrer Sinn und Inhalt
: ein Kaufmann, dem Edelſten und Beſten nachſpürend,
ıderer gewahren als die Perle, neben der jede ſonſtige
leicht.[3] Sein Pfund verwerthend, wird ein Vierter
s am beſten wuchert, und wird im Himmelreich ſeinen
„Der Wind weht, wo er will, ſo beſchreibt das
lium dieſelbe Thatſache, du höreſt ſein Sauſen wohl,
nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt:
cher, der aus dem Geiſte Gottes geboren iſt.“ Ueber-
Auge die große Vollzahl derer, die Bürger des Reiches
iſt das Reich Gottes, „wie wenn ein Menſch den
Land wirft und ſteht auf Tag und Nacht; und der
ınd wächſt auf, wie er nicht weiß. Die Erde bringt
zum erſten den Halm, darauf die Aehren, darnach iſt
in den Aehren. Wenn es aber die Frucht geſtattet,
die Sichel anlegen, denn die Ernte iſt da.“[5]
Jeſus ſich ſelbſt am liebſten dem Säemann verglichen,
t ausſtreut und dann langſam nachforſcht, welches
ſtreuten Körner haben.[6] Der Same iſt gut, die Saat
fgehen. Auf die innere Entwicklung iſt ihm darum
auf das ſtetige, innere, organiſche Wachſen. Aber an
ein feſter Glaube. Das Reich wird zunehmen, ſo gewiß
eht, ſo gewiß das Senfkorn zum Baum wird, ſo gewiß
ıen ganzen Teig durchdringt, ſo gewiß der Funke als
rtpflanzt. Da bedarf es keiner gewonnenen Schlachten,
nen Umwälzungen, denn er weiß, daß die Welt, die er
ıon ſelbſt die Kraft beſitzt, die äußere Welt umzugeſtalten.
ſtand der Gedanke des Reichs nicht lediglich in dieſer

11. Luc. 15, 12. — [2] Mth. 13, 44. — [3] Mth. 13, 46. —
- [5] Mr. 4, 26—29. — [6] Mr. 4, 10.

abstrakten Form vor dem Bewußtsein Jesu, sondern gleichzeitig in einer konkreten, praktischen. Er glaubte an ein ethisches Reich, das schon ist, er glaubte aber zugleich an eine im Durchbrechen begriffene, bessere Welt, wie die Propheten und Johannes sie vorhergesagt und das Reich, das er verkündete, lag nicht am Ende einer fernen, fernen Zeit, sondern er glaubte wie Johannes, daß es demnächst Gestalt gewinne.[1] Das Reich Jesu will das Reich sein, dessen Israel wartet, darum ist es von dieser Seite gesehen doch auch wieder der Glaube an eine demnächst kommende, auch den äußeren Zustand der Welt ändernde Theophanie. Bei den Gleichnissen vom Senfkorn, vom Sauerteig, von der selbstwachsenden Saat freilich könnte man glauben, Jesus sehe schon in der Idee das Reich selbst, das auch als Gedanke, in sich selbst des Sieges gewiß, ruhig den Jahrtausenden die Realisirung überläßt. Allein der That nach hat Jesus so lange Termine nicht in Aussicht genommen und hat die Prophetie der Väter und den Glauben der Frommen nicht Lügen gestraft, daß Gott selbst es sei, der Ziel und Abschluß des heiligen Werks zu schaffen habe.[2] An sich freilich bedürfte sein Reich einer solchen Nachhülfe nicht und hat darum auch das Ausbleiben derselben überdauert. Aber jenes Eintreten Gottes gehörte nun ein Mal zu der Ueberlieferung der Schrift, an die Jesus glaubte, und zu den heiligsten Ueberzeugungen aller Besten seiner Zeit genossen. Darum lautet die Predigt bald dahin, daß das Reich nah sei, daß es kommen werde, daß der Gerichtstag bevorstehe, bald ist es ideell gefaßt schon jetzt mitten unter den Menschen und hat seinen Einzug gehalten, ohne daß die Menschen sein gewahr wurden. In tiefsinniger, ahnungsvoller Weise aber sind das gekommene Reich und das kommende, die stetige Entwicklung und die plötzliche Katastrophe ineinander verflochten, so daß lebende und zukünftige Geschlechter beide in dieser Form zu denken vermochten. Das sinnliche Gottesreich, das hereinbrechende Gericht Gottes, die glänzende Gnadenzeit waren eben die festen Formen der frommen Anschauung, der Horizont des Volks des Täufers, der Propheten, der auch Jesum umschloß. Aber erst als sich der Widerstand Israels gegen seinen Reichsgedanken verfestigte als der Umsatz der schlechten Welt in die bessere sich immer langsamer vollzog, als der Herr dieser Welt mehr Siege errang als der Menschensohn, fing Jesus an, ausführlicher von den kommenden Thaten Gottes

[1] So Keim, Jes. v. Naz. 2, 416. — [2] Keim, a. a. O.

von dem Zorn des Gerichts, von der gewaltsamen Ueberwindung des Satans zu reden.[1] Das aber war das Resultat, nicht der Ausgangspunkt seiner Predigt. Als er auftrat in der fröhlichen galiläischen Frühlingswelt, schwellte die freudige Ahnung seine Brust: die Heilszeit ist angebrochen, das Reich ist da, die Himmel gehen ein in die Erde, und der Samen des Worts, das Netz des Menschensohns, der Sauerteig der Predigt, der Funke der Rede wird auch ohne Johannis Axt und das fressende Feuer Jesajas einen Zustand des Volks einleiten, des Gottes würdig, der es heimsuchen will.

Gemäß diesem Vertrauen auf die treibenden Kräfte, die dem kleinen Samen des Wortes innewohnen, hat denn Jesus auch schlechthin nichts gethan, um das Gottesreich äußerlich zu verfassen. Weder die Unkrautzettel der Pharisäer, noch die Taufe des Johannes, noch das Gemeinschaftsleben der Essäer sollte die Kinder des Reichs unterscheiden von den Kindern der Welt. Man sollte nicht äußerlich schon erkennen, wer zum Reich gehört und wer nicht. „Lasset Beide miteinander wachsen bis zur Ernte", sagte er, und fürchtete nichts mehr, als die Absonderung der Seinen, die das Licht unter den Scheffel stellen, der Welt das Salz entziehen könnte.

8. Aeußere Anknüpfungspunkte.

Religiöse Vorstellungen sind in dem Maß zukunftsvoll als sie es verstehen, die leidenschaftlichen Interessen der Gegenwart zu allgemein menschlichen zu verklären, so daß jede Generation ihre Bedürfnisse in diesen Vorstellungen befriedigt findet. Nur durch ihre Beziehung zu den lebendigen Fragen der Gegenwart ziehen sie die Lebenden an sich und nur durch die Zurückführung derselben auf ihren rein menschlichen Inhalt bleiben sie den Kommenden theuer. Diese Verflüchtigung des geschichtlich Bestimmten zum Idealen ist aber nicht Sache willkürlich ausgedachter Formeln, sondern des Genius, der die Interessen und Vorstellungen seiner Zeit theilt, aber nach der Hoheit der eigenen Empfindung sie reinigt von ihren zufälligen Bestandtheilen. So hatte

[1] Vgl. Keim, Jes. v. Naz. 2, 415 f.

abstrakten Form vor dem [illegible] erhalten. Er [illegible]
einer konkreten, praktischen [illegible] Reich sich über[illegible]
schon ist, er glaubte aber [illegible] auf das Kommen [illegible]
bessere Welt, wie die [illegible] [illegible]tet, unter denen [illegible]
das Reich, das er verti[illegible] — aber er schilder[illegible]
Zeit, sondern er gla[illegible] [illegible]eistig, er stellt es [illegible]
gewinne.[1] Das Reic[illegible] [illegible] menschlichen Herz[illegible]
darum ist es von di[illegible] [illegible]leibt, wenn alle den [illegible]
eine demnächst komm[illegible] [illegible]weißen. Jener Anschluß [illegible]
Theophanie. Bei [illegible] [illegible] nicht zum wenigsten [illegible]
der selbstwachsende[illegible] [illegible] seinem Volk verflochten. [illegible]
schon in der Idee [illegible] immer einsam und [illegible]
des Sieges gewi[illegible] [illegible] Jesus war doch nicht [illegible]
Allein der That [illegible] gleichviel welcher Jahrhunderte
genommen und [illegible] sondern er stand Arm in [illegible]
Frommen nic[illegible] [illegible] kleinen Heerde zu seinen [illegible]
Abschluß des [illegible] [illegible]
dürfte sein [illegible] [illegible] Verhältniß zu Gott [illegible]
das Ausbl[illegible] [illegible]sein war, so ist in [illegible]
gehörte nun [illegible] [illegible]mende Liebe, der Hirten[illegible]
glaubte, un[illegible] [illegible] der Accord, der die einzelnen
genossen. [illegible] Genius sich mächtig in [illegible]
sei, daß [illegible] [illegible]lösung des Volks. [illegible]
ideell [illegible] [illegible] handelt, und der doppelt [illegible]
Einz[illegible] [illegible] Israels, wie er sie vorfinde[illegible]
tief[illegible] [illegible] die Schriftgelehrten disputirt[illegible]
das [illegible] [illegible]mmerte sich Niemand. „Da er
in[illegible] [illegible] sie waren geplagt und [illegible]
in [illegible] [illegible] haben". Wie das Aufwallen
[illegible] [illegible] selbst die Empfindung, die
[illegible] [illegible]über ergreift.[1] Dabei hat er
[illegible] [illegible]fen zu können, wenn sie selbst
[illegible] [illegible]sein der Seligkeit des Gebens
[illegible] [illegible]zeugung zu wissen, wie sie Ruhe
[illegible] der Ruf: „Kommet her zu
[illegible] ich will euch erquicken".

aber Jesus jene innere Normalität der menschlichen
.n welcher er allein die Hülfe sah, durchaus nur in der
.er nationalen Form erwartete und wollte, in der Form
.r messianischen Zeit oder des Reiches Gottes, die nunmehr
.n soll, so hätte es nahe gelegen, auch äußerlich anzuknüpfen
ie zeitgeschichtlichen Verhältnisse der Volksgemeinde, die zunächst
den Weg des Friedens geleitet werden sollte. Je weniger er daran
hte, die nationale Grundlage des alten Gottesbundes abzubrechen,
oncreter er das neue Reich als das von der Vergangenheit seines
lks vorbereitete messianische dachte und erstrebte, um so näher lag
uch, dasselbe an die geschichtlichen Fäden der Gegenwart anzu-
pfen, beziehungsweise die Reform der Theokratie durch die Theo-
e, der Gottesvorstellung durch die Schule, der öffentlichen Zustände
h die öffentlichen Gewalten zu bewirken. Das Nächste war für
Absicht, wie die seine, gewiß, sich an das officielle Judenthum,
es in der Theokratie, in den Lehrern, in den Schulen organisirt
zu wenden, um durch sie die Besserung herbeizuführen, und nicht
ie Atome dieser Volksgemeinde. Auch wär in Jesu Stellung zu
m Volk von Haus aus kein Hinderniß, in die Bahnen des natio-
n Lebens, wie er sie nun eben vorfand, einzutreten. Im Gegen-
läßt ein sehr starker patriotischer Zug sich bei ihm gar
verkennen. Auch er hat geglüht für sein Volk, und mit den
ten des patriotischsten aller Psalmen nennt er Jerusalem eines
en Königs Stadt.[1] Er hat es nicht verschmäht, Weisungen zu
n über die Gemüthsverfassung, mit der man vor den Altar des
pelhofs treten solle,[2] und hat geheilte Aussätzige zum Priester ge-
kt, um den Ordnungen der Theokratie zu entsprechen.[3] Das
ebrium ist ihm das höchste Gericht, über dem ihm nur noch das
er der Gehenna steht,[4] und Tempel und Altar sind ihm ein heiliger
b, da Jehova's Ehre wohnet.[5] Selbst die negative Seite alles
riotismus fehlt nicht ganz. Er verbietet bei der ersten Aussendung
Jünger, die Botschaft vom Reich in der Samariter Städte und der
den Länder zu tragen, und in den Gleichnissen bedeuten nach Sprach-
e seines Volks Hunde und Säue die Völker, die draußen sind.[6]
ür weiß er, daß auch dem Letzten seines Volkes an der Wiege

[1] Ps. 48, 3. Mth. 5, 35. — [2] Mth. 5, 23. — [3] Mth. 8, 4. — [4] Mth. 22. — [5] Mth. 23, 16–22. 35. — [6] Mth 7, 6; 15, 26.

Herzens sind, werden es schauen; die Frieden stiften, werden se Kinder heißen, und in Noth und Verfolgung werden die Gerechten ererben.[1]

Das ist das Reich, so lautet seine eigene Erklärung, daß Got Wille auf Erden gerade so geschieht, wie ihn im Himmel die Sö Gottes, die Engel vollbringen. Es war mithin ein wesentlich geisti Reich an die Stelle der Reichshoffnung der Pharisäer getreten. (hatten die alte prophetische Verheißung zu einem politischen Progra gemacht, das durch bürgerliche Strafen gegen das Volk, durch gewonn Schlachten gegen die Römer, durch eifrige Agitation gegen die Ari kratie durchgesetzt werden sollte. Ihr Reichsgedanke brauchte zu eine Revolution im Sinn der makkabäischen Freiheitskriege, und d noch ein Wunder Gottes von oben her; Jesus dagegen erklärt, „ werdet das Reich nicht errichten wie einen Staat, ihr werdet n sagen, hier ist es, dort ist es, es ist mitten unter Euch".[2] Di Umschwung folgte mit Nothwendigkeit aus der neuen Gottesoffenbaru Der Reichsgedanke konnte nicht mehr auf den alten Bundesver zwischen dem eifrigen Gott und dem mühseligen Volk gestellt wer Die Menschen stehen zu Gott im Verhältniß der Kindschaft: so die sie ihm nicht um Lohn, sondern aus Liebe, „damit sie Kinder se ihres Vaters im Himmel". Gott liebt sie nicht um ihrer Leistun willen, sondern aus der väterlichen Güte und Barmherzigkeit, die ü Gute und Böse ihre Sonne scheinen läßt, und an einem bekehr Sünder mehr Freude empfindet als an fünfzig Gerechten. Freil war mit dieser Anschauung dem Judenthum überhaupt der Bo unter den Füßen weggezogen, und mit den Voraussetzungen fielen Consequenzen. Wo blieb die Nothwendigkeit der Opfer, des Temp dienstes, der Waschungen, der Fasten des Zehntens, wenn der Va vom Kinde nichts will als sein Herz? Wo blieb die Hoffnung d Rabbinen, Gott vertragsmäßig zur Erfüllung der Verheißungen a halten zu können, sobald der mosaische Musterstaat wirklich errich wäre? Wo blieb die Sonderstellung der Juden und ihr Anspru das erwählte Volk zu sein? Ein Stück der Theokratie nach de andern fiel zusammen, denn ihre Fundamente waren gewichen. D Gedanke, der nach stumpfer Gewöhnung heute wie ein tauber Sch am Ohr der Menge vorbeigeht, war für jene Welt eine neu Schöpfungswort.

[1] Mth. 5, 3–10. — [2] Luc. 17, 20. 21.

Mit dem neuen Himmel kam auch die neue Erde. — Ist das Gottesreich ein Kindschaftsverhältniß zu Gott, so ist es für die Menschen ein Reich der Brüderlichkeit. Sie sind Brüder, weil sie einen Vater haben, und unter ihnen gilt nicht Gesetz und Recht, sondern das Gebot der Liebe, die mehr thut als sie muß, mehr als man von ihr verlangt. Sie gibt zum Rock den Mantel, sie geht zwei Stunden zu der erbetenen einen, sie vergibt sieben mal siebzig mal und klagt Niemanden an, als sich selbst. Und diese Liebe gilt nicht blos den Gliedern des Bundes, des Stands, der Partei. Der Mensch soll geliebt werden, weil er ein Mensch, weil er ein Bruder ist. Hatte die antike Welt überhaupt wenig daran gedacht, daß die Armen, Geringen und Kleinen auch Herzen hätten, den Schmerz zu fühlen und die Lust zu empfinden, daß auch sie geboren seien für Freiheit, Liebe und Glück, so hatte das Judenthum vollends alles Mitgefühl beschränkt auf die Söhne Abrahams. Auch dieses Fundament der jüdischen Weltanschauung zerfiel. „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage Euch: Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, und betet für die, so euch mißhandeln und verfolgen, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn so ihr liebet, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Thun nicht dasselbige auch die Zöllner? Und so ihr nur eure Brüder grüßet, was thut ihr Vorzügliches. Thun nicht die Heiden auch also?" Das war ein neuer Ton in diese mißtönende jüdische Welt, die in ihrer argwöhnischen Angst um ihr Gesetz fast nichts mehr producirte als Haß. Pflicht schien es ja diesem Geschlecht, die Heiden zu hassen, die Samariter zu hassen, die Zöllner zu hassen, und dazu haßte dann wieder der Rabbi den Priester, der Pharisäer den Sadducäer, und beide hassen das gesetzlose gemeine Volk. Jesus dagegen liebt die Einen alle, weil auch sie Abrahams Kinder sind, und die Andern alle, weil auch sie Gottes Kinder sind, denn aus dem Glauben, daß Gott der Vater sei, floß Liebe und nichts als Liebe in diese Welt voll Haß. Und sobald diese Consequenz der richtigen Gottesvorstellung vollzogen wird, ist dann das Reich Gottes nicht selbst schon da? In dieser Zeit des Gottesfriedens und der Bruderliebe besteht ja eben das verheißene messianische Reich, und um es im Sinne des Johannes selbst zu schaffen, braucht

war es kein geringer Entschluß, an ein Volk, das über das Joch der Fremden ergrimmt und aufgestachelt ist zur äußersten Blutgier, heran zutreten mit der Botschaft: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen, selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen". Aber Jesus vermochte das. Die besondere Schärfe freilich, mit der er jeden Versuch, ihn in die zeitgeschichtlichen Bewegungen hineinzuziehen, von sich weist, zeigt, daß er diesen Gedanken immerhin als eine Versuchung auffaßte. Wenn die Festwanderer von Jerusalem heimkehren mit der aufregenden Kunde, daß Pilatus das Blut der Galiläer mit dem ihrer Opfer vermischt habe, und ihm mit diesem leidenschaftlichen Wort nahe legen, die Losung zum Aufstand gegen die Dränger Israels auszusprechen, so überhört er ganz die Anklage des Römers, redet auch nicht von der Schuld derer, die das Unglück betroffen, sondern von der Volkssünde, die schwer auf Allen lastet. „Meint ihr, gibt er zur Antwort, daß diese Galiläer Sünder waren vor allen Galiläern, dieweil sie solches erlitten? Nein sage ich euch, sondern, so ihr euch nicht bekehret, werdet ihr alle gleicherweise umkommen. Oder meinet ihr, daß jene Achtzehn, auf welche der Thurm beim Teiche Siloah fiel und erschlug sie, seien schuldig gewesen vor allen Menschen, die zu Jerusalem wohnen? Nein sage ich euch; sondern so ihr euch nicht bekehret, werdet ihr alle gleicherweise umkommen." Auch die Frage, die ganz Israel bewegt, ob das Volk Gottes dem heidnischen Kaiser könne Zins zahlen, ohne das Land um seine Weihe zu bringen, läßt ihn kalt. „Weiset mir den Denar! Weß ist dies Bild und die Aufschrift? So gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist".[1] Ohne innern Antheil an diesen Kämpfen der Zeit, weiß er auch nichts von Abneigung gegen die Zöllner, oder von Haß gegen die Samariter, ja er gibt den Rechtgläubigen sogar das unerhörte Schauspiel, daß ein Lehrer in Israel mit Zöllnern zu Tisch sitzt und in samaritischen Hütten ein Obdach erbittet.

Wenn Jesus sich so mit den treibenden Motiven der Zeit und den Sympathien und Antipathien seines Volkes nichts zu schaffen

[1] Mth. 22, 15 ff. Die Antwort traf nach allen Seiten. War doch die Inschrift heidnisch, um des kaiserlichen Namens willen, und das Bild sündig, um des Gesetzes willen, das kein Bildniß noch Gleichniß erlaubte, so konnte die Hingabe dieser Münze keine Weihe mehr brechen, zumal Gott andere Dinge in Anspruch nimmt, als den Steuerertrag des israelitischen Bodens.

machte, so konnte er doch noch weit weniger das Zusammengehen mit einer der Schulen der Sache des Gottesreichs dienlich finden.

Von den Essäern schied ihn seine ganze Weltauffassung. Die Welt war ihm nicht unrein, sondern die vollendete Schöpfung des himmlischen Vaters, und darum dachte er nicht daran, in vorsichtiger Einsamkeit und ängstlicher Askese ihrer Berührung zu entfliehen und durch noch öftere Waschungen, noch strengere Fasten ihre Befleckungen auszugleichen, und zu dem Zweck einen neuen Orden den bestehenden hinzuzufügen. Auf dem großen Markte des Lebens soll das Evangelium angeboten werden, denn man hat die Leuchte nicht, um sie unter den Scheffel zu stellen.[1] So hat er auch keine Geheimlehren wie die Meister des essäischen Bundes mitzutheilen, keine langen Engelregister und abenteuerlichen Offenbarungen der jenseitigen Welt, die unter dem Siegel furchtbarer Eidschwüre dem Adepten als Geheimniß anvertraut werden. Sein Grundsatz ist gerade der entgegengesetzte, das im Dunkel Vernommene am Licht zu verkünden, das in's Ohr Gesagte auf den Dächern zu predigen, denn das Licht gehört auf den Leuchter und nicht unter die Bank.[2] Richtig an den freundlichen Beziehungen zu den Essäern, von denen die rationalistische Zeit so Vieles zu erzählen wußte, ist nur das, daß während Sadducäer und Pharisäer direct von Jesu angegriffen werden, er über die Essäer ein wohlwollendes Schweigen beobachtet, indirect wohl auch einige der Grundsätze anerkennt, denen sie nachleben. Wenn er z. B. die erwähnenswerth findet, die um des Reiches Gottes willen ehelos bleiben, so kommt ein solches Lob mit den Essäern zu gut,[3] und so wird er es ihnen wohl auch zur Ehre gerechnet haben, daß sie längst erkannten, wie Gott mehr Gefallen habe an der Barmherzigkeit als am Opfer.[4] Damit aber sind seine Beziehungen zum essäischen Bund erschöpft.

Um so eifriger mußte sich Jesu die Partei anbieten, die er auf dem Markte des Volkslebens traf und die im Großen an der Kirchlichkeit der Massen arbeitete. Schon diese gemeinsame Aufgabe schuf Beziehungen, und die Pharisäer traten im Anfang ihm keineswegs feindlich entgegen. Jesus mochte ihnen als ein Herold der Reichshoffnung erscheinen, die auch sie verkündeten, und wir finden nicht, daß sie seinem ersten Auftreten Schwierigkeiten bereitet hätten. Die

[1] Mr. 4, 21. — [2] Luc. 8, 17; 12, 2. 3. — [3] Mth. 19, 12. — [4] Mth. 9, 13.

Synagogen, die ganz unter ihrem Einfluß stehen, sind Jesu offen und er verkündet darin ungehindert seine frohe Botschaft. War doch seine Losung auch die ihre, insofern die leuchtenden Worte „Himmelreich, Reich Gottes, Reich des großen Königs" auch ihnen Sterne sind, zu denen sie aufschauen, und die in ihren Lieblingsbüchern Daniel, Henoch, Sibylle, salomonischem Psalter und in den Targumen glänzen und funkeln.[1] Daß seine Botschaft eine gute ist, können sie darum nicht läugnen, nur ob er ein würdiger Bote dieses Reiches sei, scheint ihnen zweifelhaft. Als sie aber zur Beglaubigung seiner Sendung ein Zeichen von ihm forderten, war ihnen die Frage doch noch eine offene, ob sie nicht mit ihm zu gehen vermöchten. Einzelne Pharisäer ziehen ihn sogar als Gast in ihr Haus,[2] und dem verhaßten Tetrarchen gegenüber, der seinen Palast auf einem Todtenfelde errichtet, sind doch manche auch später noch auf seiner Seite, um zu hindern, daß auf's Neue ein Prophet des Gottesreichs unter den Händen der Herodäer blute.[3] Freilich war der principielle Gegensatz des Gottesreichs, das Jesus verkündigte, zu der Theokratie, die sie vertraten, so groß, daß Jesus ihnen als einer der schlimmsten Volksverführer erschien, sobald die Consequenz seiner Gedanken zu Tag trat. Jesus selbst muß sich über diese Sachlage dagegen von vorn herein klar gewesen sein, schon darum, weil er die Pharisäer offenbar vor seinem Auftreten scharf beobachtet hat, denn eine Kritik, wie die seine, läßt sich nur üben auf Grund einer pünktlichen Kenntniß des Gegenstands, um den es sich handelt. In der That beweist jene schlagende Abfertigung der Pharisäer mit dem Zinsgroschen, daß er die Theorie des Gaulaniten wohl kannte, aber auch die feineren Unterscheidungen der Schule, welcher Eid gilt und welcher nicht gilt,[4] die Theorie von den verschiedenen Stufen der Heiligkeit,[5] von den Verhältnissen der Reinheit und Unreinheit der Gefäße und ihres Inhalts, sind ihm durchaus geläufig,[6] und gegenüber der von den Schulen geführten Verhandlung, welches das höchste Gebot sei, nimmt er eine ganz entschiedene Stellung.[7] Aus dieser Debatte hat er sich sogar einen positiven Satz anzueignen vermocht, nämlich den des Hillel: „Was dir verhaßt ist, thue auch deinem Nächsten nicht, das ist das ganze Gesetz, alles Andere ist Erklärung" —[8]

[1] Keim, Jes. v. Naz. Th. 1, 245. Vgl. die dort aufgeführten Belegstellen. — [2] Luc. 7, 36. — [3] Luc. 13, 31 ff. — [4] Mth. 23, 16. 5, 33 ff. — [5] Mth. 23, 17. — [6] Mth. 23, 25. — [7] Mth. 22, 37. — [8] Mth. 7, 12. Vgl. Grätz 3, 226.

Gerade diese genaue Bekanntschaft aber läßt Jesum von vorn herein jene abwehrende Position gegen die Pharisäer einnehmen, die zeigt, daß er seine Sache mit der ihren unverworren halten will.

So hat Jesus — von dem Tempeladel in Jerusalem konnte ja ohnehin nicht die Rede sein — alle äußern Verbindungen abgelehnt und stellte seine Botschaft einzig und allein in die Continuität der durch Johannes in Judäa bewirkten Erweckung. Als Johannes Stimme hinter den Wällen von Machärus verstummte, trat er auf, und als im Herbst die Kunde von des Täufers Tod in Galiläa sich verbreitete, sendet er seine Boten an die zwölf Stämme Israels aus. Die Wiederaufnahme des Johannesworts, „bekehret euch, das Himmelreich ist nahe herbei gekommen," soll dem Volk auch sofort die Identität der neuen Predigt mit der des Johannes zum Bewußtsein bringen und in seinen Worten über den Täufer hat er seine Thätigkeit und die des Täufers unter einer Kategorie als die Predigt vom Reich zusammengefaßt und sie der abgelaufenen prophetischen Zeit als die Zeit der That gegenübergestellt.[1] Den gleichen Sinn hat es, wenn er den Täufer den von Maleachi geweissagten Vorläufer des Reiches nennt und die Jünger versichert: „Elia ist schon gekommen, aber sie haben ihn nicht erkannt, sondern haben an ihm gethan, was sie wollten".[2] In diesem Zusammenhang sieht schon der älteste Bericht der evangelischen Geschichte die Sache Jesu. „Das Evangelium von Jesus Christus nahm damit seinen Anfang, daß Johannes in der Wüste taufte und die Taufe der Bekehrung predigte zur Vergebung der Sünden".[3] Wie weit für Jesus selbst dieses Wort eine Wahrheit ist, und von welcher Triebkraft die Anregungen waren, die er vom Jordan nach Galiläa zurückbrachte, ist wohl schwer zu constatiren. Das aber unterliegt keinem Zweifel, daß die gewaltige Persönlichkeit des Täufers auch auf ihn einen großen Eindruck gemacht hat. Ausdrücklich hat er bezeugt, Johannes sei gekommen auf dem Wege der Gerechtigkeit,[4] vom Himmel sei seine Taufe gewesen und nicht von Menschen.[5] Ja dem gewaltigsten der Bundeszeugen vergleicht er ihn.[6] Welche Ehrfurcht hatte doch diese Zeit vor Elias! Der Siracide kennt keinen Zweiten wie ihn. „Elia trat auf, sagt er, ein Prophet wie Feuer, und sein Wort brannte wie eine Fackel. Er brachte

[1] Mth. 11, 12. — [2] Mth. 17, 12. — [3] Mr. 1, 1 ff. — [4] Mth. 21, 32. — [5] Mth. 21, 24. — [6] Mth. 11, 14.

Hungersnoth über Israel und verminderte es durch seinen Zorn-Eifer. Durch das Wort des Herrn verschloß er den Himmel, und also brachte er dreimal Feuer herab. O wie wurdest du verherrlicht, Elia, durch deine Wunder, und wer ist dir gleich, sich zu rühmen! Der einen Verstorbenen erweckte vom Tode und aus der Unterwelt durch das Wort des Höchsten. Der Könige stürzte in's Verderben und Edle von ihrem Sitze. Der auf Sinai vernahm Strafe, und auf Horeb Gerichte der Rache. Der Könige salbte zur Vergeltung und Propheten sich zu Nachfolgern. Der aufgenommen ward im flammenden Wetter, im Wagen mit feurigen Rossen. Der bezeichnet ist zur Zurechtweisung für künftige Zeiten, den Zorn zu stillen vor dem Strafgerichte, um des Vaters Herz zum Sohne zu wenden und die Stämme Jakobs herzustellen. Heil denen, die dich schauen!"[1] Wir sehen, alle Majestät des Prophetenthums glaubte man in dem Thisbiten verkörpert, und dennoch reicht die Vergleichung mit Elia Jesu kaum aus, um die Größe des Johannes zu bezeichnen. „So ihr's wollt fassen, er ist Elia, der kommen soll."[2] Nicht einen Propheten nennt er ihn, sondern mehr als einen Propheten, „denn unter allen vom Weibe Gebornen ist kein Größerer als Johannes aufgestanden".[3] Als Jesus so von ihm redete, da werden ihm alle Bilder jener Zeit wieder lebendig, der flüsternde Schilf und der donnernde Prophet, das schwankende Rohr und der gewaltige, heldenhafte Mann, die vornehm gekleideten Höflinge des Antipas und der Wüstenbewohner, an dem das Kameelsfell herabhing,[4] ein Beweis, daß es tiefe Eindrücke waren, die der Redende vom Taufplatz bei Jericho mitgenommen hatte.

Daneben aber steht die Thatsache, daß Jesus den Kleinsten im Gottesreich größer genannt hat als eben diesen Johannes. Wir haben bereits gesehen, warum. Hatte doch Johannes schließlich das Gottesreich auch nur mit den abgenützten Mitteln des Judenthums schaffen wollen. Buße und Fasten, Wachen und harte Kleidung und der Segen des Jordanwassers waren dennoch die einzigen Mittel, das Reich zu erobern, mit denen er seine Jünger, trauernd wie Leidtragende, in der Welt zurückließ. Darum kann Jesus in der Taufbewegung nur den Anfang des Gottesreichs sehen, einen ersten Erstürmungsversuch, bei dem der gewaltige Belagerer doch noch vor den Thoren

---

[1] Sirach 48, 1—11. — [2] Mth. 11, 14. — [3] Mth. 11, 11. — [4] Mth. 11, 7—14.

ällt und das Reich selbst nur von ferne schaut, Mose ähnlich, neben em er begraben ist.[1] Sein Versuch, das Gottesreich zu gründen, hatte letztlich auch nur zu äußerer Askese statt zu innerer Wiedergeburt geführt. Allerdings war der Anfang der Taufbewegung so nicht gemeint gewesen, aber indem der Täufer das Jordanwasser und die Wüste, indem er Fasten und harte Kleidung zu Mitteln wählte, die Menge zu erschüttern, hatte er es selbst verschuldet, wenn seine Jünger nach der Weise der Essäer das Mittel zum Zweck machten und das Gottesreich in äußeren Gebräuchen suchten. Darum wirft Jesus der Schule des Johannes vor, sie habe den neuen Wein in alte Schläuche gefaßt; da platzten die Schläuche und der Wein ward verschüttet. Sie habe den Lappen ungewalkten Tuches auf den alten Rock gesetzt und den Riß nur vergrößert. Mit ihrem Fasten und ihren von Askese begehärmten Zügen glichen des Johannes Anhänger Leidtragenden, als ob das Kommen des Gottesreichs ein Leichenbegängniß sei, während *seine* Jünger wie die Hochzeitleute sind, die den Bräutigam begrüßen.[2] Klar liegt in solchen Aeußerungen Jesu Stellung zu Johannes ausgesprochen. Der Täufer hatte die Kunde des Gottesreichs und wollte es schaffen, aber seine Mittel waren verkehrte gewesen. Das Gottesreich läßt sich in den alten Mitteln und Formen nicht herstellen. Der Versuch vernichtet nur das Alte, ohne das Neue zu gründen. Die mürben und morschen theokratischen Formen werden zerfallen, wenn man ihnen einen neuen Geist und Sinn unterlegt, aber auch die neuen Gedanken werden verloren gehen, indem man sie in Formen preßt, die ihnen fremd sind. Die Buße, die das Gottesreich verlangt, läßt sich nicht in den Bußformen des Judenthums erweisen, der Wein wird verschüttet, der Riß wird ärger. Daraus folgt eben: Faßt nicht den neuen Most in alte Schläuche, seht ab von der Tradition und laßt den neuen Geist sich selbst Gewand und Form suchen, wie sie ihm tauglich sind.

Dazu scheint der finstere Ton der johanneischen Schule Jesu wenig sympathisch gewesen zu sein. Er sieht keinen Grund, warum die Kinder des Gottesreichs trauernd einhergehen sollen wie Leidtragende. Die Stimmung, in der er das vom Himmel herabsteigende Gottesreich begrüßt, hat nichts gemein mit den Bußpsalmen und Schreckensworten der Propheten, die Johannes so geläufig waren. Sein Gemüth ist

[1] Mth. 11, 12. — [2] Mth. 9, 14—17. Mr. 2, 18—22. Luc. 5, 33—39.

voll Jubel und Festfreude über die Liebe des Vaters, die er überall über die Welt ausgegossen sieht, und vollkommen zu werden, wie er, das allein ist die Regel, die Satzung, das Gebet und die Askese, die den Seinen obliegt. Damit aber hat er eine so bestimmte Grenze zwischen seinem Arbeitsfeld und dem des Johannes gezogen, daß auch die ausdrücklichsten Anknüpfungen an die von ihm hochherzig anerkannten Bestrebungen des Täufers ihn doch nicht als den Fortsetzer der Taufbewegung erscheinen lassen können.

Von allen Anknüpfungspunkten, die die Zeit bot, nahm Jesus vielmehr nur den allergewöhnlichsten auf; er trat, was Niemanden auffallen konnte, weil es alltäglich war, in die Gewohnheiten der galiläischen Lehrer ein, sprach in der Synagoge und lehrte in der Gemeinde. Er predigte das Gottesreich, aber nicht zwischen den hehren Felswänden der Wüste, sondern auf dem schlichten Lehrgerüst der Synagoge. Er trat vor das Volk nicht in Prophetentracht, sondern im gewohnten Gewand des jüdischen Mannes, dem an den vier Enden die übliche Quaste nicht fehlte.[1] Hatten Pharisäer, Essäer und Johannes die Rhetorik asketisch abgehärmter Mienen, breiter Denkzettel und einer gewoltigen Natur zu Hülfe gerufen, um die Herzen zu rühren, so that Jesus das Allergewöhnlichste, er meldete sich zum Midrasch, wenn die Torah verlesen war.

9. Die erste messianische Gemeinde.

Das zu begründen, was er geschichtlich begründet hat, einen Kreis von Gemeinschaften, in denen die Grundsätze des Gottesreichs verwirklicht sind, aus welchen kleinen Kreisen sich dann Zelle für Zelle schließlich das große Gottesreich zusammenweben soll, hat Jesus einen so unscheinbaren Weg eingeschlagen, daß sich wohl begreift, wie den ferner stehenden Volkstheilen, wie den Kreisen des Geschichtsschreibers Josephus, Jesu ganze Wirksamkeit unbekannt bleiben konnte. Für die Welt aber, in der er lebte, mußte seine zunächst auf das Wort beschränkte Thätigkeit dennoch einen gewaltigen Eindruck machen.

[1] Mth. 9, 20. Mr. 6, 56. Luc. 8, 44.

Die geistige Oede der damaligen Synagoge und ihre dürre Kostbar Gesetzespredigt erläutert am besten den Satz: „Sie erstaunten über eine Lehre, denn er lehrte wie Einer, der eine Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten". Wir kennen ja diese Predigt der Schriftgelehrten, von der die Synagoge wiederhallte, beispielsweise aus den Jubiläen. Da werden die kleinlichsten Sabbathvorschriften eingeschärft als die eigentlichen Grundlagen der sittlichen Weltordnung, da werden die Sorten und Qualitäten des Opferholzes, der Umfang der Zehntpflicht, die Verderblichkeit des Blutgenusses, die Unerläßlichkeit der Beschneidung am achten Tage mit einem Eifer gepredigt, als ob in ihnen die rechten Bedingungen eines menschenwürdigen Daseins lägen. Das war die Sittlichkeit und die Religion der Zeitgenossen; so erklärt denn allerdings schon das aus den tiefsten Tiefen schöpfende Wort Jesu allein die Bewegung der Geister, die nun in Kapernaum erwachte. Die Synoptiker berichten von einem gewaltigen Zustrom der Massen,[1] der zwar niemals die Höhe der Taufbewegung erreichte und sich wesentlich auf Galiläa beschränkte, aber doch so bedeutend ist, daß Jesus schlechthin der Prophet der Galiläer genannt werden konnte. Sobald es ruchbar wird, daß Jesus in Kapernaum ist, drängen so viele nach dem kleinen Hause des Petrus, daß der enge Hofraum sie nicht zu fassen vermag.[2] Er muß seine Jünger anweisen, daß sie ihm einen Nachen bereit halten, damit er sich dem drängenden Volk entziehen könne,[3] oder er entweicht durch die hintere Thüre nach dem Gebirg, um dort einsame Nächte im Gebet zuzubringen.[4] Selbst ein ganz specieller Zug aus dieser Zeit des Volkszulaufs ist bei Marcus erhalten. „Als sie in's Haus gingen, heißt es, kam abermals das Volk zusammen, also daß sie nicht einmal essen konnten".[5]

Der Grund dieses Zudrangs war allerdings nicht allein die Kunde von seiner Predigt, sondern noch mehr die von seinen Thaten. Es ist eine durch sämmtliche Zweige der evangelischen Tradition bezeugte Thatsache, daß Jesus die Heilungen und Dämonenaustreibungen, die das damalige Judenthum von seinen Rabbinen verlangte, die die essäischen Propheten und Kabbalisten durch Geheimmittel, Exorcismen und allerlei Zauberkünste zu üben pflegten, seinerseits auch vollbrachte, aber durch die bloße Gewalt seiner persönlichen Einwirkung und die

[1] Mr. 1, 32. 33. 45; 2, 2. 4. 15; 3, 7—10; 9, 15 u. s. w. — [2] Mr. 2, 2. — [3] Mr. 3, 9. — [4] Mr. 1, 45. — [5] Mr. 3, 20.

Macht seines Wortes. Dieselbe heilskräftige Erregung, die die Rabbinen durch Besprechung und Beschreiung, durch wunderbare Manipulationen und geheimnißvoll schauerliche Formeln hervorbrachten, erzeugt hier schon die bloße Gegenwart des Meisters, dessen Wort die Kranken gewiß macht, daß er von Gott Vollmacht habe. Der seine Jünger vom Netz und Pflug nach sich zog, vor dem die Sünderin in Thränen schmolz, dessen Einkehr Zacchäus und härtere Zöllnernaturen umwandelte, dessen Anblick Maria in starrer Andacht festhielt, und zu dessen Füßen Hunderte Ruhe fanden für ihre Seelen, sollte der nicht die gleiche geistige Wirkung üben wie der Zauberstab des Kabbalisten und der rabbinische Heilspruch? Vielmehr war auch diese Thätigkeit eines Propheten den Zeitgenossen so selbstverständlich, daß sie nicht warteten, bis er seine Hülfe anbot, sondern sie kamen zu ihm. Die Einen drängen sich an ihn, die Anderen werden ihm zugetragen. Verschämt streckt die heimlich Kranke von hinten ihre Hand nach seinem Kleide und offen bekennt ein Anderer Sünde und Strafe. Wagt der Eine nicht, seinem Hause Jesu Besuch zu erbitten, so bringt man den Anderen ihm in's eigene Haus, damit er nicht anders könne als ihm helfen. Die Blinden schreien am Wege: Sohn David's, erbarme dich unser und die Kanaanäerin verfolgt ihn, nachdem er sie mit harten Worten von sich gewiesen. Zumal die dämonisch Kranken empfinden die Größe dieser von der Begeisterung ihrer ganzen Umgebung getragenen Prophetengestalt. Ein Zittern geht durch alle ihre Glieder, sie wollen fliehen und fühlen sich festgehalten, sie schreien gegen den Peiniger und werden doch in seinem Willen wieder des eigenen Willens bewußt, der allein über den bösen Geist Gewalt hat. Jesus erscheint dabei meist in gehobenem Affekt. „Er ist außer sich gerathen", sagten Mutter und Brüder, als sie ihn zum ersten Mal so sahen. „Er treibt die Teufel aus durch den größeren Dämon, der in ihm ist", lästerten die Pharisäer, und von einer Bedrohung der bösen Geister reden auch die Jünger. So ist es bald ein Machtwort, das er den Kranken zuschleudert: „Verstumme unsauberer Geist und fahre aus von ihm!" „Ich sage dir, stehe auf!" „Nimm dein Bett und wandle!" — bald, nach Lage des Falls, ist es ein Trostwort, das den Kleinmuth löst und durch heiße Rührung erreicht, was dort der jähe Schrecken wirkte. „Dir geschehe, wie du geglaubt hast!" „Weib, du bist gelöst von deiner Schwachheit!" „Habe Muth, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben". Die magische Kette, die zwischen ihm

und dem Kranken liegt, ist der Glaube, der sich bei den Einen als Schreck, bei den Andern als Vertrauen äußert. Wo Tausende glauben, da glaubt der, der Hülfe will, tausendfach. So war sein Wille im Stande wieder so viel Willen zu wecken, als zur Genesung vor Allem Noth that.[1] Wie weit nun die überkommenen Wundererzählungen geschichtlich sind, läßt sich aus Quellen, deren älteste dreißig Jahre jünger ist als die berichteten Ereignisse, und die im Einzelnen vielfach widersprechen, nicht mehr feststellen. Im Ganzen wird das synoptische Bild dieser Wunderthätigkeit doch treu sein. So haben die Augenzeugen Jesum beschrieben und für sie ist er sicher so gewesen. Doch liegen auch konkretere Erinnerungen darüber vor, wie Jesus zum Wunderthäter ward und einige Erzählungen sind besser bezeugt als andere.

In der Darstellung des ältesten Evangeliums[2] erscheint die wunderbare Wirkung auf die Besessenen und Leidenden zum ersten Mal im Gefolge einer großen geistigen Erweckung, die durch ihn Kapernaum ergriffen hat. Der erste Auftritt trägt sich am Sabbath in der Synagoge zu. Während Jesus redet und ein Staunen über seine Worte durch die Versammlung hinläuft, kreischt plötzlich ein Besessener laut auf: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth? Du bist gekommen, uns zu verderben! Ich weiß, wer Du bist, der Heilige Gottes!" „Und Jesus bedräute ihn und sprach: Verstumme, und fahre aus von ihm! Und der unsaubere Geist zerrete ihn und schrie laut, und fuhr aus von ihm". Da löste sich in ungeheuerem Staunen die Versammlung auf. „Das ist eine neue Lehre", sagten die Kapernaiten. „Gebietet er nach seiner Gewalt auch den unsauberen Geistern und gehorchen sie ihm?" „Und es kam das Gerücht von ihm alsbald aus in der ganzen umliegenden Gegend".[3] Wie nun Jesus nach seinem Hause zurückkehrt, da streckt ihm die fieberkranke Schwiegermutter Petri die Arme entgegen und als er sie bei der Hand ergreift, da fühlt auch sie sich gesunden, „das Fieber verließ sie alsbald und sie dienete ihnen". Wie ein Lauffeuer verbreitet sich des Meisters neue That in Kapernaum. Das Volk versammelt sich des Abends in Haufen vor der Thüre des Petrus. Man bringt alle Besessenen und Kranken und Siechen des Städtchens zu ihm. „Jesus aber half vielen Kranken, die mit mancherlei Seuchen beladen waren,

[1] Keim, Leben Jesu 2, 125—162. — [2] Mr. 1, 21—34. — [3] Mr. 1, 28.

und trieb viele Teufel aus und ließ die Teufel nicht reden, denn sie kannten ihn".[1] Dann aber entzieht er sich dem Volk und flüchtet noch vor Tagesanbruch an eine einsame Stätte, um dort in der Einsamkeit zu beten. Vom Morgen bis zum Abend hat das Markusevangelium diesen merkwürdigen Tag mit seiner Erzählung begleitet wohl eben darum, weil er als ein besonders entscheidender den Zeugen dieser Zeit in Erinnerung blieb. Die ersten Heilungen erscheinen nach dieser Tradition demnach im unmittelbaren Gefolge der großen religiösen Erschütterung, die Kapernaum ergriffen hat,[2] und wie Jesus selbst bei diesen Heilungen auf's tiefste erregt ist, „drohend", „zürnend" „ergriffen von Mitleid", „zum Himmel aufseufzend" und wie die Prädicate bei Markus alle heißen,[3] so ist auch eine gleiche Stimmung des Volkes zum Gelingen erforderlich, denn wo diese Ströme der Begeisterung nicht durch das Volk laufen und der Einzelne bei Jesu Berührung nicht den elektrischen Funken des Glaubens, nicht die heiligen Schauer der Anbetung verspürt, da versagt auch die Wunderkraft. So berichtet die historische Grundschrift schlicht und offen auch von mißglückten Heilungsversuchen in dem ungläubigen Nazareth. „Er konnte allda nicht eine einzige That verrichten; nur einigen wenigen Siechen legte er die Hände auf, und heilte sie. Und er verwunderte sich ihres Unglaubens".[4]

Zwischen jenen wunderbaren Erfolgen und diesen berichteten Mißerfolgen stehen aber auch solche Heilungen und Dämonenaustreibungen, die mit der nachlassenden Spannung und Erhebung des Gemüthslebens wieder hinfällig werden. Jesus erklärt diese Thatsache aus der Unfähigkeit der Kranken, sich selbst gegen neue Anfälle der Bösen zu schützen. „Wenn der unsaubere Geist von dem Menschen ausgefahren ist, so durchwandert er dürre Stätten, sucht Ruhe und findet sie nicht. Da spricht er, ich will wieder umkehren in mein Haus, daraus ich gegangen bin. Und wenn er kommt, so findet er's geräumt, gekehret und geschmückt. Dann geht er hin und nimmt zu sich sieben andere Geister, die ärger sind denn er selbst, und sie kommen hinein und wohnen allda, und es wird zuletzt mit demselben Menschen

---

[1] Vgl. die Ausführungen bei Weizsäcker, Unters. üb. d. ev. G. 364 ff. Holtzmann, Synopt. Ev. 480. Ewald, Gesch. J. 5, 218 ff. — [2] Vor diesem Ereigniß hatte er nur gepredigt. Vgl. Weizsäcker, S. 364 — [3] 1, 25, 43; 3, 40; 7, 34; 5, 9, 25. — [4] Mr. 6, 5. Vgl. auch Mr. 5, 34. 9, 24. Mth. 9, 28.

schlimmer als es zuvor war".[1] Während Jesus hier die Erscheinung, daß die Krankheit wiederkehrt, aus der Gemüthsverfassung des Kranken herleitet, scheint es eine sonst übliche Erklärung gewesen zu sein, daß in solchem Fall mehr als ein Dämon den Kranken quäle, so daß eine einmalige Austreibung nicht genügte. Der kranke Gadarener hatte sogar eine Legion böser Geister in sich, das heißt, er galt nach Allem, was man vergeblich mit ihm versucht hatte, für unheilbar. Ebenso könnte man geneigt sein, eine siebenmalige Wiederkehr der Krankheit bei jener Maria des benachbarten Magdala zu vermuthen, da Jesus ihr sieben böse Geister ausgetrieben hat.[2] Uebrigens stellt Jesus seine Heilungen selbst unter die gleiche Kategorie wie die der Rabbinen. „Wenn ich, fragt er die Juden, die Teufel durch Beelzebul austreibe, durch wen treiben euere Kinder sie aus?"[3] Nur dieselbe Präsumtion, die die übrigen Lehrer für sich haben, nimmt er auch für seine Thaten in Anspruch, daß Gott in ihnen wirksam sei, zumal ja nicht ein Teufel dem andern ein Leid anthue.[4] Ebenso sollen im Kreise der Seinen die Heilungen nicht seine Prärogative sein, sondern er lehrt auch seine Anhänger, Teufel auszutreiben, Kranke mit Oel zu salben, ihnen die Hände aufzulegen und über denselben zu beten, mit der Verheißung, daß ihnen die Teufel würden unterthan sein.[5] Ja selbst solche, die Jesu nicht anhingen, machten diese Versuche in seinem Namen, wie ja mächtige Namen überhaupt bei den Exorzismen der Rabbinen eine große Rolle spielten, und Jesus sagte zu seinen Jüngern, die sich darüber entrüsteten: „Wehret ihnen nicht, denn Keiner, der eine That thut in meinem Namen, wird dann wieder übel von mir reden".[6] Das Bewußtsein dieser Macht blieb den Anhängern Jesu durch die ganze Urzeit der Kirche, aber es wurde auch stets als eine Gabe aufgefaßt, die der Eine hatte, der Andere nicht, die einmal mächtig war, das andere Mal versagte.[7] Eben darum aber, weil Jesus selbst diese Heilungen nicht aus einer in ihm wirksamen geheimen Kraft, sondern aus dem Gemüthszustand der Kranken herleitete, fällt es ihm nicht ein, im Fall des Mißlingens etwa an sich irre zu

---

[1] Mth. 12, 43. — [2] Mr. 16, 9. Luc. 8, 2. — [3] Mth. 12, 27. So auch Keim, d. gesch. Chr.: „Er that's im Großen, sie im Kleinen". Ueber die Heilungen der Rabbinen vgl. Bell. jud. VII; 6, 3. Ant. VIII; 2, 3 und Dial. c. Tryph. 1. — [4] Mth. 12, 26. — [5] Mr. 6, 7. 12. — [6] Mr. 9, 39. — [7] Mth. 17, 20. Mr. 9, 18. 16, 18. 1 Cor. 12, 10. 28, 29.

werden, sondern er verwundert sich dann lediglich ihres Unglaubens
Nichts Anderes freilich konnte solchen Eindruck auf die Massen hervo
bringen, und den Zustrom der Menge befördern als die Kunde, d
Prophet zu Kapernaum habe Gewalt über alle Krankheiten und al
bösen Geister. Die Belagerung der Thüre des Petrus hat an
meistens diesen Sinn, und wo Jesus sich sehen läßt, drängen sich i
Menge die Kranken herzu, um die Quaste seines Kleides zu berühren
denn schon von dieser Berührung wollten Manche genesen. Jen
Centurio des Antipas konnte gar in seiner Soldatenweise meine
Jesus commandire die Dämonen wie eine Wache, die aufzieht od
abzieht, wie sie geheißen wird.[2] Der Wundersucht der Zeit, zum
diesem abergläubischen Volke, lag es denn auch nah genug, seine A
erkennung Jesu, als eines glaubhaften Boten des messianischen Reich
abhängig zu machen von irgend einer handgreiflichen, durchschlagend
Wunderthat, die alle Zweifel ausschließe. Wir haben dafür glaubhaf
Zeugnisse, daß diese Forderung: „Thue ein Zeichen", manchem Man
dieser Zeit zur Versuchung ward, weil er hoffte, daß Jehova sein
Propheten nicht verläugnen werde. Zur Probe aufgefordert, zögerte
sie keinen Augenblick, dem Volk alle Thaten Mosis und Josua's z
versprechen, und hatten Vertrauen genug zu ihrer Sendung, den Ver
such zu wagen. So bestellte unter Procurator Fadus ein gewiss
Theudas das Volk an den Jordan, um Israel trockenen Fußes dur
den Fluß zu führen.[3] Unter Felix verhieß gar ein Prophet, d
Mauern Jerusalems umzustürzen, wie einst Josua die von Jerich
und versammelte dazu 30,000 Menschen auf dem Oelberg,[4] Ande
beschieden das Volk in die Wüste, wo sie die Zeichen des Gottesreich
zu bringen versprachen.[5] Je fester Einer an seine Sendung glaubt
um so näher lag ja der Gedanke, mit einer großen That den Glaub
des Volks zu erzwingen, und alle Widerwilligen zum Schweigen z
bringen. Kam nun hinzu, daß Jesus selbst von seinem Wort, seine
Gebet, seinem Drohen Wirkungen sah, die sich ihm aus dem natür
lichen Zusammenhang der Dinge nicht herleiten ließen, so moch
allerdings der Gedanke für einen Augenblick eine versuchliche Gewal
gewinnen, durch eine unzweideutige Wunderthat der inneren Wahrhei
seiner Predigt eine äußere Beglaubigung hinzuzufügen und so ih

---

[1] Mth. 9, 20; 14, 36. — [2] Mth. 8, 9. — [3] Ant. XX; 5, 1. — [4] Bell
I; 13, 5. — [5] Bell. I; 13, 4.

lige und gläubige Aufnahme zu sichern. In der That finden wir jener paraboliſchen Erzählung, in die Jeſus die Geſchichte der Ver- jungen eingekleidet zu haben ſcheint, die ihm auf ſeinem ſchwierigen g begegneten, neben der erſten Verſuchung, ſeine Gaben zu benützen, mit ihnen Brot zu machen, neben der zweiten, den Geiſt der Welt jubeten, um ſich um ſo ſicherer Macht und Einfluß zu ſchaffen, als tte den Gedanken, ein alle Zweifel ausſchließendes Zeichen zu thun. r Gedanke lag doppelt nah, wenn er ſich aus der Schrift recht- tigen ließ, und ſo läßt das Evangelium Jeſum wirklich auf der nne der weſtlichen Halle des Tempels ſtehen, wo Jeruſalem mit nen Dächern und Kuppeln in jäher Tiefe unter ihm lag. „Biſt Gottes Sohn, ſo ſpricht der Böſe zu ihm, ſo laß dich hier hinab", em er ſich auf das Wort des einundneunzigſten Pſalmes beruft: Seine Engel entbietet er dir, dich zu bewahren auf allen deinen Wegen: f den Händen tragen ſie dich, daß an keinen Stein ſtoße dein Fuß".[1] ſus vernahm dieſe Stimme, wie ſie Thendas und Andere vernommen, r er ſprach zu ihr: Wiederum ſteht auch (Deuteronomium 6, 16) chrieben, „Du ſollſt den Herrn, deinen Gott, nicht verſuchen". Wie it dieſer bildlichen Erzählung ein thatſächliches Erlebniß zu Grund gt, und wie viel von derſelben der paraboliſchen Einkleidung an- ört, iſt nicht zu entſcheiden. Thatſache iſt aber, daß dieſe Ver- hung von außen mehr als ein Mal an ihn herangebracht wurde. enn er ſie jederzeit zurückwies, ſo iſt ihm dabei ohne Zweifel jenes chtende Schriftwort: „Du ſollſt den Herrn, deinen Gott, nicht ver- hen", der Leitſtern geweſen. Aber auch hier ſcheint die ungewöhn- e Schärfe der Abfertigung dieſer Forderung, ſo oft ſie ihm entgegen- t, eben Das zu bedeuten, daß er dieſelbe als Verſuchung erkennt. ßhalb verbietet er auch, daß man von ſeinen Heilungen rede,[2] und ennt es keineswegs als einen Erweis wahren Glaubens an, wenn ner vermag, in *ſeinem* Namen Zeichen zu thun. Viele, die in em Namen weisſagen und Zeichen thun, wird er beim letzten richt dennoch verläugnen. Lediglich auf den inneren Beſitz des ttesreichs will er Alles ſtellen. Weder iſt ihm die vom Volk an- taunte Wunderkraft der letzte Beweis ſeiner Sendung, noch das ſchwören der Dämonen in ſeinem Namen durch Andere ein Beweis er Jüngerſchaft. Wer das Gottesreich annimmt, iſt ſein Jünger,

[1] Ps. 91, 10. 11. — [2] Mr. 1, 34. 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26.

sonst Niemand. Darum faßt er auch den stärkeren Zustrom einer neugierigen Menge keineswegs als einen Fortschritt des Gottesreichs auf, er verbietet, seine Heilungen auszubreiten und sucht sich dem durch dieselben bewirkten Zulauf möglichst zu entziehen, so daß wir ihn schließlich stets auf dem Rückzug vor dem Volk begriffen sehen. Wollte er auch letztlich vom ganzen Volk anerkannt sein, so war es doch nicht auf eine stürmische Fanatisirung der Massen abgesehen. Ein verhältnißmäßig bedeutender Theil seiner Reden setzt vielmehr einen kleineren Kreis von wahren Anhängern, Jüngern und Schülern als Hörer voraus, so daß neben der Thätigkeit im Großen seine Kraft sogar mit Vorliebe der Unterweisung einer kleinen Gemeinde gewidmet ist. Josephus hat mit der Bitterkeit des Renegaten später von diesen kleinen messianischen Schaaren geredet, die damals überall auftauchten und die er, je nachdem sie der patriotischen Richtung des Gaulaniten oder der prophetischen des Täufers angehören, Räuber oder Betrüger nennt und denen er wortreich vorwirft, sie seien es gewesen, die die fieberhafte Erregung Judäa's verschuldet. Hier nun können wir in das innere Leben und äußere Treiben einer solchen Schaar hineinschauen, die geleitet von einem Propheten, den der pharisäische Ueberläufer ohne Zweifel auch unter die zahlreichen „Betrüger" dieser Zeit rechnete, der Hoffnung des kommenden Reiches lebt.

Der erste engere Kreis war, wie es scheint, ein mehr zufälliger gewesen. Wir sehen in Kapernaum zunächst einige befreundete Familien um Jesum geschaart. Das ihm am engsten verbündete Haus ist das des Fischers Jona,[1] beziehungsweise seiner beiden Söhne Simon und Andreas, unter deren Dach Jesus Unterkunft gefunden. Simon war verheirathet, und sein Weib, das ihn später auf seinen Missionsreisen begleitete,[2] hatte ihre Mutter bei sich, so daß wir uns Jesum in Kapernaum als Hausgenossen einer zahlreichen Familie zu denken haben.[3] Eine weitere gläubige Familie war die des Fischers Zebedäus, den man zu einem Oheim Jesu hat machen wollen.[4] Die religiöse Richtung in der Familie des Zebedäus geht von Salome, seinem Weibe, aus, die Jesum selbst auf seinen Reisen mitunter begleitete[5] und sich einst mit ihren Söhnen dem Meister stürmisch zu Füßen

[1] Mth. 16, 17. — [2] 1 Cor. 9, 5. — [3] Mr. 1, 30. — [4] Durch Identificirung der Mth. 27, 56 genannten Mutter der Zebedäiden mit der Joh. 19, 25 genannten Schwester der Mutter Jesu. — [5] Mr. 15, 40; 16, 1. Mth. 27, 56.

für Jakobus und Johannes die erſten Sitze im Gottesreich
end.[1] Zebedäus ſelbſt wird nur bei ſeinen Netzen erwähnt.
ließen ihren Vater Zebedäus im Schiff mit den Taglöhnern
folgten Jeſu nach".[2] Ein fünfter Jünger, neben dieſen beiden
rpaaren, kam in dem Zöllner Levi hinzu, dem Sohn eines ge=
Alphäus (Kleopas), der auch zu dem befreundeten Kreis gehört
muß.[3] Levi, genannt Matthäus, hatte eine Stelle an der be=
arten Zollgrenze als Zöllner. Sein Beruf war demnach, die
er via maris zwiſchen den Gebieten der beiden Tetrarchen hin
jer gehenden Transporte von Waaren zu unterſuchen, den Inhalt
r Zolltafel anzumerken, den Zoll zu erheben, zu buchen und den
g dem Pächter abzuliefern.[4] Daß er der Erſte unter den Jüngern
war, der die Sprüche und Reden des Meiſters aufzeichnete, hängt
eben damit zuſammen, daß er durch ſeinen früheren Beruf mehr
ie Anderen gewöhnt war, den Griffel zu führen. Neben dieſem
n Jüngerkreis werden dann noch verſchiedene Frauen erwähnt,
he Weiber, welche geheilt worden von böſen Geiſtern und Krank=
. Maria aus Magdala, von welcher ſieben Teufel ausgefahren
, und Johanna, das Weib Chuzas, des Verwalters des Herodes,
Suſanna, und viele andere, welche für ihn ſorgten von ihrer
".[5]

Noch ehe Jeſus aber jenen fünften Jünger an ſich herangezogen,
er, um den Zuſtrom der Maſſen möglichſt zu vermeiden, Ka=
um wieder verlaſſen. Als in Folge jenes Tags der Wunder
haus bis zur Nacht nicht leer ward, brach er noch vor Tages=
ch auf „und ging an einen wüſten Ort und daſelbſt betete er.
es folgten ihm Simon und die mit ihm waren, und da ſie ihn

[1] Mth. 20, 20. — [2] Mr. 1, 20. — [3] Mr. 2, 14. — [4] Die Thätigkeit
inen Zollbeamten iſt anſchaulich geſchildert bei Philostratus, Apollon. I,
Beim Eintritt in Meſopotamien führte ihn der bei Zeugma angeſtellte
r zu der Zolltafel und fragte ihn, was ſie bei ſich führten. Apollonius
rtete: „Ich führe Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Tugend, Enthaltſamkeit, Mann=
eit und Duldſamkeit" und reihte auf dieſe Weiſe viele weibliche Namen
nder. Hierauf ſagte der Zöllner, der nur ſeinen Gewinn im Auge hatte,
e ſonach dieſe Mägde aufgeſchrieben. Apollonius aber erwiederte: „Das
icht; denn nicht Mägde führe ich, ſondern Herrinnen". Daß auch an den
n der unbedeutendſten Territorien Zoll erhoben wurde, erhellt aus Plin.
at. XII; 32, 6, wonach die Ladung Weihrauch wegen der vielen Zölle
n Gaza und Thamna auf 688 Denare kam. — [5] Luc. 8, 2. 3.

gefunden, sagten sie zu ihm: Alle suchen Dich. Und er sagte zu ihnen: Laßt uns in die nahegelegenen Landstädte gehen, daß ich auch daselbst predige, denn dazu bin ich ausgegangen. Und er predigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Teufel aus".[1] Die kurze Abwesenheit hat nun aber keineswegs die Neugier der Menge abgekühlt. Als er nach Kapernaum zurückkehrt, und man erfuhr, daß er im Hause wäre, versammelten sich alsbald so viele, „so daß der Platz an der Thüre sie nicht mehr faßte; und er trug ihnen das Wort vor".[2]

Eine neue Heilung, die eines Gichtbrüchigen, bezeichnet auch diesen Aufenthalt. Jesu Eingehen auf das Schuldbewußtsein dieses Kranken und das Trosteswort: „Deine Sünden sind Dir vergeben", reizt nun aber den Widerspruch einiger Schriftgelehrten, die dem neuen Propheten von vorn herein nicht mit dem unmittelbaren Vertrauen der gläubigen Menge gegenüberstehen. Wie er nun nicht in der Synagoge, sondern am Seegestade zum Volke redet und weitergehend im Hause des Levi an der Zollstätte einkehrt, bricht die Mißstimmung der Rabbinen Kapernaums in offene Opposition aus. „Warum ißt er und trinkt er mit den Zöllnern und Sündern"? ist ihre erste Frage, an die sich bald andere Bedenken über das Versäumen des Fastens, über das Aehrenpflücken der Jünger und die Heilungen des Meisters am Sabbath anreihen. Wir ersehen hieraus, daß Jesus von vorn herein, gemäß seiner Predigt vom Gottesreich, die jüdischen Satzungen als indifferent zur Seite stellte, ohne doch polemisch gegen dieselben aufzutreten, aber bei der Oeffentlichkeit des Lebens im Orient mußte eine solche untheokratische Haltung schon in der kürzesten Zeit Gegenstand der öffentlichen Verhandlung werden. War die Frage aber einmal angeregt, so hatten die Pharisäer und die Beamten des Antipas ihm gegenüber das gemeinsame Interesse, seiner Thätigkeit entgegenzutreten, und wie für die Söhne der südlichen Sonne der Weg vom Gedanken zur That nur ein gar kurzer ist, traute man ihnen schon jetzt Anschläge auf sein Leben zu. So sehen wir nach ganz kurzem Wirken Jesum aus Kapernaum vertrieben.[3] Um nicht von der Synagoge verurtheilt und von Antipas hingerichtet zu werden, zieht er sich schnell an einen nicht näher bezeichneten, aber wohl an der Küste des Philippus gelegenen Theil des Sees zurück. Ein Nachen, der einem seiner Jünger gehört, wird stets bereit gehalten, um den

[1] Mr. 1, 35–39. — [2] Mr. 2, 3. — [3] Mr. 3, 7.

ufenthalt rasch wechseln zu können, „wegen des Volks, auf daß es n nicht drängte, denn er heilte Viele, so daß sie auf ihn einstürzten, n ihn anzurühren.“[1]

Von da ist Jesu Leben ein Wanderleben und viele Anspielungen r Spruchsammlung gedenken der Beschwerlichkeit der Märsche in der onnenhitze, wenn das Getreide hoch steht,[2] auf den steinigen Wegen udäas, wo Kornfelder abwechseln mit Dorngestrüpp und Steingeröll,[3] er auch an den glühenden Weinbergmauern,[4] oder auf dem durstigen alkplateau, wo der Wanderer den Becher kalten Wassers als eine ohlthat empfindet, die im Reiche Gottes vergolten wird.[5] „Jeder ag hat seine eigene Plage“, sagt Jesus zu seinen Jüngern[6] und es bt ein wehmüthiges Bild seiner Entbehrungen, daß er einen Jüng- ng, der in den noch nicht geschlossenen Jüngerkreis eintreten wollte, it den Worten abwies: „Die Füchse haben ihre Höhlen und die ögel unter dem Himmel haben ihre Nester, aber des Menschen Sohn t nicht, wohin er sein Haupt lege.“[7] Die Grundschrift hat diese eit der Wanderung, die der Ergänzung des Jüngerkreises auf zwölf ranging, zusammengefaßt in die Worte, die bei Matthäus erhalten nd: „Jesus ging umher in alle Städte und Flecken, lehrte in ihren chulen und predigte das Evangelium von dem Reich und heilte jede rankheit und jedes Gebrechen. Da er aber das Volk sah, jammerte n desselben, denn sie waren geplagt und vernachläßigt wie Schafe, e keinen Hirten haben. Da sprach er zu seinen Jüngern: Die rnte ist groß, der Arbeiter aber sind wenige; darum bittet den Herrn r Ernte, daß er Arbeiter absende in seine Ernte.“[8] Das Bild, as Jesus braucht, ist offenbar eingegeben von dem Anblick, den dem ückkehrenden die Fluren Galiläas boten. Das Getreide, das halbreif ar, als er auszog, so daß man es pflücken konnte, wird jetzt ein- ebracht von den Schnittern. Es sind die Tage, die uns das Buch uth so anmuthig geschildert hat. Die gebundenen Garben werden

[1] Mr. 3, 10. — [2] Mr. 2, 23. Mth. 12, 1. 9, 37. — [3] Mth. 13, 2—8; , 6. — [4] Mth. 21, 33. 20, 12. — [5] Mth. 10, 42. — [6] Mth. 6, 34. — [7] Mth. , 20. Luc. 9, 57. Das Wort stammt aus der Spruchsammlung und wird on Lukas auf die Wanderung in Samarien verlegt, von Matthäus in den An- ng der Thätigkeit Jesu, vor die Berufung der Zwölfe. Allerdings konnte, nach- em der Kreis geschlossen war, sich wohl kein Dreizehnter mehr anbieten. — Mth. 9, 35—37. Markus hat den Eingang zur Berufung der Zwölfe über- aupt abgekürzt. Vgl. Holtzmann, Synopt. Evg. 74.

gefunden, sagten sie [illegible] Schnitter [illegible] [illegible] die Armen
Laßt uns in die [illegible] [illegible] überströmende Gemeinde mit „Jehova's
predige, denn [illegible] die Schnitter [illegible] „Sie kamen auch in
Synagogen in [illegible] auch Jesus kam [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
Abwesenheit [illegible] [illegible] Schnitter zu [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
Als er nach [illegible] gewohnter Tätigkeit [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
Hause wä[illegible] [illegible] befreundeten Familien, [illegible] dem Berge [illegible] ohne Zweifel
der Thä[illegible] [illegible] [illegible] sonst in der Gesellschaft zu seinen pflegte. Jeden-
[illegible] [illegible] Berg' ein der [illegible] benannt, verdient [illegible] und
diesen [illegible] Beinah verehrter Ort, [illegible] über unter der Schar zwischen
Kre[illegible] [illegible] und Oberaum als der der Stunden [illegible] Süden im
[illegible] [illegible] Magdala gelegene Teil Hattin, den man [illegible] als den
[illegible] [illegible] Zeugleuten preist.[1]

Hier im Angesicht des Sees und der Ufer [illegible] Jesus den
[illegible] noch ein Mal die Grundzüge des Himmelreichs vor [illegible] und so
hat sich diese „Bergpredigt" der Überlieferung der Anhänger ein-
prägt, daß zwei Evangelisten sie später zu reconstruiren unternahmen,
wo der bedeutsame Name in unserem Matthäus einen großen Teil
der Spruchsammlung veranlaßte.[2] Wohl möglich ist es übrigens, daß
[illegible] acht Seligpreisungen waren, deren [illegible] bestimmt ist, die
Ermahnungen an die Jünger, das [illegible] Wort zu hören, die dunkle
[illegible] erleuchten, und die Weisung über die Strafen, die den Buchstaben
[illegible] werfen und den Geist töten lassen, [illegible] damals aufgenommen sind.
Nach dieser Ansprache wählte Jesus aus den Anwesenden zwölf
Männer aus, „daß sie bei ihm sein sollten und daß er sie aussenden
möchte zu predigen, und daß sie Macht hätten, Krankheiten zu heilen und die
Teufel auszutreiben."[3]

Wiedererwählt wurden die Jünger, die Jesum schon bisher be-
gleitet hatten. Auch die meisten Namen entstammen wohl den gläubigen
Familien Kapernaums. So die Söhne des Alphäus und der Maria,
Jakobus und Judas, der letztere zur Unterscheidung von dem Ver-
räther „Lebbäus", Mann von Herz, oder „Thaddäus", Mann von
Gemüth, genannt.[4] Den Philippus läßt eine unsichere Quelle im

[1] Ruth 2, 3 15. — [2] Ruth 2, 4 Ps. 129, 8. — [3] Nach Lukas. Vgl.
Mc. 3, 13. Mth. 5, 1. Luc. 6, 12. — [4] Stanley, Sinai and Palestine.
[illegible] Vall. S. 384. — [5] Auch die Grundschrift hatte sie. Vgl. Ewald, Evang.
[illegible] Holtzmann, Synopt. 76. — [6] Mr. 3, 14. 15. — [7] Mr. 3, 18; 15.
[illegible] Luc. 6, 16. Act. 1, 13. Euseb. Hist. eccl. 4, 22.

nahen Bethsaida hausen und mit einem Jünger Nathanael befreundet sein, vielleicht mit jenem Bar Talmai,[1] mit dem er in den synoptischen Katalogen stets zusammen genannt wird.[2] Auch Thomas war derselben Tradition nach ein Galiläer.[3] Simon bezeichnet sein Beiname, der Zelot, als Theilnehmer jener Bewegungen, die vor einem Menschenalter von dem benachbarten Gamala ausgegangen waren, die aber jetzt in allen Theilen des Landes zu Hause sind. Nur von Einem der Erwählten Jesu ist sicher, daß er nicht Galiläer, sondern Judäer war, und dieser einzige Mann aus Juda, der in dem Kreis dieser Galiläer Aufnahme gefunden hatte, war der, der ihn verrieth. Diesem engeren Kreis gilt von da an vor Allem die Arbeit Jesu. Die Zwölfe nennt er forthin seine Hausgenossen, Freunde und Brüder, seine Knechte[5] und Arbeiter[4], oder seine Kinder und Kleinen. Sie sind das Salz der Erde, das Licht der Welt,[6] die Bürgerschaft der Stadt, die auf dem Berge liegt,[7] die Vorbilder, über deren guten Werken die Menschen Gott preisen sollen,[8] die Mitarbeiter am Pflug,[9] die Menschenfischer,[10] die dem Gottesreich Seelen zuführen. Schon der Name Apostel (Malachim, Scheluchim), beweist, daß der Kreis, in dem zuerst die Grundsätze des Reichs verwirklicht werden sollten, von vorn herein auch gedacht war als Anfang einer Mission, die immer weitere Wellenkreise in Bewegung setzen wird, und daß Jesus gerade 12 Apostel erwählte, war ein unmißverständlicher Hinweis darauf, daß die Predigt des Reichs dem gesammten Israel gelte. Im Ganzen sind uns ziemlich individuelle Zeichnungen wenigstens der Häupter dieser ersten kleinen Gemeinde erhalten, die Jesus um sich versammelt hat.

Das anerkannte Haupt derselben ist Simon, Jona Sohn, den Jesus wohl eher darum, weil er der Sache des Reichs von vorn herein eine treue Stütze war und ihr eine stets offene Zuflucht bot, seinen Petrus oder Kephas, d. h. seinen Felsen genannt hat, als um damit die Charactereigenthümlichkeit des ältesten Jüngers zu bezeichnen. Denn bei aller Treue und Wärme seines ächt galiläischen Herzens war Petrus doch durchaus Sanguiniker mit allen liebenswürdigen und allen schwachen Eigenschaften dieses Temperaments. Er ist's, der als Vorsprecher der Jünger immer am schnellsten die Antwort findet,

---

[1] Joh. 1, 44 ff. — [2] Mth. 10, 3. Mr. 3, 18. Luc. 6, 14. — [3] Joh. 21, 2. — [4] Mth. 10, 24; 24, 25. — [5] Mth. 9, 37; 20, 1. — [6] Mth. 5, 13. — [7] Mth. 5, 14. — [8] Mth. 5, 16. — [9] Luc. 9, 51. — [10] Mth. 4, 19.

aber gelegentlich auch die strengsten Verweise davonträgt;[1] der zuerst für Jesum das Schwert zieht, ihn aber auch zuerst verläugnet.[2] Sein Leben lang hat er unter den Impulsen des Augenblicks gehandelt und sich mehr als ein Mal kühnlich auf einen Boden gewagt, auf dem er dann rascher, als einem Apostel zukam, verzweifelt, sobald er die Gefahr erkennt.[3]

Nicht ohne einen Zusatz von Schärfe und Leidenschaftlichkeit erscheinen die Charactere der Zebedäiden, denen Jesus wegen ihres Ungestüms den Namen Donnersöhne beilegte.[4] Sie hatten die Hoffnungen eines irdischen Königthums zu Jesu mitgebracht,[5] und als die Samariter einst es gewagt hatten, Jesu ein Obdach zu versagen, hatten sie ihren Meister an den zürnenden Elias erinnert und vom Himmel Rache begehrt für die verletzte Würde des Gottesreichs. „Jesus aber wandte sich und schalt sie und sie gingen in einen andern Flecken." Characteristisch ist auch, daß Johannes, von einem Auszug heimkehrend, Jesu berichtete, „Meister, wir sahen Einen, der trieb Teufel aus in deinem Namen, und wir wehrten ihm, weil er nicht mit uns dir nachfolgt," und auch jetzt wies ihm Jesus diese schroffe Ausschließlichkeit mit dem sinnigen Worte zurück: „Wehret ihm nicht, denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch."[6] Neben ihnen war wohl der Zöllner Matthäus das bedeutendste Mitglied dieses erweiterten Kreises. Wenigstens hat er zuerst von Allen den Griffel genommen, um Jesu Worte der Nachwelt aufzubehalten.[7] Was wir von den Uebrigen wissen, ist wenig, aber die characteristischen Aeußerungen, die über sie erhalten sind, bestätigen das Vertrauen, das wir den Erwählten Jesu von vorn herein entgegen bringen. Wenn Judas die Beinamen Lebbäus, Thaddäus erhält, so muß ein Zug des Gemüths, der Treue, des Wohlwollens ihn characterisirt haben. Aber auch der Beiname des Zeloten, den Simon trägt, ist in dieser Zeit ein Ehrennamen, denn es waren die Schlechtesten nicht, die glühten für das Gesetz und mit dem sterbenden Mattathia sprachen: „Nun hat überhand genommen Uebermuth und Züchtigung und eine Zeit der Verwüstung und grimmiger Zorn. So seid nun Zeloten, Kinder, für das Gesetz und gebt euer Leben hin für den Bund unserer Väter."[8] Wie endlich

---

[1] Mr. 8, 29. 33. Mth. 23, 33. 34. — [2] Luc. 22, 50. 57. — [3] Gal. 2, 12. Luc. 22, 54. 57. Mth. 14, 29. 30: Symbolisch. — [4] Mr. 3, 16. — [5] Mr. 10, 35. — [6] Luc. 9, 49. — [7] Euseb. H. E. III. 39. — [8] 1 Mac. 2, 49. 50.

das aus Kariot in diesen Bund der Galiläer verschlagen ward, ist ein Räthsel, wie alles Andere an diesem Manne. Daß er den sein Wesen nichts aussagenden Beinamen „der Mann aus Kariot“ elt, kann eben so gut daher rühren, daß ein Weiteres über ihn nicht besagen ließ, als daß seine entlegene Heimath den untereinr wohlbekannten Leuten vom See zunächst bemerkenswerth war. Liebe zum Geld ist durchgehends die Spitze der ihm nacherzählten ßerungen, allein wenn schon die ältesten Berichte über das Ende, er genommen haben soll, unter sich uneins sind, so beweist das, die übrigen Apostel wenig von ihm wußten, und er schließlich den genossen eben so undurchsichtig blieb wie uns.

Im Uebrigen war doch nicht alle Jüngerschaft in dem Kreise Zwölfe beschlossen. Noch bis in die Zeit der letzten Reise gehen ufungen fort und sind Abweisungen nöthig, wie denn Jesus, die berief, ohne ihr Zuthun berufen hat und Manche abwies, die sich oten.[1] Motive, warum Jesus aus dem großen Jüngerkreis gerade e Zwölf aussonderte, werden nirgends angegeben. Immerhin war aber ein lebendiger Kreis, den Jesus um sich gesammelt hatte, in es jedenfalls an ausgeprägten Individualitäten nicht fehlte. Den- dauerte es noch eine Weile, bis der Meister seine Neuberufenen Uebernahme der ihnen zugedachten Mission tauglich und ausgerüstet d,[2] ja es laufen durch die ganze Zeit des Verkehrs mit den Jüngern chen des Mißvergnügens Jesu an dem weltlichen und blöden Sinn er Erstberufenen, die den geistigen Gehalt der Lehre vom Gottes- h nicht zu fassen vermögen. Er nennt sie „unverständig“, „weltlich“, rchtsam“, „verstockt“ und „kleingläubig“, und einmal spricht er r das scharfe Wort zu ihnen: „O du ungläubiges Geschlecht, wie ge soll ich bei euch sein? wie lange soll ich euch dulden?“[3]

Der vorwiegende Eindruck, den wir von dem Umgang Jesu mit en Jüngern empfangen, ist aber trotz solcher entschiedener Zurechtngen der eines liebevollen sich Herabneigens zu ihrer Schwäche des geduldigen Strebens, sie, so weit möglich, zu sich heraufzuen. Von förmlichen Unterweisungen und Einschulungen, wie sie Verkehr der Lehrer mit den Rabbinatszöglingen berichtet werden,

---

[1] Mth. 8, 18 f. Luc. 9, 61; 8, 38. — [2] Mr. 3, 20—6, 7. — [3] Mr. 9. Vgl. übrigens Mr. 4, 13. 40; 6, 52; 8, 17. 18. 21. 33; 9, 6. 19. 32. 10. 24. 32. 35; 14, 40.

...ne Spur. Er besteht darin, daß die Jünger ... hören, wie er zum Volke redet, und ihn fragen, ... verstanden haben.[1] Sein Unterricht ist mehr ein ... an ihrem Character, als ein Einführen in die ... begrifflichen Grundlagen der neuen Lehre.[2] Auch ... Schwächen weiß er mit Milde und Ernst ihnen ... zu bringen, wie wenn er die Zebedäiden für ihre ... werzend b'nê regesch, Donnerkinder, heißt,[3] oder ihnen ... Lohn ihres Dienens um's Gottesreich statt ehrenvoller ... dem Thron des Messias einen Leidenskelch und eine ... in Aussicht stellt,[4] oder wenn er ein Kind in den Kreis ...ger einführt und die Frage, wer der Größte im Himmelreich ...de, mit dem Hinweis auf dessen Unschuld beantwortet: „Wahr... ...age euch, wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr ... in's Himmelreich kommen!"[5]

Wenn wir nun in der Geschichte dieses Zusammenlebens verhältnißmäßig wenig Momente finden, in denen die Jünger die Situation verstimmen, so ist das wohl ein Beweis, daß sie sich in ihrem Verkehr mit Jesu absolut receptiv verhielten, welchen Eindruck die Kirche ja von Anfang von diesem Verhältniß der Jünger zu Jesu hatte. Auch die Berichterstatter haben die Jünger nicht nach Zeugenart hervorgehoben, was sie in solch großer Zeit gethan oder gelassen haben, wenigstens ist uns aus den synoptischen Quellen darüber wenig zugekommen. Wahre Andacht schweigt von sich, und den Eindruck wird jeder von den drei Evangelien empfangen, daß die Berichterstatter, auf die sich unsere Quellen letztlich zurückführen, ihr eigenes Sein vergessen hatten in der Nähe dieses Mannes aus Nazareth. So war in der That das messianische Reich angebrochen in dem Umgang des Messias mit kindlich willigen Gemüthern. Mochten die Jünger auch schwache und irrende Menschen bleiben, das Bewußtsein hatten sie doch selbst, daß die wenigen Monde, die sie in seiner Nähe athmeten, sie emporgetragen über Tausende, die mit ihnen und vor ihnen unter den Palmen Judäas gewandelt sind.[6] Schon die eine Thatsache, daß sie nach Jesu Tod ein ganzes Leben lang warteten auf seine Wiederkehr, ist für die Inbrunst ihrer anbetenden Liebe das vollgültigste Zeugniß.

[1] Mr. 7, 17. — [2] Mr. 10, 35 ff. — [3] Mr. 3, 17. — [4] Mr. 10, 35—45. Mth. 20, 23. — [5] Mth. 18, 2. — [6] Luc. 10, 24.

Neben dieser intensiven Wirkung auf einen kleinen Kreis, war aber die extensive auf die ganze Nation keineswegs aufgegeben. s Auftrag lautete nicht auf einige wenige Häuser Kapernaums dern auf Israel. Das Reich, das er predigte, galt allen Kindern Vaters, vor Allem aber denen, die die Verheißung hatten. War es verheißene Reich in seiner äußerlichen Form der eigentliche Inhalt jüdischen Cultus und der jüdischen Sitte, so wollte er das Volk klären über die wahre Bedeutung desselben, ja er schreckte vor Gedanken nicht zurück, diese in ihren Gewohnheiten verhärtete, tesstolze, parteisüchtige, zum Theil verkommene Nation zu freien gern des Gottesreichs zu werben. Daß er der Aufgabe diese ten Grenzen steckte, und ihm dabei die gewaltige Arbeit eines solchen ernehmens klar vor Augen stand, beweisen die Bilder, in denen von ihr redet. Wie ein endlos sich hindehnendes reifes Garbenfeld d sie ihm vor Augen, als er den fünf Jüngern sagte: „Die Ernte groß, bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter sende."[1] Dann bebt ihm wieder das Bild des Sauerteigs vor, mit dem er diese ssen durchwirken und durchsäuern will,[2] oder auch das dürre ppelfeld, in das er den Feuerbrand zu werfen im Begriff steht: h bin gekommen, spricht er zum Volk, ein Feuer anzuzünden auf en, und was wollte ich lieber, denn es brennete schon!"[3]

Wie nun aber die Zeitgenossen sich zu diesem Reich verhalten den, darum handelte es sich vor Allem.

10. Das Reich und die Zeitgenossen.

Die Wahl der zwölf Apostel hatte etwa um Pfingsten stattnden. Als die Jünger die reifenden Aehren auskörnten, hatte der eit mit den Rabbinen sich erhoben, über den Jesus Kapernaum ieß. Als die Felder weiß waren zur Ernte, hatte auch er besen neue Arbeiter herbeizurufen. In der Zeit des Erntedankfestes , der Pfingstzeit, wurde die Bergrede gehalten und die Apostelinde gegründet. Es folgt nun der schwüle Sommer, der längere

[1] Mth. 9, 38. — [2] Luc. 13, 20. — [3] Luc. 12, 49.

Rückzüge und zeitweises Stilleliegen bedingt. Doch stand der Kam
nicht still.

So gewiß vielmehr die Heranziehung eines festen Kreises ei
weiteren Schritt zur Begründung der zu stiftenden großen Gemei
bezeichnete, so unfehlbar mußte auch sofort wieder, wie bei der B
rufung der ersten fünf Jünger, der Widerstand der Synagoge ge
die Verwirklichung eines Neuen sich regen, das die Umgebung nur
lang ohne Einsprache dulden konnte, als es sich in der rein ide
Sphäre der Lehre und Verheißung bewegte. Zunächst berichtet
Grundschrift,[1] daß der Zustrom des Volkes sich verdoppelt habe, gle
zeitig aber erscheinen Schriftgelehrte aus Jerusalem in Kapernau
um Jesu Thätigkeit zu beobachten. Von Haus aus waren die Schu
argwöhnisch gegen jede Bewegung der Geister, die nicht von ih
ausging, und ihre Abgesandten pflegten sich zudringlich überall e
zuführen, wo man sie nicht gerufen.[2] Hier mag ihr Erscheinen n
außerdem mit der Furcht vor der Reichspredigt zusammenhängen,
der Täufer den Pharisäern eingeflößt. In Judäa war die Tauf
wegung zur Ruhe gekommen, um so mehr galt es zu verhindern, d
sie nicht in dem unruhigen Galiläa neuerdings Eingang finde.
schickten die Synagogen Jerusalems Lehrer hinauf nach Galiläa,
Jesum zu überwachen. Die Abgesandten mischen sich bei dem öff
lichen Auftreten Jesu unter die Menge und als sie Zeugen
Heilung eines Besessenen werden, den sein Dämon am Reden verhin
hatte, ruft Einer von ihnen entrüstet aus: „Er vertreibt die Te
durch Beelzebul, der Teufel Obersten". Jesus verhandelt nun
ihnen im Hofe des Petrus[3] und fragt sie: „Wie kann Satan
Satan austreiben? Und wenn ein Reich mit sich selbst uneins w
mag dasselbige Reich nicht bestehen. Setzet sich der Satan w
sich selbst, so kann er nicht bestehen, sondern es ist aus mit i
Und so ich die Teufel durch Beelzebul austreibe, durch wen tre
eure Kinder sie aus? Darum werden sie eure Richter sein. So
aber durch Gottes Finger die Teufel austreibe, so ist ja das R
Gottes zu euch gekommen."[4] Mit andern Worten also ist die Mein

---

[1] Mr. 3, 20—30. Mth. 9, 32—34. 12, 22—32. Luc. 11, 14-
Ueber den ursprünglichen Text vgl. Holtzmann, Syn. pag. 78. — [2] Vgl.
XX; 2, 4. Wem fielen bei Lectüre dieser Stelle nicht die Verhältnisse des Gal
briefs ein? — [3] Mr. 3, 23. — [4] Mth. 12, 22—32. Mr. 3, 20—30. Luc.
14—22.

aß die Austreibung der Dämonen durch den Geist Gottes die thatächliche Ankunft des Gottesreichs beweise und diese Behauptung stützt Jesus durch den weiteren Hinweis darauf, daß sein Einbrechen in das Haus des Starken, des Teufels, dem er sein Geräthe, den kranken Menschen wegnimmt, klar zeige, daß schon zuvor der Starke gebunden war und des Teufels Reich mithin ein Ende habe. Da das Volk durchaus unter dem Eindruck der eben vor seinen Augen vor sich gegangenen Dämonenaustreibung steht und von Staunen ergriffen, sich stürmisch um das Haus drängt, bleibt das Einschreiten der Rabbinen ohne weitere Folgen, gleichzeitig aber tritt eine andere Störung hinzu, die Jesum dennoch bestimmt, Kapernaum auf's Neue zu räumen. Wie n Jerusalem, so hatte man gleichzeitig auch in der Heimath Jesu, in Nazareth, seine Wirksamkeit in's Auge gefaßt, und die Zweifel an einer Mission machten sich hier in einer für Jesum viel schmerzlicheren Weise geltend. Gerade seinen nächsten Angehörigen war sein Thun mmer unverständlicher geworden, und wie sie erfahren, daß er sich ir einen Propheten, ja vielleicht gar für etwas Höheres halte, veruthen sie, er sei wahnsinnig geworden.[1] Die Brüder, begleitet von r Mutter und den Schwestern, machen sich nach dem zwei kleine agreisen entfernten Kapernaum auf,[2] um sich persönlich von der erfassung ihres Angehörigen zu überzeugen. Nach Markus kamen ehen an, als das aufgeregte Volk das Haus des Petrus umlagert ıd Jesus mit den Pharisäern darüber verhandelt, ob man durch des ufels Hülfe Teufel austreiben könne. „Er hat den stärkeren Dämon, tten die Pharisäer gesagt, den Beelzebul, und durch den Obersten r Teufel treibt er die Teufel aus." Auch die Seinen greifen nun ses Wort auf und vermehren damit die Verwirrung. „Sie gingen aus und wollten ihn greifen, denn sie sprachen: Er ist außer sich athen." Zwar gelingt es ihnen nicht, sich durch die das Thor gebende, drängende Menge, die auf Jesu Gespräch mit den Pharisäern scht, hindurchzuarbeiten, aber die Umgebung Jesu unterbricht ihrenen seine Rede mit der Bestellung: „Siehe deine Mutter und deine üder und deine Schwestern draußen fragen nach dir. Und er antrtete ihnen und sprach, wer ist meine Mutter und meine Brüder? d er sah rings auf die, so um ihn im Kreise saßen, und sprach: ehe das sind meine Mutter und meine Brüder. Wer Gottes Willen

[1] Mr. 3, 21. — [2] Die Entfernung beträgt ungefähr 10 Stunden.

thut, der ist mein Bruder, und meine Schwester und meine Mutter".[1] Sofort aber bricht er auf und geht hinab zum Ufer. Von dem Schnabel eines Schiffes aus redet er an die versammelte Menge Gleichnisse von dem verschiedenen Erfolg des Gottesworts und dem Schicksal des Gottesreichs. Es ist die Zeit nach der Ernte. Garben und Früchte sind eingebracht, die Unkrautbündel flammen rings an den Höhen, neue Furchen zur zweiten Aussaat zieht der Pflug — all diese Bilder verweben sich dem Redenden in seine Predigt, und nicht minder die Bilder des Sees, die er vom leise schaukelnden Kahn ring um sich wahrnimmt.[2] Als dann endlich der sich niedersenkende Abend diesen Tag voll Aufregungen beendet, kehrt er nicht nach dem Hau des Petrus zurück, wo vielleicht neue schmerzliche Scenen sein gewart hätten, sondern er befiehlt, ihn nach der einsamen Küste jenseits über zusetzen, wo er dem lärmenden Getriebe Kapernaums entrückt ist. Au dieser Ueberfahrt war es, nach Markus, daß, während Jesus ermüd hinten auf dem Kopfpolster schlief, das Schiff Wasser schöpfte, so da die Jünger ihn mit den Worten wecken: „Meister, frägst du nich darnach, daß wir verderben?" Er aber bedrohte den Sturm un schalt die Jünger: „Was seid ihr furchtsam? Habt ihr noch kein Glauben?" So sagte Cäsar in der Brandung an den Akrokeraunie dem verzagenden Steuermann: „Sei getrost, du führst den Cäsar" Die Gewißheit eines weltgeschichtlichen Berufs, der nicht an eine lecken Schiff scheitern kann, spricht aus beiden Worten. Vorerst blie er in dem jenseitigen Lande, und wir finden ihn zunächst in dem hal heidnischen Gadara, einer Stadt der Dekapolis, deren Gebiet sich b zum See hinunter erstreckte. Reste von Tempeln, Theatern un Säulengängen bezeugen noch heute den Glanz dieser von Pompeji wieder erbauten Heidenstadt, deren Weichbild dem galiläischen Pr pheten Ruhe schaffen sollte vor dem Zudrang der galiläischen Neugie Der Rückzugsversuch wurde freilich bald gestört durch den Zusamme stoß mit einem Dämonischen, zu dem die Kunde von der Nähe d großen Exorcisten gedrungen war. Noch heute zeigt man jene in d Berg gearbeiteten Grabhöhlen,[4] in deren einer der Besessene haus von dem das Markusevangelium eine so ergreifende Schilderung mach „Als Jesus aus dem Schiffe trat, kam ihm entgegen aus den Gräbe

---

[1] Mr. 3, 20—31. — [2] Vgl. Keim, Gesch. Jesu, 1873, p. 218. — [3] Cassiu Dio 41, 46. — [4] Burkhardt, R. I, 434. Jos. Ant. XIII; 13, 3. Bell. I; 7,

ein Mensch mit einem unsauberen Geist, der seine Wohnung in den Gräbern hatte; und Niemand hatte bisher ihn binden können, auch nicht mit einer Kette. Denn er war oft mit Fußfesseln und Ketten gebunden gewesen, und hatte die Ketten abgerissen und die Fußfesseln zerrieben, und Niemand konnte ihn zähmen. Und er war allzeit bei Tag und Nacht in den Gräbern und auf den Bergen, schrie und schlug sich mit Steinen".[1] Wie sagenhaft nun auch die Erzählung in ihrem weiteren Verlauf ist, so zeigt sie doch ein treues Bild morgenländischer Zustände. Auch Robinson sah die Wahnsinnigen mit ihren Ketten klappernd vor den Mauern von Jerusalem sitzen und die Felsgräber der Gadarener waren der berichtenden Quelle wohl bekannt, so daß immerhin irgend eine thatsächliche Erinnerung auch dieser Erzählung zu Grunde liegen könnte; zum mindesten ist sie an dem Orte selbst, wo sie spielt, auch entstanden.

Aus dem Gebiet der Gadarener sehen wir Jesum wieder nach dem diesseitigen Ufer zurückkehren und wie früher unter der Menge durch Wort und Heilungen wirken.[2] Es waren ohne Zweifel die Kapernaum benachbarten Städtchen Chorazin und Bethsaida, Dalmanutha und Magdala, in denen er sich vorzugsweise aufhielt.[3] Ueber diese Thätigkeit in Kapernaum und Gadaritis war denn der Sommer verstrichen. Der Verlauf der Erzählung weist nun nach dem westlichen Galiläa. Ueber gut bebaute Hügel und fruchtbare Thäler führt der Weg von Magdala nach Nazareth, auf dem wir Jesum begegnen. Zwischen den flachen Hügelzügen, die im Norden der Ebene Esdraelon hinziehen, liegt die Vaterstadt Jesu terrassenförmig an den bald mehr, bald weniger steilen Felsenabsätzen des höhlenreichen Kalkbergs gelagert. Ueber die östlichen Höhen her sah man den von Dächern und Thürmen gekrönten Tabor ragen.[4] Das war ein Jugendeindruck, der Jesu das Wort eingegeben hatte: „Es kann die Stadt, die auf dem Berge liegt, nicht verborgen bleiben".[5] Trotz der Erfahrungen, welche er mit einer Familie gemacht hatte, ging Jesus nicht an der Vaterstadt vorüber, ja er benützte die Gelegenheit, hier in der Synagoge zur Gemeinde zu reden. Die Jesajastelle selbst, die er nach Lukas seiner Ansprache zu Grunde legte, sprach für ihn das Bekenntniß seiner messianischen Sendung aus und vor Freunden und Geschwistern be-

[1] Mr. 5, 1—10. — [2] Mr. 5, 21. — [3] Mth. 11, 20—24. — [4] Bell. IV; l, 1. 8. Renan, Vie d. J. Chap. 2. — [5] Mth. 5, 14.

kannte er, daß der Geist des Herrn auf ihm ruhe, daß er gesandt sei zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen und den Blinden das Gesicht und den Zerschlegenen Freiheit und zu predigen das angenehme Jahr des Herrn.[1] Aber das Wort fiel zur Erde, ohne Wurzel zu schlagen. Zwar verwunderte man sich der Weisheit, die aus seinem Munde gehe, aber der biedere Bürger von Nazareth konnte nicht begreifen, wie der ein Prophet sein solle, dessen Brüder und Schwestern er kenne. „Ist er nicht der Zimmermann, fragten sie, der Maria Sohn, und der Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern allhie bei uns? Und sie ärgerten sich an ihm". Gegenüber dieser Stimmung versagte auch die Wunderkraft. An der Beschränktheit des Pfahlbürgers scheitert auch Jesu Kraft. „Er konnte allda nicht eine einzige That verrichten, nur einigen wenigen Siechen legte er die Hände auf und heilte sie. Und er verwunderte sich ihres Unglaubens. Sie aber sprachen spottend zu ihm: Arzt, hilf dir selber! was wir gehört haben, daß zu Kapernaum geschehen ist, das thue auch hier in deiner Heimath!"[2] In diesem Zusammenhang ist denn jene warnende Rede aufzufassen, daß das Reich Gottes nicht blos an der Heimath des Propheten, sondern sogar an Israel selbst vorübergehen könne. „In Wahrheit sage ich euch, es waren viele Wittwen in Israel in den Tagen des Elias, als der Himmel verschlossen war drei Jahre und sechs Monate, da eine große Hungersnoth kam über das ganze Land: und zu deren keiner war Elia gesandt, denn allein gen Sarepta in Sidon, zu einer Wittwe. Und viele Aussätzige waren in Israel zur Zeit des Propheten Elisa und deren keiner ward gereinigt, denn allein Naëmann der Syrer." Unter allen Umständen waren das einem jüdischen Ohr heillos klingende Worte, daß ein Prophet vom Hause Israel mit der Verkündigung des messianischen Reichs sich auch an die Heiden wenden könne. Die Wirkung derselben wird von Lukas als eine sehr starke geschildert: Verstoßung aus der Stadt, Versuch der Steinigung und wunderbare Rettung. Markus und Matthäus lassen es dagegen bei der denkwürdigen Rede bewenden, ein Prophet ist nirgends mißachtet als bei seinen Verwandten, in seinem eigenen Hause und in seiner Vaterstadt. „So verließ er Nazareth und ging in die Dörfer ringsum und lehrete"[3]

[1] Luc. 4, 18 f. — [2] Luc. 4, 24. — [3] Mr. 6, 4.

Vielleicht, daß er damals von Nazareth quer über die breit und herrlich sich ausdehnende Ebene Jesreel nach Nain zog, das auf der anderen Seite des wallenden grünen Meers am kleinen Hermon lag[1] und dann weiter in die Samariterorte, deren Lukas gedenkt, wo ein reicher Sagencyklus von seinem Wirken kündet.

Damals nun war es, daß Antipas wieder in Tiberias erschien. Bereits ist das theure Haupt des Täufers gefallen, und als Antwort auf diesen stärksten Streich gegen die Predigt des Gottesreichs kann man es auffassen, wenn Jesus gerade jetzt seine Jünger aussendet.[2] Er selbst hatte mit der Predigt des Reichs an dem Tage begonnen, an dem die Verhaftung des Propheten gemeldet worden war, so schickt er auch jetzt seine Boten hinaus in der Stunde, in der der Prophetenmörder blutbefleckt von Machärus zurück kehrt und sich dem Wahne hingibt, er habe der Bewegung ihr Haupt vor die Füße gelegt. Auf's Neue sollen sie in ganz Galiläa vom See bis zur Grenze Phöniziens, vom Hochland bis zum Markstein Samariens das Feldgeschrei erneuern: „Thuet Buße und bekehret euch, denn das Reich ist nahe herbei gekommen".[3] Wie die Jünger in den Apostelverzeichnissen paarweise aufgezählt sind, so machten sie sich auch jetzt zwei und zwei auf den Weg.[4] Simon und sein Bruder Andreas, Jakobus und sein Bruder Johannes, Philippus und der Sohn des Talmai, der schwermüthige Thomas und der practische Matthäus, Jakobus und sein Bruder Thaddäus, und endlich Simon der Zelot und Judas von Kariot, der Bruder mit dem Bruder, der Freund mit dem Freunde, der Eiferer mit dem Kalten. Genau schrieb ihnen der Meister ihr Verhalten vor. Als seltsam einfache Gestalten sollten sie zwischen den prachtvoll und faltenreich gekleideten Orientalen auftauchen: im Gürtel keine Börse, an den Füßen keine Schuhe, auch keine Tasche zur Wegfahrt. Als Prediger des Friedens und Freunde der Menschen sollten sie selbst des Stocks bei der Wanderung entrathen, der doch dem Essäer erlaubt war, und durch das Verbot des Reisegelds genöthigt Gastfreundschaft zu suchen, sollte nicht die Schule und der Markt, sondern das Haus und die Stube der Ort ihrer Erzählungen werden, wie das ihrer Reise entsprach.[5] Während nach Landessitte jeder Wanderer

[1] So Keim, Jes. v. N., 2, 428. — [2] Mr. 6, 7. vgl. 29. 30. Mth. 14, 1. 2. 14 — [3] Mth. 10, 7. — [4] Mr. 6, 7. δύο δύο. — [5] Keim, Gesch. Jesu, 1873, p. 900

umständlich die Bekannten grüßt, indem er die Hand vom Herze
Stirne führt und sie dann dem Andern in die Rechte legt, ode
je nach Umständen drei Mal oder sieben Mal verbeugt, sollte
Eiligen nicht grüßen auf dem Wege,[1] aber wo sie in ein Haus ko
sollen sie den Selam sprechen und, wenn das Haus es nicht wer
wird ihr Selam sich wieder zu ihnen kehren. Nicht überall nä
so haben Jesum die seitherigen Erfahrungen schon gelehrt, werd
gut aufgenommen werden. „Wo ihr in eine Stadt kommet u
euch aufnehmen, da esset, was euch vorgelegt wird; und heil
Kranken, die daselbst sind, und saget ihnen, das Reich Gottes ist
nahe gekommen. Wo ihr aber in eine Stadt kommet, und sie
nicht aufnehmen, da gehet heraus auf ihre Gassen und sprechet: ,
den Staub, der sich angehänget hat von eurer Stadt an unsere
wischen wir euch ab; doch sollt ihr dieses wissen, daß das
Gottes nahe herbei gekommen ist".[2] Die blutigen Vorhersag
freilich, die Matthäus schon hier einlegt, stammen aus einer sp
Zeit und sind zum Theil Reflexe der erst nach Jesu Tod eingetr
Verfolgungen. Dennoch deutet auch die Grundschrift auf Mißhan
der Messiasboten, der es zuzuschreiben sein wird, wenn es Sodo
Gomorra am jüngsten Gericht erträglicher gehen soll als ma
Flecken Galiläa's, dessen Staub die Abgewiesenen von den F
schütteln. So ernst haben die Wolken sich bereits gethürmt.
solchen Umständen konnte Jesus aber wohl seine Jünger den S
vergleichen, gesendet unter die Wölfe, und hindeuten auf den D
charakter des Evangeliums, das heute eine Friedenspalme ist
morgen ein Schwert. Wohl konnte er erinnern an die Stund
die Pharisäer jüngst ihn Beelzebul nannten, wie viel mehr werd
seine Hausgenossen also nennen. Dennoch wollte er noch keine
jene in der Synagoge Nazareths ausgesprochene Drohung verwirkl
Im Gegentheil, er hielt darauf, daß die Botschaft vom Reich nu
Nation verkündet werde, die die Verheißung desselben habe.
Jünger sollten weder auf der via maris nördlich nach Syrien
westlich nach Phönicien gehen, noch sollten sie den Boden Sam

[1] Luc. 10, 4. Vgl. auch 2 Kön. 4, 29. Dagegen Abrahams
Jub. 19. Gen. 18, 2; 33, 3. Die heutigen Grüße im Orient bei F
Wanderg. in Pal. 119. — [2] Luc. 10, 8—11. Sowohl er als Matthäus
die Weisungen für die Wanderschaft aus der Spruchsammlung ergänzt, Luka
den Inhalt der Letzteren z. Th. auf seine Aussendung der 70 Jünger verth

betreten: „Gehet nicht, sagt er ihnen, auf der Heiden Straße und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet vielmehr allein zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel". „Und sie gingen aus und predigten, man sollte Buße thun; und sie trieben viele Teufel aus, und salbeten viele Sieche mit Oel und machten sie gesund".[1]

Wie nun die Jüngerpaare so zwei und zwei in den Dörfern Galiläas erscheinen, und in Jesu Auftrag die Predigt vom nahen Gottesreich anheben, da wird Jesu Namen nicht nur in den Hütten der heimathlichen Dörfer, sondern auch im Palast des Antipas zu Tiberias kund und Jeder suchte sich mit der neuen Erscheinung in seiner Weise abzufinden.[2] Vor Allem hefteten sich die Augen des Johannesmörders mit Mißtrauen auf den neuen Propheten, der ihn mit seiner Predigt und seinem Thun in unheimlicher Weise an den gemordeten Täufer erinnerte. In dem den Juden so verhaßten hellenischen Palast seiner neu erbauten Residenz war es, wo er zuerst von Jesu hörte, und spottend sagte er zu seinen Hofleuten: „Johannes der Täufer ist von den Todten auferstanden, darum wirken seine Kräfte in ihm".[3] In dem Spott aber lag eine blutige Drohung. So hatte der alte Herodes oft einen dunkeln Gedanken lang hin und her gewälzt, gespottet, gedroht und sich wieder beruhigt, bis er plötzlich den tödtlichen Schlag führte. Aehnliches fürchtete man von dem Tetrarchen. Argwohn und lauernde Vorsicht lag in seinem Wesen. Kunde von dem, was im Palaste vorging, konnte Jesus wohl erhalten, da er auch dort Anhänger zählte wie Johanna, die Frau des herodischen Verwalters Chuza und Menahem, den Milchbruder des Tetrarchen. Dennoch waren es nicht Freunde, sondern Pharisäer, die ihn gern von Galiläa entfernt hätten, welche ihn vor den Anschlägen des Herodäers warnten. Sie kamen mit dem eiligen Rath: „Hebe dich hinaus und gehe von hinnen, denn Herodes will dich tödten!"[4] Jesus aber antwortete ruhig: „Gehet hin und saget diesem Fuchse: siehe, ich treibe Teufel aus, und mache gesund heute und morgen und am dritten Tage vollende ich". Und mit einem ironischen Seitenblick auf die um sein Leben so besorgten Pharisäer setzt er hinzu: „Doch muß ich heute und morgen und am folgenden Tage wegziehen; denn es ziemt sich nicht, daß ein Prophet umkomme außer Jerusalem".

[1] Mr. 6, 12 13. — [2] Mr. 6, 14. — [3] Mth. 14, 1. Mr. 6, 14. Jos. a. a. 13. — [4] Luc 13, 31 ff.

So geschah's. „Er wich von dannen auf einem Schiff in eine Wildniß besonders".

In der Tetrarchie des Philippus, wo er vor den Nachstellungen des Antipas sicher war, am oberen Ende des Sees, haben wir dieses Versteck zu suchen. Dort fanden ihn seine Jünger.[1] Die Ebene Batiha, die an Herrlichkeit in nichts hinter der Ebene Genesar zurückbleibt, beherrscht von dem neu erbauten Julias, beherbergte für eine Weile die Bürger des „Reichs". Das Volk suchte sie in diesem Asyl auf und man berichtete, daß Jesus, wie einst der Prophet Elisa, die ab- und zugehende Menge dort wunderbar gespeist habe.[2] Als er dann wieder in der Nähe der Heimath erscheint, wird er wie ein lang Vermißter mit Jubel begrüßt. Wohl um Aufsehen zu vermeiden, war er nicht nach Kapernaum gegangen, sondern hielt sich in der benachbarten Landschaft auf, an deren Angern und reichlichen Bächen Dörfer und Weiler zerstreut lagen, die ihm und den Seinen Unterkunft boten.[3] Aber auch hier kann er dem Zudrang der Menge nicht wehren. „Da sie aus dem Schiffe traten, erzählt Markus, erkannte man ihn alsbald, und die Leute liefen in der ganzen selbigen Gegend umher, und hoben an, die Kranken auf Tragbetten umherzuführen, wo sie höreten, daß er war. Und wo er einzog in Flecken oder Städte, oder Gehöfte, da setzten sie die Kranken auf die Märkte hin und baten ihn, daß sie auch nur den Zipfel seines Kleides anrühren dürften. Und alle, die ihn anrührten, wurden gesund."[4] Sofort sehen wir aber auch, zum Kampfe gerüstet, die Schriftgelehrten auf dem Platze erscheinen. Sie haben den Gegner nicht aus dem Auge verloren, denn sie haben ein Wort des Synedriums an den falschen Propheten. Haben wir sie schon vor Jesu Rückzug nach Gadara, vor der Reise nach Nazareth, der Aussendung und Rückkehr der Jünger, also schon vor einer Reihe von Wochen in Kapernaum gefunden, so sind sie auch jetzt noch auf dem gefährdeten Posten, um dem Wirken Jesu entgegenzutreten und den Schaden zu heilen, den Jesu untheokratische Haltung und seine die Gesetzesstrenge abschwächenden Reden in den Gemeinden am See zu stiften drohten, nöthigenfalls auch die Strenge des Gesetzes gegen den Volksverführer geltend zu machen. Bei der Oeffentlichkeit galiläischen Lebens ward es ihnen leicht,

[1] Mth. 14, 13. Mr. 6, 30. — [2] Mr. 6, 34. Mth. 14, 14. vgl. 2 Kön. 42. — [3] Bell. III; 3, 2. Mr. 6, 55 — [4] Mr. 6, 53—56.

Jünger auf der That zu ergreifen, wie sie mit ungewaschenen Händen ßen und von diesem Augenblick an begann ihre Competenz. „Warum, o fragen sie Jesum mit dem vollen Ernste von Verhörrichtern, über- reten deine Schüler die Ueberlieferung der Alten, denn sie waschen ie Hände nicht, wenn sie Brot essen?" Je schroffer die Frage vor em Volke gestellt ist, um so rücksichtsloser klang Jesu Antwort. „Warum, erwiedert er, übertretet ihr Gottes Gebote wegen eurer Ueberlieferung!" und statt der Rechtfertigung überschüttet er sie mit Anklagen, daß sie die Krüge waschen, statt die Herzen rein zu halten, aß sie den Korban reich machen und die Eltern darben lassen, daß ie das älteste Gebot der Schrift: Du sollst Vater und Mutter ehren, ernachlässigen gegen die jüngste Satzung, und wendet das Wort Jesajas auf sie an: „Dies Volk ehrt mich mit den Lippen, aber sein Herz ist ferne von mir".[1] Was sie als Consequenz seiner Predigt efürchtet, das thut er jetzt ausdrücklich. Er entbindet das Volk der Speisegebote. Er rief das Volk zu sich und sprach: „Höret zu und ernehmt's! Was zum Munde hereinkommt, macht den Menschen nicht unrein, sondern was vom Munde ausgeht, das macht den Menschen unrein". — Den Jüngern ward doch bange bei diesem ewaltigen Zusammenstoß, und als Jesus in das Haus des Petrus urückkehrte, sprachen sie zu ihm: „Weißt du auch, daß die Pharisäer in Aergerniß nahmen, da sie das Wort hörten?" Aber er antwortete nd sprach: „Jede Pflanze, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt at, wird ausgereutet werden. Laßt sie fahren, Blinde sind sie, die Blinde leiten, wenn aber ein Blinder den Andern leitet, so fallen sie beide in die Grube".[2] Unter den Pflanzen, die Gott nicht gepflanzt hat, versteht er die Satzung, den „Zaun um das Gesetz", der das Gotteswort überwuchert und unter der Grube die große Katastrophe des Volks, auf die er Unheil ahnend hier zum ersten Mal hinweist. Damit nun ist der Bruch zwischen den Männern der Schule und dem Propheten Galiläas für immer vollzogen. Er ist ihnen von da an der Feind des Gesetzes, der Sünder und Zöllner Genosse, sie sind ihm die böse und ehebrecherische Art, Heuchler und Gezüchte von Ottern.

Um welch' anderen Kampf, als bei allen früheren Gelegenheiten, sich dießmal handelte, das beweist auch, daß Jesus beschloß, Galiläa

[1] Jesaja 29, 13. — [2] Mr. 7, 1—23. Mth. 15, 1—20.

überhaupt zu verlassen. „Er ging aus von dannen und entwich in das Gebiet von Tyrus und Sidon". Die Zwölfe folgten ihm auf seiner Flucht. Die Richtung derselben, die die genannte Notiz der geschichtlichen Quelle angibt, weist uns den steilen Abhang der Berge über Chorazin hinan, und dann auf dem öden Plateau des Kalkgebirges gegen Norden weiter.[1] Jenseits Safed schauen die weißen Firnen des Hermon herüber.[2] Gischala zur Rechten lassend, führt der Weg in ein von vielen Thälern und Schluchten durchschnittenes Hochland. Es war eine Wanderung von zwei Tagen, bis sie den Abhang erreichen konnten, zu dessen Füßen die Ebene von Tyrus sich ausbreitete. Der gelbe Streifen des Küstenstrandes trennt die grüne Ebene vom blauen Meer, in das die Landzunge des stolzen Tyrus weit hinauslangt. Streng sich auf den Umgang mit seinen Begleitern beschränkend und zufälliges Wiedererkennen kurz, ja scharf zurückweisend,[3] wanderte Jesus durch die fruchtbare Ebene Phöniciens, deren Grün die nahe See stets frisch hält, den Marken Sidons zu. Es handelt sich offenbar um ein längeres Wanderleben, das den Haß der Feinde einschläfern soll und schon die Wahl des heidnischen Zufluchtsorts ist ein Ausdruck der gesteigerten Nothlage. In dem Gewühl der handeltreibenden und fabrikreichen Küstenlandschaft vermochten die Gegner seine Spuren am wenigsten aufzufinden. In weitem Bogen durch das Gebiet von Paneas und Ulatha kehrte Jesus dann in die heimischen Berge zurück. Als er aber nach langer Wanderung in die Nähe des Sees anlangt, geht er nicht nach Kapernaum, sondern er überschreitet den Jordan, durchwandert das Gebiet des jetzt vielleicht schon in der Gruft zu Julias ruhenden Philippus, um sich im Friede der Zehnstädte eine Rast zu gönnen.[4] Auch hier läßt sich nicht bestimmen, wie lange diese Abwesenheit von Kapernaum währte.

Zu Dalmanutha, einem Flecken der Ebene Genezareth, nördlich von Magdala war es, wo Jesus, über den See aus der Dekapolis heimkehrend, den Boden seiner ersten Wirksamkeit wieder betrat. Vielleicht war es damals, daß die Pharisäer dem mit leeren Hände Wiederkehrenden das höhnende Wort zuriefen: „Wann doch kommt das Reich Gottes?" „Nicht kommt das Reich, erwiedert Jesus, mit sinnlichem Augenschein. Auch werden sie nicht sprechen: „siehe hierhe

[1] Mr 7, 24. Mth. 15, 21. — [2] Furrer, Wanderg. in Pal. 332. — [3] Mr. 7, 27. — [4] Mr. 7, 31 — 8, 10. — [5] Mr. 8, 10. Mth 15, 39.

[illegible]dort", denn siehe, das Reich Gottes ist in eurer Mitte". Sie [illegible]eilich konnten von diesem gekommenen Reiche nichts wahrnehmen und verlangen sie ein Zeichen zum Beweis, daß das Reich da sei. [illegible]er, welche Zeichen sollte er noch thun, nachdem sie die, die er gethan, [illegible]eelzebul zugeschrieben? „Dieß arge und abgefallene Geschlecht, er[illegible]iedert er, sucht ein Zeichen, aber es soll ihm kein Zeichen gegeben [illegible]werden, als das Zeichen des Propheten Jona", die Bußpredigt nämlich, [illegible]ch die auch das heidnische Ninive ohne äußere Beglaubigung des [illegible]ropheten sich warnen ließ. Die Zeichen der Zeit sind so deutlich [illegible]e Morgen- und Abendroth und die Wetterkundigen auf diese ver[illegible]isend, wendet er ihnen den Rücken.[1] Auch jetzt sucht er seine [illegible]icherheit auf dem anderen Ufer, und in den Reden an die Jünger, [illegible]: das Einsprechen in den Städten des Antipas fürchten, läßt Markus [illegible]t Pharisäer und Herodes als Gleichgesinnte zusammenfassen[2] und [illegible]t eine Warnung aussprechen vor dem Sauerteig der Frommen, der [illegible]s Brot Israels verdorben hat.

Wenn dieser wiederholte Rückzug in die Einsamkeit positiv sich [illegible]klärt aus der gegebenen Nöthigung, in Ruhe und abgezogen von den [illegible]Zerstreuungen des galiläischen Lebens, die Jünger für ihren Beruf [illegible]bilden, negativ aus der Nothwendigkeit, einer verfrühten Katastrophe [illegible]auszuweichen, so erscheint doch auch wieder, äußerlich betrachtet, dieser [illegible]Lebensgang als ein wiederholtes, aber erfolgloses Ansetzen auf dem [illegible]reichen Boden. Die Weherufe Jesu über Kapernaum und seine Nach[illegible]barorte stellen selbst die Sache so dar, und es ist wohl kein Zweifel, [illegible]die Schriftgelehrten aus Jerusalem werden sich als die Sieger in [illegible]diesem Kampf betrachtet haben. Zulauf, Beifall und Hosiannarufe [illegible]hallen zwar, trotz aller Thätigkeit der Pharisäer, jetzt so wenig als [illegible]früher. Im Gegentheil, der Zustrom der Massen hat eher zu- als [illegible]abgenommen. Ganze Dorfschaften, zum Theil von weither, zogen ihm [illegible]nach. Fuhr er an's andere Ufer, so folgten die Haufen auf dem Land[illegible]weg nach, kehrte er nach der Ebene zurück, so wird er wiederum von [illegible]Harrenden empfangen. Nach den Speisungsgeschichten betrugen die [illegible]Haufen zuweilen viertausend und fünftausend Männer. Frauen mit [illegible]ren Kindern umlagerten ihn, die Kranken brachte man mit ihren

[1] Mth. 16, 1—4. Mr. 8, 11—13. — [2] Ueber die Verdoppelung des [illegible]richts einer wunderbaren Speisung an dieser Stelle vgl. Holtzmann, Synopt. [illegible]Ev.

Betten und selbst zwischen den gardarenischen Gräbern und auf der fernen phönicischen Heerstraße taucht immer wieder der Eine und Andere auf, der den Allbekannten kennt, sich vor ihm entsetzt, oder ihn um Hülfe anfleht. Antipas' Furcht vor einer Wiederholung der jüdischen Bewegung in Galiläa war mithin nicht unbegründet, wie denn gerade das Zusammenströmen der Massen in der Wüste stark an bekannte messianische Vorgänge erinnert. Aber gerade für Jesu Absichten hat dieser Zulauf wenig Werth. Er findet mehr neugierige Blicke und leere Huldigungen als Gehorsam für seine Gebote. So war es eine ächte Stimme dieser Volkshuldigung, wenn ein Weib nach einer Rede Jesu ausrief: Selig ist der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen hast, oder wenn ein Anderer in die Worte ausbricht: „Selig wer essen wird Brod im Reiche Gottes!"[1] Jesus aber antwortete tadelnd: „Selig sind vielmehr, die Gottes Wort hören und bewahren!" und noch strenger schleudert er ein andermal der leeren Ehrfurcht, die sie ihm erweisen, das zornige Wort entgegen: „Was heißet ihr mich Herr, Herr, und thuet nicht, was ich sage?"[2] Aus gleicher Tonart geht auch jene andere Rede: „An euren Früchten wird man euch erkennen! Nicht Jeder, der zu mir sagt, Herr, Herr, wird eingehen in das Reich der Himmel, sondern wer den Willen thut meines Vaters im Himmel. Viele werden zu mir sagen an jenem Tage: Herr! Herr! wir aßen vor dir und tranken und in unseren Gassen lehrtest du uns. Dann aber will ich bekennen: Niemals habe ich euch gekannt. Weichet von mir ihr Uebelthäter!"[3] So blieb die galiläische Bewegung scheinbar unfruchtbar wie die Taufbewegung. Man fühlte sich gehoben von seinen Worten, hat später Josephus von der Predigt des Johannes gesagt, und ein Mehreres hatte auch das Volk Galiläas für Jesu Predigt nicht übrig. Die Forderung, Ernst zu machen mit den Geboten des Gottesreichs, traf auf jenen stumpfen Widerstand der Gleichgültigkeit, den gerade die idealsten Forderungen am leichtesten erfahren. Es ist kein Zweifel und die Furcht der Pharisäer und des Antipas beweist es am besten, die Galiläer liebten Jesum, aber wo Jesus nun die Einzelnen beugen wollte unter die Forderungen des Gottesreichs, wo er engeren Anschluß an die von ihm gestiftete Gemeinde begehrte, da trat die innere sittliche

---

[1] Luc. 11, 27. 14, 15. — [2] Vgl. Keim, Jes. v. N. 2, 430. — [3] Luc. 6, 46.

Gültigkeit dazwischen, und jene trivialen Abhaltungen des gewöhnlichen Lebens, die gerade die besseren Classen am unbedingtesten gefangen halten. Der Eine, der ergriffen schien von der frohen Botschaft, mußte zuvor noch ein Begräbniß besorgen, ein Anderer mußte sein Haus noch bestellen,[1] und die Eifrigsten selbst traten vor der Zumuthung zurück, das Beispiel der Zwölf nachzuahmen und mit Hingabe ihres Eigenthums Jesu nachzufolgen.[2] So vergleicht Jesus die Einladung zum Gottesreich einer Einladung zu einem Feste, für das Niemand Zeit findet. „Der Erste sprach: ich habe einen Acker gekauft und muß hinausgehen, ihn zu besehen; ich bitte dich, entschuldige mich. Und ein Anderer sprach, ich habe fünf Joch Ochsen gekauft, und gehe hin, sie zu prüfen. Und ein Anderer sprach: ich habe ein Weib genommen, und kann darum nicht kommen".[3] Neben diesem stumpfen Widerstand der Weltkinder, trat nun aber der geschärfte der hergebrachten Frömmigkeit, die an Jesu alles das vermißte, was observanzmäßig für Gottesfurcht galt. Seine Gotteserkenntniß hatte ihn und seine Jünger über die jüdischen Formen der Gottesverehrung hinausgehoben, und der kleine Kreis fiel dadurch jedem frommen Israeliten auf, daß er lax war in Beobachtung der Sabbathvorschriften, Gebetsstunden und vorgeschriebenen Waschungen; vor Allem aber dadurch, daß weder der Meister noch die Schüler fasteten, sondern im Gegentheil an Stelle der Casteiungen eine heitere Geselligkeit mit zum Theil theokratisch anrüchigen Kreisen pflegten. Dieselben Leute, die Johannes zu essäisch gefunden und seine harte Askese verspottet hatten, fanden Jesu Leben zu weltlich und nahmen Anstoß an seinem Umgang. „Wem, ruft er darum aus, soll ich dieses Geschlecht vergleichen? Es ist den Kindern gleich, die am Markte sitzen und rufen gegen ihre Gesellen: Wir haben euch gepfiffen, und ihr habt nicht getanzt; wir haben ein Klagelied gesungen, und ihr habt nicht gejammert. Denn Johannes ist gekommen, aß nicht und trank nicht; da sagten sie, Er hat den Teufel. Des Menschen Sohn ist gekommen, isset und trinket; da sagen sie: Siehe, wie ist der Mensch ein Fresser und ein Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Geselle!" Die gleiche Altklugheit ist es denn, die von dem neuen Wein aus den neuen Schläuchen nichts wissen will, sondern spöttisch meint, der alte sei milder.[4] Aber warum

[1] Mth. 8, 21 ff. Luc. 9, 59 ff. — [2] Mth. 19, 22. — [3] Luc. 14, 18—20. — [4] Luc. 9, 15.

waren sie denn dann überhaupt, fragt Jesus, Johannes nachgezogen? Wollten sie einen ihres Gleichen finden, ein Rohr, vom Winde bewegt? Oder waren sie hingezogen, wie sie jüngst hinliefen, als der Tetrarch und seine Gattin in Tiberias einzogen? Wollten sie einen Menschen mit reichen Kleidern sehen; die da reiche Kleider tragen, sind in der Könige Häuser! Allein solche Strafreden konnten nur dazu dienen, den Umschlag der Stimmung zu vervollständigen und bald sehen wir, wie derselbe Landstrich, der vor wenig Monaten Jesum noch vergötterte, ihn jetzt verläugnet. Wie ein Panorama liegt die Gegend am See vor uns ausgebreitet in jener Strafrede, die Jesus nach Matthäus damals sprach.[1] „Da fing er an, die Städte zu schelten, in welchen die meisten seiner Thaten geschehen waren, darum daß sie sich doch nicht bekehrt hätten. Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Bethsaida! Denn wären die Thaten zu Tyrus und Sidon geschehen, die bei euch geschehen sind: sie hätten längst in Sack und Asche Buße gethan. Doch ich sage euch, es wird Tyrus und Sidon erträglicher gehen am Tage des Gerichts, denn euch. Und du, Kapernaum, wirst du bis in den Himmel erhöhet werden? Ja bis in die Hölle wirst du hinabgestoßen werden! Denn wären zu Sodom die Thaten geschehen, die bei dir geschehen sind, es stünde noch heutigen Tages. Doch ich sage euch, es wird dem Lande Sodom erträglicher gehen am Tage des Gerichts, denn dir".

Von da ab ist es, daß Jesus unterscheidet zwischen Berufenen und Berufenen. „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt". „Weit und breitspurig ist der Weg, der in's Verderben führt und Viele sind's die ihn wandeln. Eng und schmal ist der Weg, der in's Leben führt und Wenige sind's, die ihn finden".[2] Der Gedanke einer göttlichen Gnadenwahl, die Einsicht, daß es des Vaters „Wohlgefallen" sei, nur einen Theil zu retten, wirft seine Schatten über die sonnig heiteren Gefilde seiner religiösen Weltanschauung und wie er gerufen hatte, kommet her zu mir *Alle*, die ihr mühselig und beladen seid, so lernt er sich bescheiden, daß nur *Wenige* den schmalen Weg wählen und Ruhe finden für ihre Seele. Das Jahr, das hinter ihm lag, war *ihm* kein angenehmes Jahr des Heils, sondern hatte ihm ganz andere Vorhersagungen Jesaja's in Erinnerung gerufen. Die Schrift erzählte ihm, daß dieses Volk von jeher harten Herzens gewesen

[1] Mth. 11, 20. — [2] Mth. 7, 13. Luc. 13, 24.

und sich nur mit seinen Lippen Johova genaht habe, nicht mit seinen Herzen. Sie erzählte ihm, daß, wenn Israel wie Sand am Meere sei, doch nur ein Rest solle gerettet werden. Aber für dieses dunkle Loos tröstete ihn die Liebe seiner Jünger, in denen er das Licht der Welt, das Salz der Erde erkannte. Doch auch eine andere Wendung führte diese Lage der Sache herbei, die ihn den Lehrern und Führern des Landes bald in einem noch weit gefährlicheren Lichte erscheinen ließ. In dem Gleichniß, in dem er die trivialen Abhaltungen des Lebens aufzählt, die die Wohlhabenden am Reiche Gottes hindern, hat er selbst diese Wendung angekündigt. Als der Geladenen keiner kommen wollte, heißt es, „da ward der Hausherr zornig und sprach zu seinen Knechten: Gehet eilends hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt, und führet die Armen und Krüppel und Blinden und Lahmen hier herein und gehet auf die Landstraßen und an die Zäune und nöthiget sie hereinzukommen, auf daß mein Haus voll werde". Eine vollständige Abkehr vom officiellen Judenthum und den es repräsentirenden Kreisen trat ein. „Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid", heißt jetzt die Losung. Den Armen wird das Evangelium gepredigt und dem Reichthum, der Schulweisheit gegenüber die Einfalt der Einfältigen selig gepriesen. In dieser ganzen späteren Zeit tritt Jesus nicht mehr in der Synagoge auf und macht keinen weiteren Versuch, von Seiten der theokratischen Einrichtungen her den Hebel anzusetzen. An Stelle des Redens in der Schule ist ein durchaus öffentliches Wirken getreten. „Auf unseren Gassen hast du gelehrt", sprechen die Galiläer bei Lukas.[1] Damit aber sind es auch nicht mehr die ehrsam in den theokratischen Ordnungen wandelnden und den Kern der Volksgemeinde repräsentirenden Kreise, an die die Verheißung des Reiches sich wendet. Der König sucht seine Gäste, wo er sie findet. Die Satten haben dem Prediger des Reichs ihre Thüre verschlossen. Dafür wendet er sich mit doppelter Liebe dem armen, gedrückten, leidenden Volke zu. Das morgenländische Elend in seiner abschreckendsten Gestalt wird der liebste Gegenstand seiner Pflege. Alle Formen desselben führen die Evangelien uns vor: die entstellten Aussätzigen, die mit durchdringendem Geschrei die Barmherzigkeit der Vorübergehenden anrufen,[2] die entsetzlich verkommene Armuth, die neben den herrenlosen Hunden gelagert, der Brocken wartet, die man vor's Thor wirft,[3] den

[1] Luc. 13, 26. — [2] Luc. 17, 13. — [3] Luc. 16, 20.

Bettler, dem die Hunde die offenen Schwären lecken,[1] den Besessenen, der wie ein Thier nackt, schreiend und sich mit Steinen schlagend in den Gräbern haust.[2] Nie erstrahlte seine suchende und findende Liebe göttlicher als hier, wo sie sich zu den Elendsten herabneigte, an denen das Judenthum mit der Weisheit Elihu's vorübergegangen war, daß entweder sie gesündigt hätten oder ihre Eltern, sonst würde Jehova sie nicht also gestraft haben.

Es ist aber nicht nur die irdische Noth, die sein Erbarmen besonders in Anspruch nimmt, sondern in noch höherem Maaß das geistige Elend, sofern es seines Elends sich auch wirklich bewußt ist. Hatten die theokratisch ehrenwerthen Kreise des Volks sich im Ganzen unempfänglich gezeigt für das Evangelium des Gottesreichs, so waren dagegen diejenigen, die mit der Acht der Theokratie belegt waren, Jesu um so begeisterter entgegen gekommen. Schon bei der Erweckung des Johannes hatte man die Wahrnehmung gemacht, daß sich die Zöllner und Dirnen am eifrigsten zu der neuen Botschaft herzudrängten.[3] Die Parias der Nation, für die die Theokratie keine Indulgenzen mehr hatte, und alle tiefer geschädigten Gewissen, denen die leeren Formen des Pharisäismus keinen Trost boten, lauschten eifrig auf die Botschaft, daß Gott ein Vater der Liebe, der Barmherzigkeit sei, und Allen verzeihe, die ihn herzlich darum bitten. Hier fand Jesus einen Glauben und eine Liebe, die das satte und selbstgerechte Judenthum ihm stets würde verweigert haben, und seinem eigenen Wesen, als dessen Grundzug die erbarmende Liebe und der Trieb zu helfen und zu retten sich überall offenbart, entsprach diese Wendung der Dinge im innersten Herzen. „Des Menschen Sohn ist gekommen zu suchen und selig zu machen, das verloren ist", sagt er mehr als einmal, und wenn die Pharisäer sich wundern, wie er mit Zöllnern und landkundigen Sündern könne zu Tisch liegen, so gibt er zur Antwort: „Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Gehet aber hin, und lernet, was das sei: Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer. Denn ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder."[4] Es wird ein beliebtes Thema seiner Gleichnisse, daß die Rettung des Verlorenen das höchste Ziel der Religion sein müsse. Das war unter Anderem auch der ursprüngliche Sinn des Gleichnisses

[1] Luc. 16, 21. — [2] Mr. 5, 3. — [3] Mth. 31, 32. Luc. 7, 29. — [4] Mth. 9, 9—13.

verlornen Sohn, das das paulinische Evangelium später auf
enthum und Judenthum deutete. Im Munde Jesu ist der jüngere
n, der die Zucht des Vaters abwirft, sein Erbe verspielt, zum
ter der Säue herabkommt, der Jude, der sich der theokratischen
chten entschlagen, des Segens Abrahams verlustig gegangen und
nosse der Unreinen geworden ist, der nun aber in sich schlägt und
inkehrt zu des Vaters Hause, ein Lebender aus den Todten und als
ter vom Vater empfangen. Der israelitische Fromme aber, der
arbeitet im Weinberg des Herrn, hört die Festklänge des Empfangs
d weigert sich zornig herzuzutreten. Er rechnet dem Herrn vor,
viele Jahre er ihm gedient und wie er doch niemals wie dieser
r mit Pauken und Cymbeln sei gefeiert worden. Noch läßt sich
Herr des Hauses herab, sich zu entschuldigen. „Mein Sohn, sagt
du bist allezeit bei mir und alles was mein ist, das ist dein. Du
test aber fröhlich und guten Muthes sein, denn dieser dein Bruder
c todt und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist
der gefunden!“[1] Bald aber lauten die Worte der Rechtfertigung
rfer, wie Worte der Anklage; die Pharisäer sind nicht mehr die
ellosen und Starken, die Zöllner nicht mehr die Verlornen und
nken. „Wer, fragt er sie, hat des Vaters Willen erfüllt, der ja
e und das Gegentheil that, oder der nein sagte, und den es nachher
te. Wahrlich die Zöllner und Buhldirnen mögen wohl eher in's
melreich kommen als ihr“. Und so stellte er in dem herrlichen
chniß vom Zöllner im Tempel beide Typen sich gegenüber: „Der
risäer trat hin und betete bei sich selbst also, Gott, ich danke Dir,
ich nicht bin wie die andern Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher
c auch wie dieser Zöllner. Ich faste zweimal in der Woche, ich
e den Zehnten von Allem, was ich erwerbe. Und der Zöllner
d von ferne, wollte auch seine Augen nicht aufheben gen Himmel;
dern schlug an seine Brust, und sprach, Gott, sei mir Sünder
dig! Ich sage euch, dieser ging mehr gerechtfertigt hinab in sein
us als jener“.[2] Durch solche Reden brach er denn freilich mit der
chtigen Volkspartei. Da sein Auge so kritisch auf ihr ruhte, ist
h sie herausgefordert, sein Verhalten an dem Maaßstab des Gesetzes
messen. „Warum ißt euer Meister mit Zöllnern und Sündern?“
gt man die Jünger. „Wenn dieser ein Prophet wäre, so wüßte

[1] Luc. 15, 11 f. — [2] Luc. 18, 9—14.

er, wer und welch ein Weib das ist, die ihn anrührt", sti
Pharisäer. Mit Fingern deuten sie auf den Anhang, den
der Zollstätte aufgelesen hat.

Um so mehr nahm die einmal begonnene Entwickel
Lauf und führte mit Nothwendigkeit schließlich auch über d
des Judenthums hinaus. Dem jüdischen Volk war das
angeboten worden, und eben als Volk, als gegliederte
hatte es den Ruf abgelehnt. Auf die Sammlung der Ein
Jesus sich angewiesen, und die da kamen, kamen eben deß
ihnen die Theokratie nicht genügte. Jesus fand in sein
und in dem Begriff des Gottesreichs keinen Grund, sie
weil sie mit dem Priesterthum zerfallen waren. Aber da
von den Heiden. Allerdings liegt die Sache nicht so, daß
zurückgestoßen von den Juden, selbst sich zu den Heiden gew
sondern das Heidenthum kam zu ihm.[1] Er verhielt sich eher
als aufforderud, aber es gab Erlebnisse, die ihm den A
nöthigten: „Wahrlich, solchen Glauben habe ich in Isra
gefunden!"

Ein Vorspiel zu dieser Wendung war sein Verhältn
Samaritern. Auch abgesehen davon, daß Jesus an den
Zeitfragen innerlich unbetheiligt war, hatten in seinem Inne
vor uns liegt, antipathische Stimmungen gegen die außer
gemeinde Stehenden keinen Raum. Selbst wenn er auf der
nach Sidon jener Phönicierin sagte: „Laß zuvor die Kinder
denn es ist nicht recht, daß man der Kinder Brod nehme
es vor die Hunde", erscheint er mehr bewegt von dem Geb
Kinder darben zu sehen, als verletzt von der Forderung des
Weibes. So wird er auch von vorn herein keine widerw
fühle gegen die Samariter in sich gefunden haben, obgleic
mals die Stimmung gegen sie besonders gereizt war, weil
Roms Schutz eine starke Stellung den Juden gegenüber
und oft auch in Frechheit mißbrauchten.[2] Auf seinen R
Jesus unbedenklich durch die Ortschaften der Samarite
während der rechtgläubige Jude diesen unreinen Boden
Bogen umging. Ja er besann sich nicht, in einer samaritis
Unterkunft zu verlangen, während doch die Lehrer eifert

[1] Vgl. Keim, d. g. Chr. p. 51 ff. — [2] Ant. XVIII; 2, 2.

[redacted] Samariters Brod nimmt, ist wie Einer der Schweinefleisch ißt".[1] [redacted]ei konnte es ihm freilich begegnen, daß auch ihm die Herberge [redacted]weigert wird, „darum daß er sein Angesicht gewendet hat, gegen Jerusalem zu ziehen". Höhnisch abgewiesen wollten die Zebedäiden, dem Thisbiten gleich, Feuer vom Himmel fallen lassen, Jesus aber schalt sie und wies ihren jüdischen Eifer zurecht.[2] Ihm trübten solche einzelnen Erfahrungen keineswegs den Blick für die vergleichungsweise besseren Seiten des samaritischen Characters, und es war ihm unvergessen, daß jener zehnte Aussätzige, der allein für die Heilung gedankt hatte, ein Samariter gewesen war.[3] Herausgefordert durch den Nationalstolz der Juden, erzählt er jene Parabel von dem Menschen, der zwischen Jerusalem und Jericho an den Räuberhöhlen vorüber kam, und unter die Mörder fiel. Priester und Levit ließen ihn liegen, während ein Samariter sich seiner annahm. So berichtete Jesus dem tugendsamen Rabbi, „der sich rechtfertigen wollte" und sprach: „Gehe hin und thue desgleichen".[4] Aehnliche Erfahrungen aber waren es, die ihn bald, zum größten Aergerniß der Rabbinen, zu der Verheißung fortschreiten ließen, daß das Gottesreich auch den Heiden solle geöffnet werden und Gefahr vorhanden sei, daß es den Juden verloren gehe. Hatte ihn nicht ein Heide, der Centurio des Antipas zu Kapernaum, der sein Haus nicht würdig fand, ihn aufzunehmen, durch seine Zuversicht zu dem Ausruf genöthigt: „Wahrlich solchen Glauben habe ich in Israel nirgend gefunden"[5] und ähnlich hatte jene Phönicierin, die an ihm festhielt, trotz der harten Rede von den Hunden, denen man nicht der Kinder Brod geben dürfe, ihm die Anerkennung abgenöthigt: „O Weib, Dein Glaube ist groß".[6] Aehnliche Erfahrungen muß er bereits damals gemacht haben, als er den Leuten von Nazareth durch die Behauptung Aergerniß gab, daß Gott sich schon durch die Propheten auch an das Heidenthum gewendet habe.[7] Man hatte ihm damals keinen freundlichen Abschied bereitet für diese Worte, aber trotzdem hat er bei Aussendung der Jünger die Predigt des Reichs noch durchaus auf die Schafe vom Hause Israel beschränkt. Jetzt aber geht er bereits viel weiter, indem er nicht nur von einer Zulassung der Heiden, sondern selbst von einer Ausschließung der Juden redet.

---

[1] Pirke R. Eliezer cap. 38. — [2] Luc. 9, 51. — [3] Luc. 7, 16. — Luc. 10, 29—37. — [5] Luc. 7, 1—10. Mth. 8, 5—13. — [6] Mth. 15, 21 ff. Keim, menschl. Entw. l. c. — [7] Luc. 4, 25.

„Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend, und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen: aber die Kinder des Reichs werden hinausgestoßen in die Finsterniß draußen; da wird sein Heulen und Zähneklappern". Es war das die Consequenz des jüdischen Unglaubens. Jesus konnte sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß selbst Tyrus und Sidon unter dem Eindruck seiner Thaten gläubiger sein müßten, als dieses Judenthum.[1] Neben der Erinnerung an Naëman, den Syrer, und die Wittwe von Sarepta gedachte er der heidnischen Leute von Ninive, und der Königin von Saba, die auch der Offenbarung gelauscht hatten, zu einer Zeit, in der Israel ein Volk mit tauben Ohren und verklebten Augen gewesen war. Daß diese Auffassung aber Resultat eines Fortschritts, einer Entwickelung war, das ist wie durch zwei Grenzsteine bezeichnet durch die doppelten Aussendungsworte, von denen das erste lautete: „Gehet nicht auf der Heiden Straße, noch in der Samariter Städte", und das andere: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker!"

Während Jesus durch den Verlauf dieser Entwickelung sich mehr und mehr den von der Theokratie ausgeschlossenen Elementen genähert hatte, mußte er durch den gleichen Entwickelungsgang nothwendig mit den Vertretern derselben immer mehr auseinander gerathen. Seit die Zöllner seine Anhänger, die Samariter seine Günstlinge, die Heiden die Bürger seines Reiches hießen, war er für die pharisäische Partei ein Abgefallener und Volksverführer, gegen den der Kampf mit allen Mitteln aufgenommen werden mußte. Es entspricht nur dem gemeinen Lauf der Dinge, daß es zunächst nicht die geistigen Principien, sondern die Außenwerke des neuen Reichs waren, um die zuerst der Kampf entbrannte.

11. Momente des Kampfs.

Eine Geschichte des Kampfes Jesu mit den Pharisäern zu schreiben ist bei der Unsicherheit der Chronologie der einzelnen Streitreden nicht möglich. Auch scheint die weitverzweigte Partei in ihren einzelnen Fraktionen eine sehr verschiedene Stellung zur Predigt des

[1] Keim, D. gesch. Chr. p. 54.

ichs eingenommen zu haben. Während die Einen ihn beispielsweise
Antipas warnen, haben Andere schon zuvor selbst Miene gemacht,
den Herodianern in die Hände zu liefern und unmittelbar ehe die
artei im Großen ihm den Untergang bereitet, bieten sich Andere ihm
r Nachfolge an. Bei den von Haus aus fundamental sich entgegen-
ehenden Principien konnte es sich auch nicht sowohl um eine Ent-
lung des Gegensatzes zwischen ihm und den Pharisäern, als um
naueres Bekanntwerden der neuen Lehre handeln. Da war es
n die Stellung Jesu zu den äußerlichsten Gesetzesvorschriften, die
n Männern der Synagoge zuerst auffiel. Wohl hatten auch sonst
on die Uebertreibungen der Gesetzlichkeit Widerspruch gefunden. Den
nermüdlichen Reinigungen der Pharisäer gegenüber hören wir ge-
gentlich die Sadducäer spotten: die Pharisäer reinigen uns am Ende
ch die Sonne! und der persönlichen Reinheitsangst des sadducäischen
riesters, der gern Jerusalem für unrein erklärt hätte, weil man im
mpel einen Knochen gefunden, ruft der pharisäische Rabbi höhnisch
: „wo sind doch die Leichen der Sündfluth geblieben und die Leichen
Chaldäerkriege begraben?“[1] Allein über die Kritik beiderseitiger
bertreibungen hatte sich dieser Widerspruch nicht hinaus gewagt.

Nach Jesu Weltanschauung dagegen mußten die **rituellen** Vor-
cäßen des Judenthums überhaupt fallen. Wenn das **Himmelreich**
der Gesinnung besteht, in dem Liebesverhältniß des **Kindes** zum
mmlischen Vater, so kommt allen äußeren Uebungen nur in so fern
e Bedeutung zu, als sie ein Ausdruck jenes Verhältnisses sind.
ährend die Pharisäer das Gesetz specieller machten, die Consequenzen
selben für die einzelnen Fälle zogen, in einer spitzfindigen Casuistik
Gebote gegen einander abwogen und ihre Forderungen zuspitzten,
lg Jesus den umgekehrten Weg. Von der äußeren, speciellen
tzung greift er zurück auf den allgemeinen, religiösen und sittlichen
Halt derselben, und läßt die speciellen Forderungen des Gesetzes
edenklich fallen, wenn nur dem Geiste desselben entsprochen ist.
Vorschriften der Rabbinen für das Opferwesen lernte man kaum
einem Menschenleben, Jesus sagt kurzweg: „Gehorsam ist besser als
fer“. Zu dem Unterschied der reinen und unreinen Thiere hatte
Schule unendliche Unterscheidungen der einzelnen Stücke und ihrer
ereitung hinzugefügt; der Kanon Jesu ist um so einfacher: „Was

[1] Stellen bei Derenbourg, a. a. O. p. 196.

zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht, sondern was vom Herzen ausgeht". Die Lehrer stritten, nach welcher Benützung die Gefäße in Flußwasser, nach welcher sie in Schöpfwasser zu reinigen seien, und wie man irdene und kupferne Schüsseln dabei unterscheide; Jesus sagt: „Schaffet, daß das Inwendige rein sei, dann wird auch das Auswendige rein werden". Selbst das Sabbathgesetz mit seinen hundert Geboten wird unter den gleichen Gesichtspunkt gestellt. „Gutes zu thun, ist auch am Sabbath erlaubt und der Mensch nicht des Sabbaths wegen da, sondern der Sabbath wegen des Menschen". Eine solche Praxis war aber in Israel etwas Unerhörtes. Die aus Jerusalem gekommenen Pharisäer hatten sich ohne Zweifel überzeugen wollen, ob Jesus nach Vorschrift die Hände vor Tisch eintauche, ob er sie aufwärts oder gesenkt dabei halte, ob er bis zum Ellbogen oder bis zum Knöchel sie netze, oder nur die Fingerspitzen, wie die Lehren des Rabbi Schammai für jeden Fall vorschrieben; und sie sahen zu ihrem Entsetzen, daß er die Hände gar nicht wasche und seine Jünger auch nicht.[1] Am Sabbath, wenn der fromme Israelite jeden unnützen Gang meidet, sah man ihn durch die Felder lustwandeln und die Jünger mit den Händen Aehren auskörnen, als ob sie nicht wüßten, daß Einer, der Aehren drillt, so gut ist wie Einer, der Korn drischt, wer aber am Sabbath Korn drischt, der bricht den Sabbath und ist des Todes schuldig. Gegen solche Freiheiten nun hatten die Pharisäer von Anfang an protestirt, und selbst die Heilungen Jesu, die sonst einem Rabbi wohl anständen, wollten sie am Sabbath nicht vollbracht wissen. Als er einst einer Dämonischen in der Schule die Hände auflegte, entrüstete sich der Archisynagogos auf das Aeußerste und rief der Versammlung zu: „Es sind sechs Tage, darinnen man arbeiten soll; in denselben kommt und lasset euch heilen, und nicht am Sabbathtage". Jesus aber sprach zu den Synagogenvorstehern: „Ihr Heuchler, löset nicht ein Jeglicher unter euch am Sabbath seinen Ochsen oder Esel von der Krippe, und führet ihn zur Tränke? Diese aber, eine Tochter Abrahams, welche Satan gebunden hat nun wohl achtzehn Jahre, sollte nicht gelöset werden von diesem Bande am Sabbathtage?"[2] Oder er frägt sie bei anderer Gelegenheit: „Ist es recht, am Sabbath

[1] Mr. 7, 1. Ueber die 26 Vorschriften beim Händewaschen des Schylchan Aruch vgl. Sepp, Thaten u. Leben Jesu. 1864. S. 168. — [2] Luc. 13, 10–17.

tes zu thun oder Böses?“ [1] und setzt wohl auch die Gewissensfrage
zu: „Welcher unter euch, dessen Schaf in eine Grube fällt am
bbath, streckt nicht die Hand aus, um es heraufzuziehen, und ist
Mensch nicht mehr werth, als euere Schafe?“ [2] Eine solche Recht-
tigung war freilich fast gefährlicher als die Handlung selbst; er
r tritt gerade in diesem Stück mit dem Bewußtsein einer Vollmacht
des Berufs auf, den Bann der Gesetzesknechtschaft zu brechen.
Vollbewußtsein seiner Sendung nannte er sich einen Herrn des
bbaths und fragt die Lehrer: „Habt ihr nie gelesen, was David
t, da es ihm noth war? Wie er in das Gotteshaus ging zur
it Abjathars, des Hohepriesters, und aß die Schaubrode, die er doch
ht essen durfte, noch die mit ihm waren, sondern allein die Priester?
er habt ihr nicht gelesen im Gesetz, wie die Priester am Sabbath
Tempel den Sabbath brechen und sind doch ohne Schuld? Ich
e euch aber, hier ist Größeres denn der Tempel“.[3]

Bei der raschen Ausdehnung, die Jesu Wirksamkeit in Kapernaum
nnen hatte, ist es erklärlich, daß man schon ganz im Anfang
in Jerusalem, am Sitz der Theokratie, anfing, in Erwägung zu
en, ob gegen ein Prophetenthum, das alle Grundlagen des theo-
tischen Staatswesens erschüttere, nicht ernstlich einzuschreiten sei.
r wissen nicht, in wessen Auftrag jene Rabbinen Jerusalems nach
ernaum herabgekommen waren und sich da festsetzten,[4] aber das
marische Verfahren, das das Synedrium am kommenden Passah
n Jesus einschlug, zeigt den Hohepriester Kaiaphas und den mäch-
n Hannas wohl unterrichtet über die Tragweite der von Jesu
eregten Bewegung. Daß man früher schon Antipas zum Einschreiten
n ihn veranlassen wollte, ist eine bestimmte Erinnerung der Grund-
ift,[5] allein die rein geistige Lehre Jesu, die keinerlei äußere Kata-
phen in Aussicht nahm, bot zu einem politischen Verfahren nicht
leisesten Anlaß. Wäre jene Anfrage nach dem Recht der Ehe-
idung, die die Pharisäer ihm gelegentlich vorlegen, in Galiläa oder
äa gestellt,[6] so könnte man darin nur die Absicht sehen, ihm durch
tipas und sein ehebrecherisches Weib das Schicksal des Johannes zu
eiten, aber bis zu der idealen Höhe, auf die Jesus sich in seiner

[1] Luc. 6, 10. — [2] Mth. 12, 11. — [3] Mr. 2, 23—28. Mth. 12, 1—8.
. 6, 1—5. — [4] Mr. 3, 22. — [5] Mr. 3, 6. — [6] Mr. 10, 1 f.

Antwort stellte, reichte auch der Argwohn eines Herodäers nicht. Während so ein entschiedenes Mißgeschick die Angriffe der Pharisäer auf Jesum verfolgte, schnitten dagegen die Schläge, die seine Berechtsamkeit gegen ihr System führte, um so tiefer in's Fleisch. Auch bei dieser Aggressive geht er überall von seinem Hauptsatz aus, daß vor Gott nichts Werth habe als die Gesinnung, während die Pharisäer über der Ehrfurcht vor dem Auswendigen die Hauptsache vergessen. In diesem Sinn variirt er den Satz: „Ihr Narren, der das Auswendige gemacht hat, hat er nicht auch das Inwendige gemacht? So gebet, was drinnen ist zum Opfer, dann wird euch Alles rein sein“.[1] Aber freilich, ihnen sind die Quasten und Knöpfe am Heiligen wichtiger als das Heilige selbst, das Gold am Tempel heiliger als der Tempel, das Opfer heiliger als der Altar.[2] Dieses Vergessen der sittlichen Gesetzesgrundlagen über den rabbinischen Gesetzesconsequenzen ist das eigentliche Thema seiner antipharisäischen Streitreden. „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, ruft er in einer seiner letzten Reden, die ihr verzehntet Münze, Dill und Kümmel, und lasset dahinten das Gewichtigere im Gesetz, nämlich das Gericht und die Barmherzigkeit und die Treue!“ Und man sehe in solchen Diatriben nur nicht die rhetorische Uebertreibung der Volksrede. Bis zu welcher Aberwitz das Bestreben der größtmöglichen Pünktlichkeit der Gesetzeserfüllung in nackter Wirklichkeit führte, bezeugt jedes Blatt des Talmud, und welche sittliche Blindheit aus dem steten Hinschauen auf den Buchstaben des Gesetzes sich entwickelt hatte, läßt sich selbst aus Josephus erweisen. Oder erinnert es nicht an das Wort Jesu: „Korban, geopfert sei, womit ich euch helfen könnte“, wenn der pharisäische Historiker uns berichtet, daß zur Zeit der Hungersnoth im Jahr 45, als nach seiner Angabe das Assaron Weizen vier Drachmen, nach der der Apokalypse die Choinix Weizen einen Denar und drei Choinix Gerste eben so viel kosteten, und als wegen dieser unerschwinglichen Preise Hunderte von Menschen buchstäblich aus Mangel an Nahrung zu Grunde gingen, dennoch im Tempel zum Passah vierzig attische Scheffel Getreide geopfert wurden, um dem Gesetz Genüge zu thun? Ja Josephus triumphirt förmlich, daß kein Stäubchen vom Tempel vorloren ging, trotz der bellenden Magen selbst der opfernden

[1] Luc. 11, 40. — [2] Mth. 23, 16.

Prieſter.[1] Wie aber nicht nur eine derartige geiſtloſe Erfüllung, ſondern auch das überwitzige Zuſpitzen der Geſetze zur Auflöſung ihres eigentlichen Kerns führt, zeigt Jeſus mit beſonderer Schärfe an den Eidſpielereien der Rabbinen. Seit man Abſtufungen der Eide ſtatuirte, war auch der Glaube entſtanden, daß ein Eid mehr binde als der andere, und ſelbſt namhafte Rabbinen lehrten Schwüre, die furchtbar anzuhören waren und doch das Herz ſollten unbeeidigt laſſen.[2] Den Ausgangspunkt dieſer frevelhaften Eidſpielereien hatte das Verbot gebildet, den Namen Gottes nicht zu gebrauchen. So ſchwur man „beim Himmel", „bei der Erde", „bei Jeruſalem", „bei meinem Haupte"[3] und dgl. Auch ſchlimmere Formeln wurden dann üblich, und ſchon Jeſus Sirach ſagt in dieſem Zuſammenhang: „Es gibt eine Rede, die rings vom Tode umgeben iſt, in Israel werde ſie nicht gefunden".[4] Gerade ſolche Steigerungen beweiſen aber, wie man die Verbindlichkeit des Schwurs von dem Angerufenen abhängig dachte und hohe und niedere Eide unterſchied. „Wehe euch", ſtraft Jeſus die Phariſäer, die ihr ſaget: „Wer da ſchwöret bei dem Tempel, das bedeutet nichts, wer aber ſchwöret bei dem Golde des Tempels, der iſt gebunden, und wer da ſchwöret bei dem Altar, das bedeutet nichts, wer aber ſchwöret bei dem Opfer, das auf dem Altar iſt, der iſt gebunden". Dem gegenüber weiſt er darauf hin, daß jeder Eid eine Berufung auf Gott und es darum frevelhaft ſei, höhere und höchſte Namen für ein Gelübde zu erſinnen. Nicht einmal bei ſeinem Haupte ſoll der Menſch ſchwören, „denn du vermagſt nicht ein einziges Haar darauf ſchwarz oder weiß zu machen. Eure Rede aber ſei ja ja, nein nein; was darüber iſt, das iſt vom Böſen".[5] Dieſe ſelbe frivole Aeußerlichkeit, die ſich in der Claſſification der Eide kund that, trat aber auch in der Eintheilung der Gebote des Geſetzes in höhere und niedere an den

---

[1] Ant. III; 15, 3. ... λιμοῦ τὴν χώραν ἡμῶν καταλαβόντος, ὡς τεσσάρων δραχμῶν πωλεῖσθαι τὸν ἀσσαρῶνα, κομισθέντος ἀλεύρου κατὰ τὴν ἑορτὴν τῶν Ἀζύμων εἰς κόρους ἑβδομήκοντα ... οὐδεὶς ἐτόλμησε τῶν ἱερέων κρίμνον ἐν φαγεῖν, τοσαύτης ἀπορίας τὴν γῆν κατεχούσης, δεδιὼς τὸν νόμον καὶ τὴν ὀργήν. Nach den Herren Derenbourg und Geiger heißt das: nach den Hungerjahren wurden im Tempel 70 Cur neue Frucht angehäuft, von der vor Darbringung der Opfergabe nicht gegeſſen werden durfte! Vgl. Jüdiſche Zeitſchr. v. Abr. Geiger, 1872. p. 156 und p. 237. Apoc. 6, 6. — [2] R. Aciba, Kalla, fol. 18, 2. R. Jochanan, Avoda sara c. 2, 3. Sepp 175. Vgl. Mth. 23, 16 ff. u. 5, 33 ff. — [3] Mth. 5, 34—36. — [4] Sir. 23, 13. — [5] Mth. 5, 37.

Tag. Hillel, der die Vorschriften der Torah, die bisher in 248 bote, nach der Zahl der menschlichen Glieder, und in 365 bote, nach der Zahl der Tage eingetheilt worden waren, in 18 einordnete, hatte damit den Schulstreit auf die Bahn gebracht, w Gebot denn unter allen nun das höchste sei, und so eine A Classification des Sittlichen angeregt. Die Frage, welches Gebo sei im Gesetz, die Hillel selbst schon in einer Jesu zusagenden beantwortet hatte,[1] wurde auch Jesu von einem seiner Schulw frohen Schriftgelehrten gestellt. Er aber gibt dem Frage Schemah Jisrael, Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein Herr (5 Mos. 6, 4) zur Antwort, das die stammelnden Kind ihr erstes Gebet zu lernen haben,[2] eine Antwort, gegen die auc Standpunkt der Schule schlechterdings nichts einzuwenden war. Jesus so auf der einen Seite die Specificirung des Sittlichen i zelne Gebote bekämpft, so zeichnet er mit geradezu satirischen die Frömmigkeit, die sich in der Erfüllung eines solchen Pfl registers erschöpft und in ihrem Bestreben, jedem einzelnen Genüge zu thun, sich schließlich so weit gefördert sieht, wie Pharisäer im Tempel, die eigenen Tugenden in Nummern aufzu und am Wochenkalender anzustreichen. Das war ja auch di Folge des Bestrebens, die Gesetze bis zum kleinsten und jedes ei noch pünktlicher als alle anderen Schulgenossen erfüllen zu n daß der Mensch voll Bewußtsein seiner Tugend, dieselbe sich, der und schließlich auch Gott vorzuzählen wußte. Mit unerbittliche nie veraltender Satire geißelt darum Jesus diese gespreizten heiligen und Musterisraeliten, die allenthalben das Licht ihrer T scheinen lassen: ihre Praxis, von den Gebetsstunden auf der überrascht zu werden, um dann im Angesicht der Oeffentlichke Gebete verrichten zu können;[3] den wunderbaren Zufall, daß sie i gerade in der ersten Reihe in der Synagoge sitzen; die unw Mienen, wenn man sie nicht zuerst grüßt auf der Straße u Gespräch sie nicht Rabbi, Rabbi nennt; die saueren angegri Gesichter, aus denen man sehen soll, daß sie einen Extrafasttag ma die Prahlerei ihres Almosengebens, das mit Posaunen auf den St verkündet wird; ihre Gewissenhaftigkeit beim Zehnten, die sell paar Körner Anis verzehntet, die in ihre Küche kommen, un

[1] Grätz 3, 226. — [2] Mr. 12, 28. — [3] Mth. 6, 5. — [4] Mth. 6,

heilige Reinheitsangst, die den Wein vor dem Trinken seiht, um auch keine Mücke zu verschlucken. So bis in die kleinen, ein Lächeln weckenden, Eitelkeiten des äußeren Auftretens verfolgte er all diese Absurditäten des Pharisäismus, daß selbst die Feinheiten einer frommen Kleidung seinem Spotte nicht entgehen. Wenn das Judenthum im Gesetz las: „Du sollst die Gesetzesworte binden zum Zeichen auf deine Hand, und sollen dir ein Denkmal vor deinen Augen sein, und sollst sie über deines Hauses Pforten schreiben, und an die Thore",[1] so hatte die jüdische Frömmigkeit diese bildliche Mahnung wörtlich genommen. Vom dreizehnten Jahre an band man in zwei Kapseln die eine Hälfte der obigen Vorschriften an Lederriemen auf der Stirne fest, während man die andere in vier Abtheilungen auf Pergament an der Innenseite des linken Armes zunächst dem Herzen unterbrachte. So hatte man buchstäblich das Gesetz immer vor Augen und am Herzen. Schon die Sadducäer machten gegen diese vollendete Aeußerlichkeit die Glosse, daß die angeführte Stelle des Deuteronomium so wenig wörtlich zu nehmen sei, als Proverb. 3, 3: „Laß Frömmigkeit und Warheit niemals von deiner Seite. Hänge sie wie ein Halsgeschmeide um und schreibe sie in die Tafel deines Herzens".[2] Aber nur um so größer schnitten darum die Pharisäer ihre Denkzettel, rechte Symbole, wie man das Gesetz äußerlich abzuthun gedachte. So trugen sie auch die Quasten an den Enden des Mantels, die das jüdische Gewand auszeichnen sollten, „damit ihr, wo ihr sie ansehet, gedenket der Gebote Jehova's", so groß als möglich, um aus der Länge der Zizith auf den Umfang ihrer Frömmigkeit schließen zu lassen.[3] Auch solche kleine Eitelkeiten erläßt ihnen Jesus nicht. „Alle ihre Werke, sagt er, thun sie, daß sie von den Leuten gesehen werden. Denn sie machen ihre Betriemen breit und die Quasten an ihren Kleidern groß. Sie gehen einher in langen Gewändern und lassen sich gern grüßen auf den Märkten und haben gern die ersten Sitze in den Schulen und die ersten Plätze bei den Gastmälern; die der Wittwen Häuser fressen und zum Schein lange Gebete halten".[4] „Wenn ihr betet, ist darum seine Weisung an die Jünger, sollt ihr nicht sein, wie die Heuchler, die da gern stehen und beten in den Schulen und an den Straßenecken, auf daß sie den Schein haben vor den Leuten und wenn du

[1] 5 Mos. 6, 6—9. — [2] Sepp, 176. — [3] 4 Mos. 15, 38—41. — [4] Luc. 20, 46, 47. Mth. 23, 6, 7. Mr. 12, 38—40.

Almosen gibst, sollst du nicht vor dir her posaunen wie die Heuchle thun in den Schulen und auf den Gassen, auf daß sie von den Leute gepriesen werden".[1]

Wenn wir nun Jesum in einer Welt, in der es außer d Verirrungen der Gesetzesgerechtigkeit doch auch noch viele andere Hinde nisse des Gottesreiches wird gegeben haben, mit diesem besonderen Nac druck und solch unerbittlicher Polemik gerade gegen diese Richtun auftreten sehen, so handelte er darin in Consequenz der zeitgeschichtlich Situation. Für den Augenblick erkennt er in der Herrschaft d Pharisäer das Haupthinderniß des Gottesreiches. Das Volk war sehr in ihren Händen, als daß vor ihrer Demüthigung an einen E folg im Großen gedacht werden konnte. Sie sitzen auf dem Stul Mosis und haben die Schlüssel des Himmelreichs. Dem Volke schließ sie es zu und kommen doch selbst nicht hinein. Sie sind blin Blindenleiter, die mit den Mißleiteten zusammen der Grube zuwandel Wie die Herrn des Volkes sind sie aber zugleich mit ihrem Satzung wesen eine wahre Last desselben. Jesus wirft ihnen vor, daß sie d Volke schwere unerträgliche Bürden schnüren und auf die Schulte legen, aber keinen Finger rühren, um sie dem Nächsten zu erleichtern Ihre unzähligen Gebote, die kein Mensch auch nur im Gedächtn behalten kann, und die man darum auf Schritt und Tritt ganz u wissentlich überschreitet, vergleicht er den verdeckten Gräbern, auf man unversehens tritt und sich verunreinigt, ohne es zu wissen,[3] r Solches vor Kurzem Antipas beim Bau des benachbarten Tiberi begegnet war.[4] In bewußtem Gegensatz zu dieser Härte betont Jes mit Nachdruck, daß sein Joch sanft und seine Last leicht sei, und d er statt neuer Qualen Ruhe gebe den bekümmerten Seelen.

Es sind im Einzelnen wenig Andeutungen darüber erhalt welchen Erfolg dieser Kampf gegen den Pharisäismus gehabt hat, a der Schlußverlauf des Lebens Jesu zeigt deutlich, daß im Ganzen t Volk sich dennoch auf die Seite der Pharisäer stellte. Zumal Jerusalem selbst und in Judäa hatte die fanatische Hetzerei der Fromm einen günstigen Boden, denn dort war die Menge wenig dispon den Sinn eines Gottesreichs zu verstehen, dessen Frömmigkeit nicht Gesetzeserfüllung bestehe. Aber auch in Galiläa gönnte ihm die

[1] Mth. 6, 1—8. — [2] Mth 23, 4. — [3] Luc. 11, 44. — [4] Ant. XV 2, 3.

Kampf gegen eine so rührige Gegnerschaft kaum mehr eine ruhige Stätte. Jesus hatte Grund, Kapernaum zu meiden, und auch sonst am See wechselte er, wie wir sahen, häufig den Aufenthalt.[1]

12. Jesus und die Messiasidee.

Die letzte Reise, die Jesus vor der kommenden Passahzeit, also gegen Ende des Winters antrat, hält sich durchaus in den Grenzen des soeben in römische Verwaltung übergegangenen Landes des Philippus. Von Bethsaida ausgehend, wendet er sich nach dem Norden. Auf dem Weg nach Cäsarea Philippi, wo über dem schluchtenreichen Oberland die schneeigen Spitzen des Libanon und Hermon schimmern, zieht er mit den Zwölfen von Dorf zu Dorf.[2] Je höher die Straße ansteigt, um so herrlicher wird der Anblick der Schneeberge. Im Norden lagert der gewaltige Hermon, dessen Schneefelder in der Sonne glänzen, im Nordwesten starren die dunkelen, riesigen Massen des Libanon.[3] Ueber die sumpfige Hochebene des oberen Jordanthales steigt der Weg zur Stadt Cäsarea Philippi empor, dem schönsten Ort des heiligen Landes, der an den geheimnißvollen Quellen des heiligen Stromes gelegen war. Im Nordosten, umgrenzt von tiefen Schluchten, ragt heute noch das Castell von Paneas, „der Thurm auf dem Libanon, der gen Damaskus schaut", dessen Anblick schon der Sänger des hohen Liedes gepriesen.[4] Unter dem Thurme braust der Waldbach, in dessen Strudel ein halbes Jahrtausend zuvor der Dichter des zweiundvierzigsten Psalmes, ein gramerfüllter, gefangener Mann, hinabgeschaut: „Meine Seele ist gebeugt in mir, weil ich dein gedenke aus dem Lande des Jordans und der Hermonberge; Fluth ruft der Fluth beim Rauschen deiner Wasserfälle; all deine Wogen, all deine Wellen gehen über mich".[5] Südwestlich von der Stadt dacht sich das Plateau langsam ab. Zahlreiche Nischen bezeugen noch jetzt die Orte, wo einst die Bildsäulen der Nymphen des Stromes und der Satyre gestanden. Hier hatte Herodes aus weißem Marmor dem Augustus

[1] Mr. 8, 10. 13. 22. — [2] Mr. 8, 27. — [3] Furrer, 359. — [4] Hoh. L. 7, 4. — [5] Ps. 42, 7—8.

einen Tempel gebaut, und der eben verlebte Philippus hatte es sich zu einer Lieblingsaufgabe seines friedsamen Regiments gemacht, die Stadt mit Altären, Votivbildern und Statuen zu schmücken.[1] An der über den Quellen des Jordan sich erhebenden Felswand gähnt eine dunkle Höhle. Man sagte, wenn man der Schlucht in's Innere des Berges folge, so gelange man zu einem verborgenen See; die Quellen am Fuße des Hügels galten für den Abfluß desselben. Alles hier war neu und doch geheimnißvoll, und die Zeitgenossen, die den ganzen Bezirk dem großen Pan geweiht, hatten Wald und Feld mit Sagen heidnischer Mythologie reichlich umkleidet. Wir werden Cäsarea Philippi in dieser Geschichte nochmals begegnen. Nach Eroberung Galiläa's suchen Titus und seine Geliebte Bernike, Agrippa II. und die anderen vornehmen Ueberläufer hier eine Sommerfrische. Da rauscht das Thal von frevler Siegesfreude und durch die stille Nacht klirrt der Becherklang. Im Frühling 35 war es ein Ort stiller Sammlung, verödet durch Philippus Tod, in den Händen der Römer ein sicheres Asyl des flüchtigen Messias. Den heimischen Kämpfen weit entrückt, ward es Jesu letzter Ruhepunkt, wo er in der Stille die rechte Verständigung mit seinen Jüngern zu finden hoffte.

Es war in der Gegend von Cäsarea Philippi zum ersten Mal,[2] daß Jesus mit seinen Anhängern über seine messianische Würde redete, sich zugleich aber das Ende Johannes des Täufers in Aussicht stellte. So wird denn auch hier der richtige Ort sein, Jesu Stellung zur Messiasidee in's Auge zu fassen.

Wie es je und je in der Geschichte der Völker gewesen ist, daß die Ideen, die die Vielen lang bewegten, endlich in einem Bewußtsein zur Klarheit, in einem Willen zum Entschluß reifen, so hatte in Jesu der messianische Gedanke persönliches Sein gewonnen. Zu der Predigt des Reichs war Jesu die Anregung, wie wir sahen, von Johannes gekommen. Er hatte, wie Jener, das Reich verkündet und hatte es, was Johannes nicht vermochte, auch geschaffen. Dieses Reich hatte aber, wie es die Propheten beschrieben und wie es lebte im Glauben Israels, einen persönlichen Mittelpunkt. Das messianische Reich war das Reich des Messias. Johannes hatte den Anspruch nicht erhoben, diesen Mittelpunkt zu bilden; er wußte, daß

---

[1] Ant. XV; 10, 3. Bell. I; 21, 3. III; 10, 7. Vita 13. Renan, chap. 8. — [2] Nach der ganzen Haltung von Mr. 8, 27—34.

anderer Kräfte bedürfe, um dem zum Sein und Wesen zu ver=
m, was er im Glauben an die Hülfe eines Stärkeren begann.
n so entschieden aber war es eine Thatsache des Bewußtseins Jesu,
er selbst das Reich Gottes bringe, daß er alle diejenigen Elemente
gemacht habe, die es bilden, daß es keines Kommenden mehr be=
e, um die Verheißungen Israels zu erfüllen. Wie sich in dieser
acten Fassung eine solche Betrachtungsweise für uns von selbst
eht, mit der gleichen Nothwendigkeit verstand sich innerhalb des
reten, national=jüdischen Lebens von selbst, daß Jesus sich als
verheißenen Messias erkannte. Wie die Vorsehung ihn ausgerüstet,
nach dem Beruf, den sie ihm gesetzt, konnte er sich selbst nur als
Antwort Gottes auf die Gebete Israels ansehen. Der Messias=
be war ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Verheißung. So gewiß
s sich bewußt war, diesen Wunsch und diese Verheißung ohne Rest
rfüllen, so gewiß mußte er sich selbst als den Messias erkennen.
Glaube an das Reich war auch der Glaube an sich. So war
messianische Stellung nicht eine äußerliche Anbequemung an eine
vorstellung, sondern die vollkommen gesetzmäßige Entfaltung seines
ußtseins. Ist das Negative selbstverständlich, daß Jesu Sendung
i anderen Character angenommen hätte, wenn er statt unter den
nen von Nazareth unter den Eichen Germaniens aufgewachsen
, daß der Unterthan des Arminius oder Marbod ein anderer
sen sein würde als der des Antipas, der Gegner der Druiden
Anderer als der der Rabbinen, so ist auch das Positive unbe=
bar, daß für Jesum selbst die Thatsachen seines Bewußtseins in
nigen Anschauungsformen gegeben waren, in denen das jüdische
ken überhaupt verlief. Nur ein Seitensprung der Phantasie kann
stellen, daß eine geschichtliche Persönlichkeit sich des Inhalts ihres
ren Lebens auch in anderen Begriffen bewußt werden könne, als
olchen, in denen das Denken der Zeit überhaupt zu Stande
nt.

Wer nun aber so die messianische Stellung Jesu weder als
modation, noch als practischen Nothbehelf, sondern als eine That=
seines Bewußtseins auffaßt, der kann Jesum nicht erst im Ver=
seiner öffentlichen Thätigkeit zu dieser Erkenntniß kommen lassen.
messianische Bewußtsein war Ausgangspunkt, nicht Resultat des
kens Jesu. Seit ihm klar geworden war, was das Reich der
heten bedeute, mußte er auch darüber Klarheit haben, daß die

Brust, die dieses Reich zur Zeit noch allein in sich schloß, jener verheißene persönliche Quellpunkt sei, durch den Gott die Ströme der Gnade ergießen wolle. War er, als er auftrat, gewiß, das verheißene Reich zu bringen, so war er auch sicher, selbst der Verheißene zu sein. Schon damals, als Johannes anfing, das Reich thatsächlich vorzubereiten, war es ihm ja unzweifelhaft, daß in diesem Mann der Wüste Juda ein Theil der Prophetie der Väter Leben und Dasein gewonnen habe. Er sah in ihm den verheißenen Elias, nicht den alten, den die Schulen in ihrer Aeußerlichkeit gerade so gut selbst mit seinem kahlen Haupte wieder haben wollten, wie der Gott von Tirathaba dieselben goldenen Schüsseln, Becher und Kannen suchen ging, aus welchen Aaron einst vor der Stiftshütte das Trankopfer darbrachte,[1] — sondern den Elias der Verheißung, das heißt den mächtigen Bahnbrecher des Reiches, der die Bresche gelegt hat, durch die der Messias einziehen wird. „Dieser, so ihr es wollt fassen, ist Elias, der da kommen soll".[2] Den Propheten also achtete Jesus bereits gekommen, als er auftrat, mit dem die Phantasie des Volkes sich seit Nehemia mehr beschäftigt hatte, als mit dem Messias selbst, weil ihr in der Geschichte des Thisbiten ein Anhaltspunkt für ihre Gebilde gegeben war.[3] Von ihm hatte Sirach gesagt, er sei bezeichnet zur Zurechtweisung für künftige Zeiten, den Zorn zu stillen vor dem Strafgerichte, und des Vaters Herz zum Sohne zu wenden, und die Stämme Jakobs herzustellen. „Heil denen, ruft er aus, die dich sehen und mit Liebe geschmückt sind! Denn auch wir werden leben".[4] Der Glaube an seine Wiederkunft hat dann einen officiellsten Ausdruck gefunden in der Einsetzungsurkunde Simons des Makkabäers, in der ausgesprochen war, daß Simon Anführer und Hoheprieſter sein solle bis zur Zeit des Propheten.[5] So war es in den Tagen Jesu ein auch dem gemeinen Mann geläufiges Dogma, „Elia müsse zuvor kommen und Alles wieder zurecht bringen".[6] Diese Wiederherstellung aller Dinge zu einem der messianischen Zeit würdigen Zustand hatte aber schon Maleachi in die sittliche Sphäre gerückt, als er versprach. Jehova werde Elias, den Propheten senden, „der wird der Väter Herz

[1] 2 Mos. 25, 29. — [2] Mth. 11, 14. — [3] Mal. 4, 5. — [4] Sir. 48, 10—11. — [5] 1 Mac. 14, 41: ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν. — [6] Mr. 9, 11. Mth. 17, 14. Nicht weniger als die ἀποκατάστασις πάντων wird ihm demnach zugedacht.

Söhnen wenden und der Söhne Herz zu ihren Vätern, daß
: komme und das Land schlage mit Verbannung".[1] Aus den
hatte Sirach den Vater Israels, Jehova selbst,[2] gemacht, und
nehr Elia eine religiöse Aufgabe zugewiesen. Nun sah Jesus
großen Erweckung, die Johannes gewirkt hatte, die Prophezeiung
nd die Wege Gottes lagen deutlich vor ihm. Eines mochte
das Andere stützen und tragen, der Glaube an den Täufer und
ube an die eigene Sendung. Auch bedurfte es keines größeren
bs an religiösem Glauben, den vom Messias handelnden Theil
phezeiung erfüllt zu sehen, als nöthig gewesen, um den Pro-
von Machärus als Elias anzuerkennen. Aus allen diesen
ı haben wir das messianische Bewußtsein Jesu schon an den
seiner Wirksamkeit zu verlegen.

amit ist nun aber in keiner Weise geläugnet, daß dieses Bewußt-
in steter Reibung mit der Außenwelt entwickelte, und daß es in
etzten Form allerdings eben so gut Resultat der Erfahrung, wie
e des ursprünglichen Genius war. Zu wirklicher Klarheit und
itheit konnte dieses messianische Bewußtsein nämlich doch nur
, indem es sich im Leben erprobte und rang mit der Außenwelt.
b es stark, seiner selbst gewiß und seiner einzelnen Bestimmtheiten.
ssias in Jesu frohlockt, wenn Israel glaubt, er tröstet sich mit
: der Geringen und Kleinen, wenn die Menge den Glauben ver-
faßt sich doppelt stolz in sich selbst zusammen, wenn Hohn und
hm entgegentreten.[3] Selbst aus der Lectüre der Schrift, wie
Schicksalen der Zeit sehen wir dieses Bewußtsein Nahrung
. Vor Allem aber war es die freudige Empfindung, das Reich
zu haben, die seinen Glauben an sich trug. In dem Liebes-
ner kleinen Gemeinde, in den acht Seligkeiten, die er über sie
ssen, in dem Verkehr mit dem Vater, den zu vermitteln die
uf und niederstiegen, war das Reich gekommen. War aber
ch da, so war auch der Messias da.

ennoch aber war dieses Messiasbewußtsein so wenig ausschließ-
dukt der Erfolge und der Meinung Dritter, so sehr Thatsache
nen Bewußtseins, daß es auch dann noch aufrecht blieb, als
ßere Erfolg wieder zerscheitert war. Als die scheinbarsten

Mal. 4, 6. — [2] 2 Mos. 4, 22 fg. Hos. 11, 1. Ps. 80, 16. — [3] Vgl. Keim, J v N., 2, 371 f.

Verheißungen der Schrift sich nicht erfüllten, als alle Schwüre der Menschen ihm logen, als der Felsenjünger ihn verläugnete, als eine Stunde lang Niemand, Niemand an ihn glaubte, als selbst Gott ihn verließ, auch da glaubte er noch an sich und rettete die Zukunft seiner Sache, indem er allein sich nicht aufgab. So sehr war das Messiasbewußtsein Anfang und Ende seines Handelns und Leidens.

Dennoch sahen wir, ist es keineswegs seine erste Sorge gewesen, als er auftrat, sich als Messias zu proclamiren, sondern Jesus hatte zunächst, seiner Sendung gehorsam, das Reich selbst zu begründen. So sehen wir ihn zwar schon vom ersten Tage in Kapernaum an handeln „als einen, der eine Vollmacht hat",[1] aber den Umfang dieser Vollmacht doch eher verbergend, als sich auf sie berufend, weil der Name des Messias das Volk auf Gedankengänge würde geführt haben, die von dem Berufsfeld Jesu weit ablagen. Wie er das messianische Reich der nationalen Theokratie zu einer rein innerlichen Welt des sittlichen Werdens umgewandelt hatte, so hatte er auch die Würde des Messias aller ihrer politischen Attribute entkleidet. Das Bewußtsein der Anhänger konnte aber nur langsam und leise auf eine ähnliche Erkenntniß geleitet werden. Hatte der Verfasser des salomonischen Psalters zur Hülfe gegen die Katapulten und Ballisten des Pompejus einen König in Waffenrüstung erwartet,[2] verhieß selbst der Denker Philo einen Herrscher und Feldherrn zur Unterwerfung der Völker,[3] welche Forderungen mußten da die tapferen Galiläer erst an Jesum stellen, sobald er mit dem Namen des Messias vor sie trat. Diese tieferen Gründe hat es ohne Zweifel, wenn wir Jesum in Beziehung auf sich, diesen Namen vermeiden, ihn aber zugleich polemisch gegen die Vorstellung des Messias als des Sohnes Davids auftreten sehen. So lang das Volk den Messias sich als den Davididen dachte, so lang stellte es sich auch das Reich als den Tag der Rache an den Heiden, als die Zeit der Erweiterung der Grenzen, der Bereicherung Jerusalems, der Herrschaft über den Erdkreis vor. Den Purpur und das Scepter Davids mußten auch die Jünger sich erst gänzlich aus den Gedanken schlagen, ehe Jesus sich zu einem Namen bekannte, der sonst nur ein Mißverständniß war. Darum hat er Angesichts des Volks und vor den Ohren der Rabbinen die Erwartung des Davidi-

[1] Mr. 1, 22 ὡς ἐξουσίαν ἔχων. — [2] Ps. Salom. 2, 1. — [3] Philo, praem. Frankf. Ausg. 925.

npft, und zwar mit den Waffen der Schule und Gründen der ist.[1] Ueberhaupt aber war der Name des Messias selbst schon n Mißdeutungen ausgesetzt, denn wie verwachsen derselbe mit sinnlichen Hoffnungen der jüdischen Nation war und wie be- et die Vorsicht, mit der Jesus sich desselben bediente, das zeigt Bericht der Grundschrift, daß unmittelbar, nachdem Jesus sich den ern als den Messias bekannt, Salome, die Mutter der Zebedäiden, hre Söhne die Sitze zur Rechten und Linken des messianischen nes begehrte.[2]

Mit dieser Ablehnung eines weltlichen Inhalts der Messias- llung, auch mit der Zuversicht, daß ohne sein Zuthun die ge- nen Kinder des Reichs sich ihm als dem Mittelpunkte desselben ıden würden, war es nun aber doch nicht gethan. Hätte er sich f beschränkt, wie Johannes, nochmals das kommende Reich zu nden, so wäre sein Volk in dem Glauben geblieben, erst ein erer bringe die Erfüllung, in deren Vollbesitz er sich doch wußte, die nur Wahrheit werden konnte im Glauben an ihn. Das wäre unvollendet geblieben und die Anhänger hätten sich eines ienden Messias getröstet, von dem Jesus doch wußte, daß er nicht zu erwarten sei. Dem einen wie dem anderen Irrthum vorzu- n, bezeichnete sich Jesus als den Mittelpunkt des Reichs, aber ählte von allen Titeln des Messias den demüthigsten, der zwar ıgte, das Reich habe in ihm ein Haupt gefunden, und das Suchen anderen ausschloß, der aber zugleich alle jene weltlichen Er- ungen beseitigte, die mit dem Namen des Messias, oder des ies Davids, oder des Sohnes Gottes unzertrennbar verbunden n. Er nannte sich den Menschensohn.[3] Mit dem Bilde des *Menschensohns*, der auf den Wolken des Himmels kommt, hatte Buch Daniel allegorisch die Weltherrschaft Israels, die Späteren Messias selbst bezeichnet. Auch der achte Psalm redet von einem Menschensohn, der nur wenig geringer ist als Gott, gekrönt mit ichkeit und Würde, einem Herrn der Erde, die ihm ihre Gaben Füßen legt. Wie mit jenem Israel, so war mit diesem die Mensch- gemeint, aber leicht konnte man auch hier den Messias finden. Wahl *dieses* Amtsnamens erlaubte aber zugleich den Rückzug

[1] Mr. 12, 35. — [2] Mr. 10, 35. Mth. 20, 20. — [3] Mr. 3, 11. Mth. 26, Mth. 16, 15.

[illegible] der von Jehova als Menschensohn angeredet wird, und [illegible] Wort als Erde und Staub gegenüber dem Höchsten [illegible] diesen Klang nun legt Jesus in das Wort, [illegible] den Messias bedeutet, wenn er sagt, des Menschen [illegible] wohin er sein Haupt lege;[2] des Menschen Sohn ist [illegible] daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und [illegible] für Viele;[3] des Menschen Sohn ist ge- [illegible] zu machen, das verloren ist,[4] und des [illegible] müssen.[5] Indem Jesus diese Be- [illegible] eine Beziehung auf seine messianische [illegible] derselben, sonst hätte er auch nicht erst in [illegible] bei Cäsarea Philippi die Jünger [illegible] Daß dieser Name aber dennoch [illegible] auf Jesu besondere Stellung im Reich, [illegible] hinlänglicher Klarheit an. Auch der [illegible] ist des Menschen Sohn,[6] ebenso hat [illegible] Sünden zu vergeben auf Erden,[7] ja des [illegible] des Sabbaths.[8]

[illegible] der bescheidenen Mantel des Lehrers [illegible] in der strahlenden Gottesrüstung [illegible] zu stehen. Wie der Name des [illegible] wird, so blitzt auch in neuen [illegible] hier und dort durch. Könige [illegible] was die Jünger schauen, [illegible] und Größeres denn der [illegible] geweissagt und Daniel und der [illegible] doch auch Israels Richter sein [illegible] Menschensohn sein Gegen- [illegible] Sein Vater ist Gott und vor [illegible] bekennen. „Alles, sagt er [illegible] von meinem Vater. Und [illegible] Sohn und wem er es offenbart". [illegible] wird wie Töpfe und die [illegible] er der Messias, sondern

[illegible] [2] Mr. 8, 20. — [3] Mth. 20, [illegible] [4] Mr. [illegible] [5] Mr. 13, 37. — [7] Mr. 2, 10. — [8] Mr. [illegible]

iemand wie er den Vater erkannt hat, weil aber auch Niemand vom Vater erkannt ist und weil er es ist, der der Welt Einwährt in diese Geheimnisse der Gottheit, in den Zug der Liebe n, in den Wechselverkehr zwischen Schöpfer und Geschöpf. In Zusammenhang ist es, daß Jesus die Augen der Jünger ob schauens selig preist und in wahrhaftigem Heilandsbewußtsein f ertönen läßt: „Kommet her zu mir alle Müden und Be-, ich will euch Ruhe schaffen. Nehmet auf euch mein Joch net von mir, denn sanftmüthig bin ich und demüthig im Herzen werdet finden Ruhe eueren Seelen, denn mein Joch ist sanft ine Last ist leicht".[1] Er hört im eigenen Busen Quellen lebenWassers sprudeln, darum ruft er zu sich, was durstig, was wund krank und verschmachtet ist, daß es gesunde. Nach dem onnte zwischen Jesus und seinen Jüngern kein Mißverständniß rüber bestehen, daß er der Messias sei und in welchem Sinn ei. Langsam hatte er diese Ueberzeugung in ihrem Innern assen. Nur der Name des Christs, der Titel blieb unausen. Es war ein heiliges Geheimniß zwischen ihm und ihnen, rt, schamhaft gehütet und doch im stillen Geben und Nehmen nossen. Erst jetzt in Cäsarea Philippi wirft Jesus die Decke fragt laut nach dem, was bisher Niemand aussprechen durfte. ichen, daß jetzt überhaupt die Zeit des Redens gekommen ist. änger mehr durfte Jesus zögern, die Nation selbst darüber in's u setzen, daß der verheißene Messias erschienen sei, und daß sie Andern zu warten habe. Geschehen aber konnte das nur zu em, wo die Nation als solche versammelt zu treffen war. Wie Judas der Galiläer seine Schaaren von Gamala gegen Süden wie der Aegypter des Jahres 59 den Oelberg besetzt, wie alle Messiasse die Hand nach dem Tempel ausgestreckt, von dem rung des Volks abhing, so sehen wir nun auch Jesum aufnach Jerusalem. Daß es eine Reise sei zum Leben oder zum onnte er sich dabei nicht verhehlen. So gewiß er bis dahin schlägen der Pharisäer und des Antipas, ihn in der Stille auf-, mit Vorsicht aus dem Weg gegangen war, so gewiß zog er t mit dem vollen Bewußtsein, seinem Tode entgegenzugehen, ste hinauf. In derselben Stunde, in der er sich den Jüngern nd unzweideutig als Messias bekannte, „hob er an sie zu

[1] Vgl. Keim, Gesch. Jesu 1873, p. 212.

lehren, daß des Menschen Sohn müsse viel leiden, und verworfen werden von den Aeltesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und getödtet werden",[1] aus diesen Erörterungen schöpfte ohne Zweifel die Spruchsammlung das Wort: „Eine Taufe habe ich zu bestehen vor mir, und wie bringt es auf mich ein, bis sie vollendet wird".[2] Schon Johannes blutiges Haupt weissagte ihm, welches sein Ende sein werde. „Sie haben ihn nicht erkannt, sagte er vom Täufer, sondern haben an ihm gethan, was sie wollten, so wird auch des Menschen Sohn viel von ihnen leiden müssen". Doch es brauchte kaum mehr ein Geist vom Grabe herzukommen, um das zu sagen. Der vom Volk bereits Verworfene, der die Hand nach der Krone des Messias ausstreckt, kann sich über die Bedeutung dieser Handlung selbst nicht täuschen, am wenigsten, wenn er dazu nach Jerusalem zieht, das ihm selbst und nicht erst seit heute „das Grab der Propheten" heißt.[3] Hat ihn Bethsaida, Chorazin und Kapernaum verläugnet, was kann er in der Stadt erwarten, die da tödtet die Propheten und steinigt, die an sie gesandt sind? Wer in Galiläa als vogelfrei geächtet ist, kann der in anderer Erwartung sich dem Volk im Tempel als Messias vorstellen, als in der, die Jesus in seiner letzten Rede andeutet, daß das Volk nach Steinen greifen und ihn tödten werde, wie ihre Väter Sacharja, den Sohn des Jojada, im Vorhof zu Tod geworfen?[4] Nicht das römische Kreuz, das wohl erst seine Schatten nach rückwärts warf, als Golgatha hinter den Jüngern lag, wird ihm vor dem Auge des Geistes gestanden haben, auch nicht der Tod des Täufers, vor dessen Mördern er im Lande ihres Gegners Pilatus sicher schien, sondern ein Ende durch das Volk, zu dem das des volksbeliebten Johannes eher den Contrast als das prophetische Vorbild abgab. Erst aus der Gewißheit des eigenen Todes heraus konnte Jesus daher sein Schicksal mit dem des Täufers und das seiner Jünger mit dem der Johannesschule vergleichen,[5] denn in Betreff des Entwickelungsgangs hatten Beider Geschicke nichts mit einander gemein. So ist es denn in diesem Zusammenhang, daß Jesus den Jüngern einen Blick in die Zeiten zu eröffnen sucht, in denen der Bräutigam auch von

[1] Mr. 8, 31. — [2] Luc. 12, 50. — [3] Luc. 13, 33. — [4] Mth. 24, 37 hebt zweimal bedeutsam die Steinigung hervor, die gesetzliche Strafe derer die Jehova's Ehre zu nahe getreten sind, und seine eigene Situation frischt die Erinnerung an 2 Chron. 24, 20—22 auf. — [5] Mth. 17, 12.

erde genommen sein, und Tage der Trauer anbrechen, in denen festzustehen.[1] Es ist ganz die Losung eines anderen galiläischen dieser Zeit, Judas des Galiläers, mit der er sie auffordert, hzufolgen, denn wer sein Leben erhalten wolle, werde es ver- wer aber sein Leben verliere, werde es gewinnen. Gerade so ie Mahnungen des tapferen Schriftgelehrten von Gamala an nen gelautet: „Gott allein als Herrn zu dienen und den Tod hts zu achten, wenn sie nur Jehova treu bleiben könnten,[2] s preisgebend Ewiges zu erwerben",[3] Schlagworte, mit denen hgesinnten Söhne des ein Menschenalter zuvor gefallenen n auch jetzt noch Galiläa zu begeistern wußten.[4]

Damit erhob sich denn aber sofort für Jesus die weitere Frage, die Entwicklung des Gottesreichs ferner verlaufen, wenn der desselben in dem Augenblick fällt, in dem er als solcher auf- ıb wie glich sich Jesu selbst der Widerspruch eines solchen mit seiner Stellung als Messias aus? Gewiß hatte er auf ge, warum er sein Leben in Jerusalem lassen müsse, noch eine Antwort als die des jüdischen Fanatismus, der Grausamkeit ipas und der Gewissenlosigkeit des Procurators, und er spricht ntwort aus in dem wohlbezeugten Wort, daß er gekommen sei, en zu lassen als Lösegeld für Viele. Entzieht er sich dem von setzten Todesloos, dann wird das Reich zerfallen, noch ehe es t sichtbar aus der Erde erhoben hat, läßt er die Taufe über hen, vor der ihm bangt, so wird sein Blut zum Kitt des Bundes. In diesem Sinn hat er sein Werk mit dem Segen , „nehmet hin mein Blut, das Blut des neuen Bundes, das n wird für Viele". Es war mithin die dem alten Testament e Opferidee, die hier die Antwort gab.

Nit dem Tod aber ist Jesu Mission nicht vollendet. Hinter desschatten liegt hell und deutlich die Zukunft des Reiches, die ne fortdauernde Wirksamkeit des Gründers, Mittelpunkts und desselben nicht gedacht werden konnte. Nicht nur hatte Jesus rkste Bewußtsein, daß die die Seele nicht treffen werden, die b steinigen,[5] sondern auch das sichere Vorgefühl des Genius: Hinausreichens seiner persönlichen Thätigkeit

[1] Mth. 16, 24—28. Mr. 8, 34—38. — [2] Ant. XVIII; 1, 6. — [3] XVIII; 1, 1. — [4] Ant. XVIII: 1, 1. — [5] Mth. 10, 28; 16, 25.

über die Schranken des zeitlichen Daseins.[1] Solch Ahnungen der Seele aber, die sich nicht nach der Analogie ve gangener und erlebter Zustände zu individuellem Ausdruck bring lassen, weil sie über das Gebiet der persönlichen Erfahrung hinau liegen, pflegen sich allerwärts einzukleiden in Bilder des traditionell religiösen Vorstellungskreises. So stellt auch heute der Sterbende s Fortleben sich in den Bildern seiner Jugend und seiner Kirche v wenn auch immer mit dem anderen Bewußtsein, daß die überliefe heilige Hieroglyphe nicht vollkommen bezeichne, was die starke Stim selbst in ihm spricht. Die traditionelle Vorstellung der Wirksamk des Messias war nun aber für Jesus die durch Daniel gegebene v auf den Wolken kommenden Menschensohns und durch diese gegeb prophetische Vorstellung gelangte Jesus zu der Schilderung sei künftigen Wirksamkeit in der Form einer Wiedergeburt zum Geri auf den Wolken des Himmels. Doch übersehen wir nicht die Mitt glieder. Die erste Frage Jesu war nicht die nach seiner Zukun sondern die nach der Zukunft des Reichs, die er nicht aufgeben kon noch durfte. Weil er an das demnächstige Kommen des Reichs glaub glaubte er auch an seine Wiederkunft in diesem Reich und mit dies Reich. Im Himmel, wohin er ging, war das Reich der Himmel, i dem er nun selbst zu kommen hoffen durfte, wenn anders Gott d Reich der Erde schenken wollte, was Niemand bestritt. So gewiß dahin hinaufzusteigen dachte, wo die Engel das Angesicht des Vat schauen und so gewiß er das Reich der Himmel dort oben reali wußte, so sicher mußte er nun auch voraussetzen, er werde von d wiederkehren am Tage Jehova's und eben diesen Weg des Mess hatte gerade der Prophet vorhergesagt, aus dem nicht nur die Z genossen überhaupt ihre concreteren Vorstellungen von der Beschaff heit des messianischen Reichs entnahmen,[2] sondern in dessen Umga auch das messianische Bewußtsein Jesu selbst gereift war. In d Daniel'schen Ausdruck des Menschensohns hatte er die richtige Form für seine persönliche Stellung als Messias gefunden; in dem Daniel'sch Bilde des Steins, an dem die Reiche der Welt zerschellen, sah er d Symbol seiner Stellung zu dem Widerstand der weltlichen Mäch der wie Spreu zerstäuben wird an dem Stein, „nicht von Mensche

---

[1] Holtzmann, Synopt. 493. — [2] Ant. X: 10, 7. Bell. VI: 5, 10, 4.

hand", den Jehova zum Eckstein gewählt hat.[1] So sieht er denn auch sein zukünftiges Reich in dem Bilde desselben Propheten gezeichnet. „Mit den Wolken des Himmels kam Einer wie eines Menschen Sohn, und gelangte zu dem Betagten, und man brachte ihn vor denselben. Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen".[2] Nur wer selbst ein Bewußtsein Jesu hätte und auf dem Standpunkt des Christs stände, der über Jahrtausende wegsieht und das Vorgefühl einer weltumwandelnden Wirkung in sich trägt, könnte entscheiden, in wie fern für dieses thatsächliche Bewußtsein hier ein richtiger Ausdruck gefunden ist. Das aber wird nicht bestritten werden können, daß die Zeitgenossen, die Jesus als erste messianische Gemeinde gesammelt, gar bald sich würden zerstreut haben, hätte er sein Wissen um seine alle Zeiten erfüllende Bedeutung auf einen sinnlich minder verständlichen und den Kindern dieser Zeit minder geläufigen Ausdruck gebracht. So enden denn, seit der Entschluß, nach Jerusalem zu ziehen, feststeht, alle Reden Jesu mit dieser Perspektive. Die lebende Generation soll den Tod nicht schmecken, bis daß sie des Menschen Sohn hat kommen sehen in seinem Reich,[3] die Jünger sollen die Städte Israels nicht ausrichten, bis daß er kommt,[4] wie aus dem Treiben der Schosse auf den Frühling sollen sie aus der sich mehrenden Noth auf seine nahe Wiederkunft schließen.[5] Am bezeichnendsten vergleicht Jesus sich in dem Archelausgleichniß einem Fürsten, der in ein fremdes Land zieht, um ein Königthum zu empfangen. Bis zu seiner Wiederkunft heißt er seine Jünger wuchern mit den Pfunden, die er ihnen anvertraut. Sein Volk aber macht es wie damals, als es hinter Archelaus her eine Gesandtschaft nach Rom schickte, es erklärt dem Herrn, der das Königthum vergibt: Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche. Aber es wird ihnen vor Gottes Thron nicht anders ergehen als vor dem des Augustus. Der Verschmähte wird dennoch als ihr König wiederkehren und wird abrechnen mit seinen Jüngern. Die Thätigen, die gewuchert haben mit seinem Pfunde wird er über fünf oder zwei Städte setzen, den Unthätigen aber nehmen, was er ihnen vor dem Abschied anvertraute. Jene aber, die dem Herrn erklärt, wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche, wird er erwürgen lassen vor

[1] Vgl. Mth. 21, 43 und Luc. 20, 17. 18 mit Dan. 2, 34. 44. 45. — [2] Dan. 7, 13. 14. — [3] Mth. 16, 28. — [4] Mth. 10, 23. — [5] Mth. 24, 32 f.

seinem Angesicht.[1] Nicht minder aber laufen die Gleichnisse von den guten und faulen Fischen, vom Unkraut, von den zehn Jungfrauen, die alle Lampen haben, aber nicht alle Oel und von den Gerechten, die in den Geringen Jesum selbst speisten und tränkten auf die Ankündigung einer Wiederkunft Jesu als Richter Israels hinaus. Ueberhaupt tritt der Gedanke des Gerichts nach allen Beleidigungen und Verfolgungen, die das Reich sich hat gefallen lassen müssen, stärker als früher hervor. Die Rache Jehovas war ja der wesentliche Inhalt der alttestamentlichen Schilderung des großen Tags. Doch ist nicht, wie bei den Propheten, Jehova der Richter, vielmehr nimmt Jesus selbst das Gericht für sich in Anspruch.[2] Er sitzt als Messias auf dem Stuhl, den Daniel dem Alten der Tage bestimmt hatte und die zwölf Apostel neben ihm als Richter der Stämme Israels. Die Gerichteten sind die Zeitgenossen, das Volk Israel, insbesondere die Bewohner von Kapernaum, Chorazin und Bethsaida, denen das Heil am nächsten angeboten war.[3] Die Stellung, die die Menschen einnahmen zu ihm und seinem Reiche wird dabei das Entscheidende sein. Das Reich selbst, das nun beginnt, wird ganz allgemein bezeichnet als das verheißene, das den Gerechten beim Vater bereitet ist von Anbeginn der Welt an. Abraham und die Erzväter werden an demselben Theil nehmen und die Frommen werden, nach Daniel's Wort, in demselben leuchten wie die Sonne. Das Gleichniß spricht dem Einen zwei, dem Anderen fünf Städte zu, auch von Häusern und Feldern, die den Gläubigen hundertfältig ersetzt werden, ist in der judenchristlichen Tradition die Rede, sicher aber ist, daß nach Jesus die Kinder des Reichs die Erde besitzen, während die Ungerechten hinunterfahren zur ewigen Pein.

Wie viel von diesen Zukunftsbildern der dichtenden Ueberlieferung der späteren Zeit angehört, ist freilich kaum mehr zu entscheiden, da gerade hier die Phantasie zum Schaffen am meisten angeregt war. So sicher Daniel's Prophetie von der Zukunft des Menschensohnes und des Gottesreichs Jesu eigenes Bekenntniß war, so gewiß einige der wesentlichsten Gleichnisse der Spruchsammlung ihre Spitze verlieren würden, und ein den Synoptikern aus der historischen Quelle gemeinsam zugekommenes Stück der ältesten Tradition vollständig unerklär-

[1] Luc. 10. 12—27. Mtth. 25. 14—3. — [2] Mtth. 7. 22. 23; 16. 27; 24. 31. 32; 25. 19. 31. — [3] Mtth. 11. 20—24.

bliebe, unter der Annahme späterer Entstehung dieses Glaubens, ewiß sind doch anderseits diese auf die Wiederkunft Jesu bezüg- n Reden von den ältesten Berichterstattern schon aus einer doppelten lle bereichert worden. Die Angabe der Vorzeichen der Wiederkunft lich stammen zum Theil sichtlich aus den Erlebnissen der ältesten einde und sind lediglich aus ihrer Sehnsucht nach der Wieder- Jesu geboren. Das Bild der Christophanie selbst aber ist nach bei Daniel und Henoch gegebenen Bildern der letzten Dinge aus- irt, wie Zeichnung und Farbe beweisen.

So werden wir namentlich nicht irre gehen, wenn wir die nine; die die Wiederkunft hinausrücken, erst als später nöthig rdene Erweiterungen auffassen. Denn im Gegentheil deuten alle ren darauf, daß Jesus unmittelbar nach vollbrachtem Todesopfer Wiederkunft und die Zukunft des Reiches ansetzte, wie denn auch Gleichniß der König nur eine kurze Reise vorhat, während deren e Seinen zurück läßt, um mit ihren Pfunden zu wuchern. Wenn Jünger in der festen Erwartung einer Enthüllung des Reichs ihm hinaufziehn nach Jerusalem, so kann Jesus möglicher Weise die Frage noch offen gelassen haben, ob Gott den Kelch vielleicht an ihm vorübergehen lassen und gegen seine Erwartung das bringen werde, ohne das Opfer des Messias zu verlangen. Je- lls aber war der Tod so sehr nur Moment des Durchgangs zur sofort hereinbrechenden Herrlichkeit, daß die Jünger nur von träumten und sich die vorübergehende Trübung gänzlich aus Sinne schlugen.

Wie auch Jesus sich die Frage, ob sein Volk sich nicht noch r für ihn entscheiden könne, keineswegs definitiv verneint hatte, st die Thatsache, daß er zu Cäsarea Philippi die Verhandlungen diesen wichtigsten Gegenstand mit den Worten an die Jünger nt: wer sagen die Leute, daß ich sei? Die Frage nach der Mei- der Leute scheint mit der stolzen Selbstgewißheit des Messias im Einklang. Aber zu dem entscheidenden Versuch in Jerusa- var schlechthin unerläßlich, die Stimmung des Volks und seine gtheit zu erkunden. Die Jünger melden, daß die Einen, so der rch Antipas selbst, ihn für den wiedererstandenen Täufer hielten. e halten ihn für den großen Propheten, der der Zukunft des s vorangeht, mögen sie als solchen mit 2 Mak. 2, 1 Jeremia mit Mal. 3, 1 Elia erwarten. Aber Messias nannten ihn doch

nur die Kranken und Bettler, vom Volk im Großen konnten die Jünger dieses Erwünschte nicht bezeugen. Unbefriedigt von solchen Bezeichnungen fragte nun Jesus die Jünger selbst, „wer aber sagt ihr, daß ich sei", worauf Petrus in gewohnter Raschheit erwidert: du bist der Christ! Weder einzelne Mißerfolge, noch die Verbannung und Fluchtwege der letzten Zeit, noch die ganze Knechtsgestalt des Menschensohns hatte diesen einfachen Gemüthern den Blick für die geistige Hoheit und die sittliche Majestät ihres Meisters trüben können. Was auch Fleisch und Blut dagegen sagen mochten, ihnen blieb er der Christ. Aber allerdings sollte er es noch mehr sein, als er es bis jetzt gezeigt und sie erwarteten, daß es ihm gefalle, nun auch äußerlich und öffentlich der zu sein, der er ihnen im Geheimen schon lang war. Feierlich nimmt zunächst Jesus seinen Lieblingsjünger beim Wort: „Selig bist du, Simon, Jona Sohn, denn Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel". Entschädigt für allen Unglauben der Nation durch das Bekenntniß des Führers seiner kleinen Schaar, erklärt er: Du bist der Fels, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen". Allein der Glaube der Jünger, bereit, sich in die Gegenwart zu finden, hatte doch noch nicht aufgehört in Betreff der Zukunft mit Fleisch und Blut zu Rath zu gehen. Als Jesus fortfuhr, ihnen zu zeigen, daß des Menschen Sohn nach der Schrift viel leiden müsse, daß er werde verworfen werden von den Aeltesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten und daß er nur durch die Pforten des Todes eingehen werde zur Herrlichkeit, um nach drei Tagen, vielleicht den bestimmt oder unbestimmt gedachten zwei Zeiten, einer Zeit und einer halben Zeit, Daniels wiederzukehren in Herrlichkeit — da fuhr ein jäher Schreck durch die kleine Gemeinde und wiederum zuerst fand Petrus das Wort: „Barmherzig sei dir der Herr, das wird dir nicht geschehen!" War aber vorhin Petrus Bekenntniß für Jesus ein Zeichen Gottes gewesen, so hörte er in dieser Warnung den Teufel reden. „Hinter mich Satan", rief er, „denn du meinest nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist".

So gingen sie weiter und als das Volk sich um den auch hier bekannten Meister sammelte, nahm Jesus, für die Jünger nur allzu verständlich, den Faden der Rede wieder auf, indem er an die sich ihm erbietende Menge die feierlichen Worte richtet: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge

ir nach, denn wer sein Leben behalten will, der wirds verlieren und
r es verliert um meinetwillen, der wird es erhalten. Was hülfe
dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch
haben an seiner Seele. Oder was kann der Mensch geben, damit
seine Seele löse? Wer sich aber mein und meiner Worte schämt
ter diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich
ch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommen wird in der Herr-
keit seines Vaters mit den heiligen Engeln". Wiederkunft, Engel
s Himmelreich sind doch stets das Ende dieser Leidensverkündigung
s so erklärt es sich, daß die Jünger weit mehr von Herrlichkeits-
umen berauscht, als von Todesgedanken gedrückt erscheinen. Ja sie
rfen sofort die Frage auf,[1] wie es komme, daß Elia ausgeblieben
der nach Meinung der Lehrer der Erscheinung des Messias hätte
angehen müssen? „Was sagen die Schriftgelehrten, Elias müsse
vor kommen?" Es bedurfte doch noch der besondern Versicherung
Ju, daß Elias dagewesen sei, bis sie des Täufers gedachten, der im
antel Eliä vor das Volk getreten. Der Sage genügte diese uneigent-
le Wiederkunft des Thisbiten nicht und sie wußte später zu berichten,
s eben damals Moses und Elias vom Himmel gestiegen seien, um
f dem Berge der Verklärung den Messias zu begrüßen. Unter dem
ndruck jener großen Eröffnung trat Jesus den Rückweg nach Ka-
rnaum an und es ist bezeichnend, daß das Gespräch der Jünger
s um ihre Stellung im kommenden Reiche drehte, während Jesus
bst ernst und wortkarg ihnen voranzog.

13. Das Todespassah.

Eines der Gleichnisse der Parusie ist hergenommen von dem
igenbaum, der den Frühling kündet, wenn sein Zweig saftig wird
d Knospen treibt; so waren es die ersten Boten des Frühlings ge-
esen, die daran erinnert hatten, daß die Zeit des Passah nahe, auf
e Jesus den Gang nach Jerusalem antreten wollte.[2] Nach Erinne-
ng des ersten Evangeliums fiel die Ankunft in Kapernaum gerade in

[1] Mr. 9, 11. Mth. 17, 10. — [2] Mth. 24, 32.

die Zeit des Einzugs der Tempelsteuer, d. h. zwischen den 15. und 25. Adar,[1] was Jesu auf's Neue Anlaß gibt, sich als König Israels und die Seinen als Königskinder zu bezeichnen, die von Rechtswegen frei sein sollten von den Gebühren.

Wie aber in Galiläa jetzt die Dinge standen, ersieht sich hinlänglich deutlich daraus, daß Jesus suchte, die Reise so einzurichten, daß im Lande des Antipas Niemand von seiner Anwesenheit erfahre. So wanderte er auf wenig begangenen Wegen durch die abtrünnige Heimath. Sichtlich unterscheidet die Erzählung der Synoptiker zwischen seiner Auffassung dieses letzten Ganges und den Erwartungen der Zwölfe. Jesus selbst ist umfangen von Gedanken des Todes, die Jünger, die hinter ihm herziehen, freuen sich dagegen auf die Entscheidung und streiten, wer wohl der Erste sein würde in dem neuen Reich. So kamen sie in der Stille in Kapernaum an. Im Hause des Petrus fragte Jesus sie: „Was handeltet ihr miteinander auf dem Wege?" „Sie aber schwiegen, denn sie hatten mit einander auf dem Wege gehandelt, welcher der Größte wäre. Und er setzte sich und sagte: So Jemand will der Erste sein, der soll der Letzte sein und Aller Diener". Dabei nahm er eines der Kinder, „die an ihn glaubten",[2] herzte dasselbe und stellte es mitten unter sie mit den Worten, „werdet wie die Kinder, sonst werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.[3] Keiner soll sie verachten, denn ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht des Vaters, der im Himmel ist".[4] So ist es noch einmal die traute Wärme des ihm bis zu den Kindern bekannten Familienkreises, die ihn umgibt, ehe er zur Entscheidung schreitet. Noch sehen wir ihn dann im jenseitigen Jordanland mit dem Volk verkehren, ehe die Zeit der Passahfahrt selbst herbeigekommen ist.

Die Kunde, daß der Prophet Galiläas hinauf ziehen wolle zum Fest nach Jerusalem, mußte doch wie ein gewaltiger Appell den Anhängern in's Ohr fallen, denn man wußte, was solche Prophetenzüge nach der heiligen Stadt bedeuten. So sehen wir eine Schaar von Gläubigen, darunter zahlreiche Frauen, sich seiner Führung anvertrauen. Als die Feuerzeichen in der Nacht des ersten Nisan den Neumond verkündet hatten, fanden sich die Getreuen zusammen und am dritten brach der Festzug auf. Während die große galiläische Fest-

[1] Vgl. Keim, Jes. v. N. 2, 600. — [2] Mr. 9, 42. — [3] Mth. 18, 1—5. — [4] Mth. 18, 10.

colonne den näheren Weg durch Samarien bergaufwärts wallte, zog er mit seiner Schaar durch das jenseitige Jordanland Jericho zu.

Vorbei den immergrünen Wäldern des Gebirges Gilead,[1] vorbei den rauschenden Wassern und Seitenflüssen des Jabok, gelangt Jesus zu dem Schauplatz der Johannestaufe, von dem er einst ausgegangen. Die fernen Berge von Machärus werfen ihren Schatten über seinen Weg und überall wandert er hier in Erinnerungen des Mannes, der zuerst die Predigt vom Gottesreich angehoben. Der Berg Nebo, wo Mosis Grab liegt, und der Berg Atharot, an dem man Johannes in die Gruft gesenkt, beschließen die Aussicht. Eine schwere, ernste Stimmung lag über den Wandernden. „Jesus ging vor ihnen, und sie waren bestürzt und folgten ihm nach mit Furcht".[2]

Es mochte der Abend des dritten Tages sein, als sie, den Jordan überschreitend, die ersten Ortschaften Judäa's berührten. Der Prophet aus Nazareth wurde hier mit Jubel begrüßt und die Frauen brachten ihm ihre Lieblinge, damit er sie segne. Zu den Größenplanen der Jünger stimmte freilich dieser idyllische Anfang schlecht und sie schalten die Weiber mit ihren Kindern, so daß Jesus daran erinnern mußte, daß gerade der Kindessinn es sei, dem er das Reich versprochen. „Und er herzte die Kindlein und legte die Hände auf sie und segnete sie". Hinter den Frauen kamen auch bald genug die Männer, die Schaaren wuchsen und der Festzug des galiläischen Propheten gestaltete sich immer mehr zum Aufmarsch des Messias nach der Davidsstadt. Vergeblich kreuzen auch hier wieder die Pharisäer ihm den Weg, ihre rasche Abfertigung mehrt nur den Zuzug. Die Menge wollte nun ein Mal zu jedem Feste eine religiös gefärbte Bewegung haben und so war ihr der galiläische Prophet eben recht, um an ihn für dieses Mal die nationale Demonstration zu knüpfen. Die Jünger frohlockten. „Sie meinten, das Reich Gottes solle alsbald erscheinen". Mit der Nähe des Ziels wuchs ihre Begehrlichkeit und Petrus wagt sich auch hier wieder zuerst mit der Frage heraus: „Siehe, wir haben Alles verlassen, und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür?" Wie die Dinge jetzt liegen, will Jesus nur die Form, nicht den Inhalt dieser Wünsche richtig stellen. Er verheißt den Jüngern bei der Erneuerung aller Dinge zwölf Throne, zu richten die zwölf Geschlechter und reichen Ersatz ihrer Opfer, aber er setzt auch warnend hinzu: Die

[1] Robinson, Physik. Geogr. d. h. Ld. p. 57. — [2] Mr. 10, 32.

... die Letzten und die Letzten die Ersten sein. Und weil unter ... selbst wieder Streit ist, ob Diejenigen, die schon in der ... der Reichspredigt gefolgt, nicht auch höheren Lohn em... müßten, wirft er einen Rückblick auf das hinter ihm liegende ..., auf die Arbeiter der ersten, dritten, sechsten und neunten ... und sagt ihnen vorher, der Hausvater werde keinen Unterschied ..., sondern dem Schaffner sagen: Man gebe jeglichem seinen ...!

Aber die Verheißung der zwölf Throne arbeitete doch fort in den Gemüthern und zumal Salome, die Mutter der Zebedäiden, fand den Gedanken schön, daß zwei Brüder, ihre Söhne natürlich, zur Rechten und Linken des Messias sitzen sollten.[1] So nahte sie mit dieser Bitte Jesu und auch ihr gegenüber verhält sich Jesus keineswegs lediglich abweisend. Gerade bei der Beantwortung dieser Bitte wird vielmehr offenbar, wie Jesus selbst sich die kommende Leidensstunde doch lediglich als Durchgang zu der sofort dann eintretenden messianischen Herrlichkeit vorstellte. „Könnet ihr", fragt Jesus direkt die Zebedäiden, „den Kelch trinken, den ich trinke und euch taufen lassen mit der Taufe, mit der ich getauft werde?" „Wir können's", war die feste Antwort der Donnersöhne, Jesus aber erwiderte: „Meinen Kelch zwar werdet ihr trinken, das Niedersitzen aber zu meiner Rechten und Linken — es ist nicht mein, das zu verleihen, sondern denen es bereitet ist". Der Ehrgeiz des Hauses Zebedäi hatte doch einen Mißklang in die Stimmung des Tages gebracht und es ward nöthig, daß Jesus auf sein Beispiel verwies. „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen und die Mächtigen unter ihnen Gewalt haben. Aber also soll es nicht unter euch sein. Wer groß sein will, der soll ein Diener und wer vornehm sein will, soll aller Knecht sein. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zum Lösegeld für Viele". So kam man nach Jericho. Auch hier hielt die gute Stimmung der Bevölkerung und der sich stauenden Festzüge an. Mit Jubel ward Jesus begrüßt; selbst auf die Bäume stieg man, um den Propheten zu schauen. Freilich war diese Erregung der Masse von zweifelhafter Art. Hat man einst in der Zeit des Herodes den römischen Agrippa in ähnli-

[1] Vgl. Keim, Gesch. Jesu, 1873, p. 269.

uschvoller Weise zum Mittelpunkt des Festlärms gemacht, so fehlte
iner späteren Periode keinem Feste der Prophet oder Rabbi oder
ssias, den man den Römern zum Trotz auf den Schild heben
te. Jesus lehnte den Zuruf, dessen er jetzt bedurfte, nicht ab,
er gab dem Volke ein Zeichen, wie er sein Messiasthum meine.
r Allen, die sich ihm entgegenreckten, wählte er gerade den ver-
ten Oberzöllner, um bei ihm einzukehren und als die Menge zu
ren anfängt, erklärt er ihr: Heute ist diesem Hause Heil wider-
en, weil auch er Abrahams Sohn ist. Denn des Menschen Sohn
zu suchen und zu retten das Verlorene". Die festliche Erregung
es sich doch stärker als die patriotische Enttäuschung und der Aus-
von Jericho war sogar von einer Wunderheilung begleitet, die an
türmischen Tage der galiläischen Begeisterung erinnert.

Ein großes Gefolge schloß sich ihm an und wir haben uns Jesum
er Spitze eines imposanten Zugs zu denken, als er von der Palmen-
aufwärts durch die Rosengärten und Dattelhaine nach dem
en Felsgebirge zog, über das der Weg nach Jerusalem führt.
ch einen steil in den Felsen gehauenen Engpaß steigt der Saum-
bergan. Rechts und links öffnen sich unwirthliche Felsthäler.
war der Ort, wo der barmherzige Samariter den Menschen fand,
unter die Mörder gefallen war. In der Hälfte des Weges stand
Herberge.[1] Ein einsames Felsthal leitet den Weg weiter. Dorn-
üpp und Steintrümmer bedecken die Abhänge.[2] An einem öst-
n Vorhügel des Oelbergs tauchen dann zuerst Bethanien und
phage auf, halb zwischen Hügeln und Bäumen versteckt. Hier
Jesus bekannt. Er schickte seine Jünger aus, sie sollten ihm ein
füllen holen. Wie Sacharja 9, 9 geweissagt war, wollte er in
salem einziehen: „Siehe dein König kommt zu dir, gerecht und
eich ist er, sanftmüthig und reitend auf einem Füllen, dem Sohn
Eselin", symbolisch die Art des Messiasthums andeutend, das er
ringen habe. Ein liebliches, von Feigen,[3] Mandeln,[4] Oelbäumen[5]
Palmen[6] geschmücktes Thälchen leitet zum Sattel zwischen dem
erg und dem Aergernißberg. Dort lag nach Westen zu Jerusalem
ebreitet, zunächst der Hügel Moriah mit seinen leuchtenden Zinnen.
h führt der Weg nach der Stadt hinunter, aber er führte jetzt

---

[1] Luc. 10, 34. — [2] Furrer. 65 und 145—187. — [3] Mr. 11, 13. 13, 28.
Mr. 11, 8. — [5] Mr. 14, 32. — [6] Mth. 21, 8. Vgl. Furrer, Wanderg. 64.

schon an Gethsemane vorüber. Der Anblick der Zionsstadt und die Führung des „Gerechten und Siegreichen" entflammte die Galiläer zu lauter Begeisterung. Im Vollgefühl des großen Augenblicks brachen sie in Jubel aus; von den Palmen, Myrthen und anderem Strauchwerk rissen sie Zweige, schwangen die Maien, streuten dem Einziehenden Grün, ja sie breiteten ihre Gewänder aus, damit er darüber reite. Das Alles erinnerte an das frohe Fest der Laubhütten, bei dem man sang: Hosiannah, hilf doch oh Herr, laß wohl gelingen (Ps. 118) und an den Preis dessen, der da kommt im Namen des Herrn im 117. Psalm, mit dem die Festpilger auch sonst in Jerusalem einzogen. So entstand der Ruf: „Hosiannah dem Sohne Davids! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosiannah in den Höhen!" Also riefen „die vorangingen und nachfolgten" und die Hoffnungen der Jünger schienen sich zu erfüllen. Auch die Davidsstadt kam in Bewegung. Man staunte über das friedliche Messiasbild, das wie eine Erinnerung aus Sacharja sich hier entrollte, und befriedigt von einem solchen Beginn des Festes sagt es Einer dem Andern, daß der Prophet Galiläas diesmal erschienen sei. Die Kinder stimmten ein in den Ruf der galiläischen Festgäste und der geglückte Einzug gab Hoffnung auf einen guten Fortgang.

Schon dieser feierliche Einmarsch an der Spitze der galiläischen Schaaren zeigt denn, daß Jesus gesonnen war, hier anders als in Galiläa zu verfahren. Der Weg der Lehre konnte hier nicht zum Ziele führen, dazu war das Fest zu kurz, die Gewalthaber zu verhärtet. Auf dem Weg der Thatsache mußte er sein Messiasthum durchsetzen. Nur indem er rasch die gute Stunde des Volks benützte, konnte er dessen anerkannter Führer, Prophet und Gesetzgeber, das heißt sein Messias werden. Wollte er nicht von den Priestern und Gewaltigen erdrückt sein, so mußte er sie überraschen, indem er plötzlich das messianische Panier entfaltete und in dem Jauchzen des Volks den murrenden Widerspruch begrub. Der Plan war so utopisch nicht in einer Nation, die von den Tagen der Patriarchen her dem Weisesten, einem Mose, Josua und anderen Richtern und Propheten, Königen und Makkabäern die Fülle der Gewalt verliehen hatte, und die, wie keine andere, gewohnt war, sich geistige Monarchen, Richter, zu setzen. Wenn er aber unterlag, wie er selbst ahnte, so war Gott da, um für das Reich einzutreten und die bestimmte Zusage des eigenen Innern, daß er dann nicht nur ein Richter in Israel, sondern daß

er Richter der Welt, Heiland aller Völker sein werde. Für den ersten Tag mochte es mit der Begrüßung durch die ihm entgegen Gezogenen genug sein und Jesus beschränkte sich für diesmal auf einen Umgang im Tempel, der vom Kidronthal unmittelbar zu erreichen war. Durch das östliche Tempelthor, an das unmittelbar die Tempelsynagoge anstieß, traten sie in die Halle des äußeren Vorhofs. Da das Passah vor der Thüre stand und die ersten Festwanderer schon in der Stadt eintrafen, herrschte hier ein reges Leben. Genesene Wöchnerinnen feilschten an den Taubenständen der äußeren Halle um die üblichen Opferstücke, Fremde erhandelten jüdisches Geld gegen ihre heidnischen Münzen,[1] das bereit gehaltene Vieh brüllte und verursachte Störung und Lärm,[2] an den dreizehn Schatzkästen opferten die Vorübergehenden die eben eingewechselten Münzen.[3] Das ganze Treiben machte Jesu einen unerfreulichen Eindruck. Noch desselben Abends kehrte er nach Bethanien zurück, um, wie bei minder Begüterten üblich war, in einem der umliegenden Dörfer Unterkunft zu suchen. Das befreundete Haus Simon des Aussätzigen bot ihm für dießmal sein gastliches Dach.[4]

Man kann es nur verstehen aus der Absicht Jesu, sofort eine Entscheidung des zum Feste sich versammelnden Volkes herbeizuführen, daß er nunmehr die milden Formen der galiläischen Lehrrede mit einer gewaltigen Angriffsstellung gegen die Priester und Lehrer des Volkes vertauscht, durch die der Messias der Galiläer mehr an den Löwen Juda als an das Lamm des zweiten Jesaja erinnert, das zur Schlachtbank geführt wird. So begann er am folgenden Tage seine jerusalemitische Thätigkeit mit einer jener symbolischen Handlungen, mit denen die alten Propheten dem irrenden Israel zuweilen entgegengetreten waren und zwar mit einer solchen, die die fromme Erwartung dem Messias vorbehalten hatte, mit der Erneuerung oder Reinigung des Tempels. Als er wieder in den Tempel kam und in den Hallen den Schacher an den Taubenständen und Wechslertischen sah, machte er von seinem messianischen Rechte Gebrauch, stieß die Tische der Krämer um und rief dem Volke zu: „Es steht geschrieben, mein Haus soll ein Bethaus sein, ihr aber macht daraus eine Räuberhöhle!“ In diesem Zusammenhang mag es auch gewesen sein, daß er von einem Abbruch und Neubau des Tempels redete. Die Menge schaarte

[1] Mr. 11, 15. — [2] Joh. 2, 14. — [3] Mr. 12, 41. — [4] Mr. 14, 3.

sche: [illegible] wagte nicht, [illegible]
Fü: [illegible] gedenk des [illegible]
la: [illegible] dem Sohne [illegible]
i: [illegible], er solle selbst [illegible]
[illegible] Habt ihr nie [illegible]
[illegible] hast du [illegible]
[illegible] Jesus in den [illegible]
[illegible] hatten inzwischen [illegible]
[illegible] traten ihm jetzt mit [illegible]
[illegible] auftrete? Vor [illegible]
[illegible] euch auch ein Wort [illegible]
[illegible] aus was für Macht [illegible]
[illegible] vom Himmel oder [illegible]
[illegible] war schwierig. Erkannten [illegible]
[illegible] hatten sie dann ihm [illegible]
[illegible] gegen Jesu prophetischer [illegible]
[illegible] so war das Volk zu [illegible]
[illegible] Propheten nicht ungestraft [illegible]
[illegible] schuldig und mußten es [illegible]
[illegible] Verantwortung den [illegible]
[illegible] Localfarbe, das das [illegible]
[illegible] Tage entrollt. Wir sehen Jesum [illegible]
[illegible] Salomonis, bald am Schatzkammer [illegible]
[illegible] ehrfürchtig stummen Menge. [illegible]
[illegible] Frage im andächtigen [illegible]
[illegible] mit morgenländischer Feierlichkeit [illegible]
[illegible] Gegner mit wohlerwogener Frage [illegible]
[illegible] Menge auf Jesu Antwort, dann [illegible]
[illegible] zuvor, bis er selbst in [illegible]
[illegible] Die Rede, die Jesus am [illegible]
[illegible] den Gleisen von Jesaja 5, 1 ff. und [illegible]
[illegible] Schicksal der Propheten, hinter dem [illegible]
[illegible] werde. Israel ist der Weinberg, [illegible]
[illegible] weigern, seine Knechte tödten [illegible]
[illegible] Herrn tödten werden, aber die [illegible]
[illegible] entrinnen. Denn nicht von [illegible]
[illegible] Besteller der Pflanzung Gottes [illegible]
[illegible] Erbe gibt. Habt ihr nicht [illegible]

gt er, in den Schriften (Ps. 115): „der Stein, welchen die Bau-
le verworfen, der ist geworden zum Eckstein. Vom Herrn ist dieses
worden. Es ist wunderbar in unseren Augen".

Nach dieser Rede konnten die Hierarchen sich nicht mehr ver-
len, daß ihnen der Angriff gelte. Ihre Sünden sind sein Thema,
[illegible]hut will er das Volk entreißen und die Ordnungen des
[illegible]es und Tempels neu gestalten. Sie machten jetzt in der That
en schwachen Versuch ihn festzunehmen,[1] aber der Haltung des Volks
enüber mußten sie weichen. Da reifte in ihnen der teuflische An-
lag, ihn durch die Römer zu beseitigen und die eigene Hand rein
erhalten vom Prophetenmord. Indem sie die Organe der Tempel-
sicht zurück zogen, schoben sie einige Pharisäer und als Zeugen für
Procurator bekannte Persönlichkeiten des herodäischen Anhangs
, die Jesum zwingen sollten, sich über die Stellung seines Messias-
ms zur römischen Obrigkeit auszusprechen. Vor den Ohren der
nge stellen sie ihm feierlich eine Frage, die entweder sein Verhältniß
dem patriotischen Volk unheilbar vergiften mußte, oder aber, was
rscheinlicher und erwünschter war, ihn einem römischen Kerker
rlieferte. „Meister, hoben die Boten an, wir wissen, daß du
rhaftig bist und fragest nach Niemanden und schaust nicht nach
Mienen der Leute. Sage uns also, ist es erlaubt, dem Cäsar
uer zu geben oder nicht?" Hatte er gestern ihnen eine Schlinge
gt, als er sie nach der Sendung des Täufers fragte, so hatten sie
dafür jetzt vor eine doppelte Fallgrube gestellt. Rechts und links
nte das Verderben. Hier die funkelnden Augen der Menge, dort
Herodesschergen, hier der Ruf: Zöllner, Sünder, dort die Zelle
Barrabas. Und er konnte nicht wie sie, mit einem leeren: „wir
sen es nicht" zurückziehen. Die Ideen des Gaulaniten waren
chtig in dieser dichtgedrängten Menge und dafür war er ein Prophet,
nit er den großen Fragen der Zeit Rede stehe. Hier war wohl
galiläischer Mann, der nicht ein rundes Nein von ihm erwartete.
nn unerlaubt ist es und entweiht das Land, Steuer zu zahlen an
Götzenstaat, so hatte Judas der Gaulanit die Jugend des Landes
iesen und gar mancher schon hatte geblutet oder lebte flüchtig in den
hlen ob dieser Lehre. Schon mochten die Herodianer sich die Hände
machen, um ihn zu greifen wegen dieses nein, da sprach Jesus,

[1] Mr. 12, 12.

das Volk mit lauter Stimme bedeutend, um was es sich hier handle: „Was versucht ihr mich, ihr Heuchler! Bringt mir einen Denar, daß ich ihn sehe! Weß ist der Kopf und die Schrift?" „Des Cäsars", erwiederten unmuthig die Jäger, sehend, wie das edle Wild ihnen entgehe. „So gebt dem Cäsar, was des Cäsars, Gott, was Gottes ist", war die Antwort, an der kein frommer Patriot Anstoß nehmen und der kein Delatorenknecht eine Anklage erpressen konnte. Rom mochte ruhig sein, und dennoch klang dem Volk das „Gott was Gottes" wie eine Losung für bessere Tage in die Ohren. Der Anlauf war abgeprallt, die Versucher lagen lächerlich am Boden. Der sadducäische Tempeladel mochte wenig erbaut sein von den Geschäften seiner pharisäischen Verbündeten und beschloß sein Heil selbst zu versuchen. Da die Sadducäer das Volk schon lang aufgegeben und Jesus mithin weniger ihre als der Pharisäer Herrschaft bedrohte, nehmen sie die Dinge auf die leichte Schulter. Ihnen genügt es für ein Mal, sich an der verhaßten Predigt vom kommenden Reich zu reiben und alle diese Zukunftsträume lächerlich zu machen. Noch verharrt der Prophet an seiner Stelle, umgeben von der morgenländisch andächtigen Menge, da nahn sie ihm mit einer Streitfrage, wie sie scharfsinnigen Lehrern zur Entscheidung vorgelegt zu werden pflegten. Das Leviratsinstitut verpflichtete den Bruder zur Heirath der verwittweten, kinderlosen Schwägerin. So fingiren sie die Ehe einer Unfruchtbaren mit sieben Brüdern, die sie alle überlebt — wessen Weib wird sie sein bei der Auferstehung der Todten? Die Frage war ganz geeignet, die Lacher auf ihre Seite zu ziehen, allein es kam kein leichter Ton auf in der Nähe dieses räthselhaften Mannes. „Ihr irret, erwiederte der Prophet, und wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes. In der Auferstehung freien sie nicht, noch werden sie gefreit, sondern wie die Engel im Himmel sind sie. Ueber Auferstehung der Todten aber, habt ihr nicht gelesen, was euch gesagt ist von Gott: ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Nicht ist Gott ein Gott von Todten, sondern von Lebenden!" Ein mißglückter Versuch, Heiterkeit zu erregen ist, zumal vor einem größeren Kreis, peinlich für die Unternehmer und so ließen sich die Sadducäer gern wieder von Anderen ablösen. Das Gepläukel ging noch eine Weile weiter. Auch die Pharisäer nahen sich nochmals mit der Frage nach dem größten Gebot, um mit einer landläufigen Kinderantwort abgefertigt zu werden, schließlich machte Jesus aber den Wortgefechten ein

gisch ein Ende. Auf ihre weltlichen Messiashoffnungen eingehend, auch er ihnen eine Räthselfrage vor, die sie ihm lösen, oder ihn mit Fragen verschonen sollen. Dabei greift er gerade einen en Punkt der weltlichen Vorstellung heraus, in dem er selbst un- lig war, die Abstammung von David, um zu zeigen, wie wenig es Fleischliche für die wahre Würde des Messias austrage. Hier nten die Gegner nicht höhnen, die Trauben sind sauer, denn noch Lebzeiten seiner Brüder bezeugt Paulus, daß Jesus Davidide sei, so größer mußte der Eindruck sein, wenn er selbst erklärt, darum ich nicht Messias, mein Königthum hat einen anderen Vater. So gt er Volk, Pharisäer, Hierarchen, wer es hören wollte, was dünket) von Christus? Weß-Sohn ist er? Sie sprachen: Davids. Da iederte er: Wie nennet ihn denn David im Geist seinen Herrn, da saget, der Herr hat gesagt zu meinem Herrn, Setze dich zu meiner hten, bis daß ich lege deine Feinde unter deine Füße? So nun id ihn einen Herrn nennet, wie kann er sein Sohn sein?" „Und mand konnte ihm ein Wort antworten, und wagte auch Niemand jenem Tage an hinfort ihn zu fragen". Er selbst dagegen wendet alle Energie seiner Beredtsamkeit gegen die Gegner und hielt hier schärfsten Reden gegen die Pharisäer, die wie Dolche den Rabbinen Herz schnitten. Wie sie vor ihm stehen, werden sie der Gegen- d seiner Satire und das Gelächter der Menge. In ihren frömmsten ändern waren sie zum Tempel gekommen und nun redet er spöttisch ihren Quasten und Betriemen. Die Proselyten, die sie im Aus-) geworben, wollten sie prunkend beim Feste aufführen, und er nt die Söhne ihres Glaubens zwiefältige Kinder der Hölle.[1] wer dröhnend fällt ihr Silber in den Gotteskasten, und er zeigt die Wittwe, die zwei Heller einlegt. Hier im Tempel rief er das rt: „Wehe euch ihr blinden Führer, die ihr saget, wer da schwöret i Tempel, das bedeutet nichts; wer aber schwöret bei dem Golde Tempels, der ist gebunden. Ihr Narren und Blinde, was ist n größer, das Gold oder der Tempel, der das Gold heiliget?" erschienen sie als Verächter des Heiligthums, dessen Ruhm sie doch call verkündigten, zurechtgewiesen von ihm, der ein Lästerer ihres mpels hieß. Am 15. Adar, dem Schluß der Regenzeit, hatten sie Grabsteine um Jerusalem neu getüncht, damit keiner sich unver-

[1] Mth. 23, 15. Gleicher Ansicht ist Tacitus Hist. 5, 5.

sehens an ihnen verunreinige. Diesen gleisenden Gräbern, an denen die Festwanderer vorübergezogen, vergleicht der Galiläer die Reihen Jerusalems. „Von außen scheinen sie vor den Leuten, von innen sind sie voll Todtenbeinen und Moder."[1]

Es mochte die Physiognomie der ihren Lehrern doch treu anhängenden Menge sein, die Jesus im Fluß seiner Rede an das Geschick jenes Propheten Sacharja, des Sohnes Jojada's, erinnerte, der auch im Vorhof des Tempels den Führern und Aeltesten des Volks strafende Worte entgegengeschleudert hatte. „Warum, hatte er gefragt, übertretet ihr die Gebote Jehova's? Ihr werdet ja nicht glücklich sein! Weil ihr Jehova verlasset, so verläßt er euch." Das Volk aber hatte damals nach Steinen gegriffen und den zürnenden Propheten im Vorhof Jehova's getödtet.[2] Gegenüber der östlichen Halle, in der Jesus eben sprach, und aus der man in's Kidronthal hinab sah, lagen am Abhang des Oelbergs die kunstreichen Grabdenkmäler der Propheten, deren südlichstes heute das Grabmal des Sacharja heißt.[3] Angesichts dieser Denkmale, von Grab zu Grab übergehend, rief Jesus, im Vollgefühl des hochgeschichtlichen Augenblicks: „Wehe Euch ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr der Propheten Gräber bauet und schmücket der Gerechten Grabmäler! So gebt ihr über euch selber Zeugniß, daß über euch komme alles das gerechte Blut, was vergossen ist auf Erden, von dem Blute des gerechten Abel an bis auf das Blut des Sacharja, den ihr getötet habt zwischen Tempel und Altar". Aber auch diese gewaltige Rede weckte kein Echo mehr. Die Gegner drohten und das Volk regte sich nicht. Das Hosiannah war verklungen und es bleibt ein denkwürdiger Beweis der lauen Stimmung, daß während der ganzen Festzeit keinerlei Wunder sich zutrug. Da appellirte Jesus an die Zukunft und ihre kommenden Gerichte, indem er sein Wehe auf die Leiter des Volks legte und mit demselben Drohwort seine Predigt schloß, mit dem vor zwei Jahren der Täufer begonnen hatte. Es war der dritte Tag vor Passah,[4] als diese letzte seiner Reden hielt. Mit dem Worte: „Ich sage euch, ihr werdet mich von jetzt nicht sehen, bis ihr sprechet: Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!" war er vom Tempel geschieden. Als er mit den Jüngern die östliche Tempeltreppe nach dem Kidron

[1] Schekal. c. 1 h. 1 bei Keim III. 180. — [2] 2 Chron. 24, 20 ff.
[3] Furrer, Bibellex. 3, 527. — [4] Mth. 26, 2.

hinunterging, zeigte einer auf die kolossalen, 20 Fuß langen und Fuß breiten, fugengeränderten Quadern des Unterbaus, die Herodes aufgethürmt und die heute noch das Erstaunen der Jerusalemer sind,[1] und sprach: „Meister, welche Bauten!“ Jesus aber erwiderte: „siehst du diese großen Bauten? Nicht ein Stein wird hier auf dem andern bleiben!“ Auf der Höhe des Oelbergs lagernd, redete er an diesem Abend, nach unserer historischen Quelle, ausführlich von der Zukunft des Volks, dessen Hauptstadt hier in ihrem ganzen Glanz ihm gegenüberlag. Als Jerusalem schon in Schutt und Asche lag, gedachte Josephus noch mit Begeisterung der Herrlichkeit des Anblicks, den die Stadt von hier aus bot. Wie ein schneebedeckter Fels habe der marmorgekrönte Hügel Moriah von hier sich ausgenommen; beim Sonnenaufgang funkelten die vergoldeten Spitzen der Dächer und der feurige Glanz blendete die Augen, wie die Sonne selbst.[2] Dennoch waren es nur ernste und trauervolle Worte über die Zukunft der Stadt, die Jesus hier an seine Jünger richtete. Die Klage über Jerusalem, mit der er soeben vom Volke geschieden, klingt noch in seiner Seele nach. Nicht minder düster als sein eigenes Geschick sieht er das Jerusalems vor sich reifen. Er kennt die nothwendige Entwicklung der Wege, die sein Volk, geleitet von Blinden, eingeschlagen hat, und sein scharfes Ohr hört in der Ferne schon das Tosen des Katarrakts, dem das jüdische Staatsschiff rettungslos zutreibt. Das Volk, das die milde Hand Gottes verschmäht, wird auf seinem Weg die zornige finden; der Tempel wird zerstört werden, daß kein Stein auf dem anderen bleibt.[3] Vor seinem Auge liegt schon das Jerusalem, das die Enkel sahen, als über die Schuttstätte der zerstörten Stadt nur noch der Phasael- und der Mariammethurm, und der gewaltige, quaderngefügte Hippikus als düstere Ruinen in's Land schauten.[4] Das aber wird dann auch die Zeit sein, so glaubten wenigstens später die Jünger aus seinem Munde vernommen zu haben, in der die Ver-

[1] Furrer, Wand. 34. — [2] Jos. Bell. V; 6, 6. — [3] Für eine ächte Grundlage der Verheißungsworte Mth. 24, 2 hat Keim, Jes. v. N. 3, 190 mit Recht geltend gemacht, daß Jesus eine andere Art der Zerstörung weissagt als nachmals eingetreten ist (Einreißung, nicht Verbrennung), die Aussagen der Gegner vor dem Synedrium, die Anklage des Stephanus wegen Wiederholung der Weissagung Mt. 6, 14, dazu zahlreiche Parallelen bei Josephus, Bell. II; 12, 5; 15, 4; 4; 17, 10; 19, 5 u. s. f. Mth. 24 selbst gilt als ein fliegendes Blatt, entstanden im Jahr 68. — [4] Bell. VI; 9, 11. Luc. 19, 44.

heißung des messianischen Reiches sich auch äußerlich erfüllen wi
Wie er es jetzt im Stillen und Verborgenen begründet, so wird a
an jenem Tag der Katastrophe, die alle Propheten geweissagt hab
es ihm verliehen sein, die äußere Enthüllung herbeizuführen.[1]

So war das Passah herangekommen. Von Tiberias zog
Tetrarch Antipas herauf, um sich zum Fest an dem Mittelpunkt
Theokratie zu zeigen. Das alte Hasmonäerschloß am Xystus war
herodäischen Familie verblieben.[2] Hier, dem Tempel gerade gegenü
nahm er seine Wohnung. Pilatus, der in Person die Ordnung
den gefährlichen Festtagen zu überwachen pflegte, erschien aus Cäsar
Er bezog das Schloß auf Zion, das Herodes erbaut, und reich
Gärten, Marmorhöfen und pruntvoller Einrichtung ausgestattet ha
Diese neue Königsburg war der Stolz Jerusalems. „Unzählig
die Mannichfaltigkeit der Bausteine. Was immer nur die Gegc
Seltenes aufweist, war in Menge vorhanden. Die Decken sehenswe
bei der Länge der Balken und der prachtvollen Verzierung. Gemäd
eine Unzahl, mit tausendfacher Abwechslung der Formen: reich
verschiedenem Prunkgeschirr, meist aus Gold und Silber. Die Hal
durchkreuzten sich vielfach, jede mit verschiedener Säulenordnung.
freie Platz um den Palast war überall mit langen Baumgängen
verschiedenen Baumgattungen bepflanzt; daneben breite Canäle u
Bassins, reich an den verschiedensten Kunstwerken, durch die
Wasser ausströmte."[3] Das war die Burg, in der die Tragödien
Herodesfamilie sich abgespielt, in der Archelaus geherrscht hatte u
in der Glaphyra gestorben war. Nach Kriegsrecht hatten die Rön
dieses Hauptschloß der Stadt für den Procurator vorbehalten und
Prätorium hieher verlegt. Während die verstärkte Garnison die Bu
Antonia bezog, quartierte sich der Procurator mit seinem Gefolge h
ein. Es war das letzte Passah, an dem Pilatus den Palast bewohn
und in den er noch nie den Fuß gesetzt hatte, ohne die widerwärtigs
Conflicte mit der Bevölkerung zu erleben.[4]

[1] Daß Jesus selbst schon diesen Termin seiner Wiederkunft gesetzt,
darum wahrscheinlich, weil eine der Katastrophe vorangehende Schreckenszeit
integrirender Theil jeder Reichserwartung war. Henoch 99—100. 102. 1
Carm. sibyll. 3, 334. 633. 4, 168. 5, 511. Dan. 7, 25; 8, 23; 9, 26.
1 u. s. f. — [2] Vgl. Ant. XX; 8, 11. — [3] Bell. V; 4, 4. — [4] Philo, L
ad Caj. 1033. Frankf. Ausg. Ant. XVIII; 3, 2. Bell. II; 9, 4. Luc. 13,
Mth. 27, 21.

Hoherpriester zur Zeit dieses Passah war Joseph mit dem Zu-
men Kaïaphas. Er war noch von Valerius Gratus eingesetzt
rden, und hielt sich, sei es durch seine Nichtigkeit, sei es durch kluge
ünste, eine unerhört lange Reihe von Jahren in seiner Stellung.
as vierte Evangelium hat indessen nicht ihn, sondern Hannas, den
ater der angesehensten Sadducäerfamilie, zur Hauptperson im Processe
esu gemacht, nachdem schon der dritte Evangelist, belesen in den
eschichten des Josephus, den dort berühmten Theokraten zum geistlichen
itregenten des Kaïaphas erhoben hatte.[1] Geschichtlich erweislich ist
ch, daß Hannas Haus damals das mächtigste in Jerusalem war,
aß ohne sein Zuthun kaum etwas in Sachen der Theokratie geschah,
aß er berüchtigt war durch seine Bluturtheile und noch nach Jahren
n Bruder Jesu, Jakobus, mit tödtlichem Hasse traf.[2] Der Chef
s Hauses war von Quirinius im Jahre 7 zum Hohenpriester ge-
cht worden und ward im Herbst 14 durch Valerius Gratus seiner
ürde enthoben. Aber der Reihe nach sah er seine fünf Söhne in
cher Würde, die dem Einen sogar zwei Mal angetragen ward, und
Volk nannte ihn darum den Glücklichsten des menschlichen Ge-
chts. Wie die ganze Tempelaristokratie, gehörte die Familie des
nas unter die Sadducäer und theilte deren Ruf der Härte und
altsamkeit.[3] Ihnen vor Allen scheint jener Weheruf eines Jeru-
iten der letzten Tage zu gelten, der seine Klage über die Ge
hter in die Worte zusammenfaßt: „Sie sind Hoheprieſter, ihre
re Schatzmeister und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken!“[4]
Der That ist es keine unrichtige Characteristik, wenn wir an
er Stelle lesen: „Wehe mir um das Geschlecht des Hannas, wehe
ob ihres Schlangengezisches!“ Die Intrigue, die unermüdliche
ie ihres Zweckes verfehlende Conspiration war das eigentliche
n dieses Hauses. So fiel schon jenem Zeitgenossen der leise und
Schlangengriff auf, mit dem dieses Geschlecht seine Beute zu er-
en pflegte. Als Quirinius nach der Schatzung seinen Hohenpriester
ar opferte, weil er durch seine Willigkeit gegen Rom den all-
einen Haß auf sich geladen hatte, da war es ein Glied der Tempel-
okratie, der dem Römer und der Bevölkerung gleichmäßig genehm
n, eben der erste Hannas.[5] Unter drei Procuratoren hatte er sich

[1] Luc. 3, 2. Act. 4, 6. Darauf fußend Joh. 18, 13 f. — [2] Ant. XX;
— [3] Act. 5, 17. Ant XX: 9, 1. — [4] Vgl. oben S. 66. [5] Ant.
III; 2, 1.

schon an Gethsemane vorüber. Der Anblick der Zionsstadt und
Führung des „Gerechten und Siegreichen" entflammte die Galiläer
lauter Begeisterung. Im Vollgefühl des großen Augenblicks bra
sie in Jubel aus; von den Palmen, Myrthen und anderem Stra
werk rissen sie Zweige, schwangen die Maien, streuten dem Einziehen
Grün, ja sie breiteten ihre Gewänder aus, damit er darüber re
Das Alles erinnerte an das frohe Fest der Laubhütten, bei dem m
sang: Hosiannah, hilf doch oh Herr, laß wohl gelingen (Ps. 11
und an den Preis dessen, der da kommt im Namen des Herrn
117. Psalm, mit dem die Festpilger auch sonst in Jerusalem einzog
So entstand der Ruf: „Hosiannah dem Sohne Davids! Gelobt
der da kommt im Namen des Herrn! Hosiannah in den Höhe
Also riefen „die vorangingen und nachfolgten" und die Hoffnun
der Jünger schienen sich zu erfüllen. Auch die Davidsstadt kam
Bewegung. Man staunte über das friedliche Messiasbild, das
eine Erinnerung aus Sacharja sich hier entrollte, und befriedigt
einem solchen Beginn des Festes sagt es Einer dem Andern, daß
Prophet Galiläas diesmal erschienen sei. Die Kinder stimmten
in den Ruf der galiläischen Festgäste und der geglückte Einzug
Hoffnung auf einen guten Fortgang.

Schon dieser feierliche Einmarsch an der Spitze der galiläis
Schaaren zeigt denn, daß Jesus gesonnen war, hier anders als
Galiläa zu verfahren. Der Weg der Lehre konnte hier nicht z
Ziele führen, dazu war das Fest zu kurz, die Gewalthaber zu
härtet. Auf dem Weg der Thatsache mußte er sein Messiasth
durchsetzen. Nur indem er rasch die gute Stunde des Volks benü
konnte er dessen anerkannter Führer, Prophet und Gesetzgeber,
heißt sein Messias werden. Wollte er nicht von den Priestern
Gewaltigen erdrückt sein, so mußte er sie überraschen, indem er plötz
das messianische Panier entfaltete und in dem Jauchzen des Volks
murrenden Widerspruch begrub. Der Plan war so utopisch nicht
einer Nation, die von den Tagen der Patriarchen her dem Weise
einem Mose, Josua und anderen Richtern und Propheten, Köni
und Makkabäern die Fülle der Gewalt verstattet hatte, und die,
keine andere, gewohnt war, sich geistige Monarchen. Richter,
setzen. Wenn er aber unterlag, wie er selbst ahnte, so war Gott
um für das Reich einzutreten und die bestimmte Zusage des eige
Innern, daß er dann nicht nur ein Richter in Israel, sondern

er Richter der Welt, Heiland aller Völker sein werde. Für den ersten Tag mochte es mit der Begrüßung durch die ihm entgegen Gezogenen genug sein und Jesus beschränkte sich für diesmal auf einen Umgang im Tempel, der vom Kidronthal unmittelbar zu erreichen war. Durch das östliche Tempelthor, an das unmittelbar die Tempelsynagoge anstieß, traten sie in die Halle des äußeren Vorhofs. Da das Passah vor der Thüre stand und die ersten Festwanderer schon in der Stadt eintrafen, herrschte hier ein reges Leben. Genesene Wöchnerinnen feilschten an den Taubenständen der äußeren Halle um die üblichen Opferstücke, Fremde erhandelten jüdisches Geld gegen ihre heidnischen Münzen,[1] das bereit gehaltene Vieh brüllte und verursachte Störung und Lärm,[2] an den dreizehn Schatzkästen opferten die Vorübergehenden die eben eingewechselten Münzen.[3] Das ganze Treiben machte Jesu einen unerfreulichen Eindruck. Noch desselben Abends kehrte er nach Bethanien zurück, um, wie bei minder Begüterten üblich war, in einem der umliegenden Dörfer Unterkunft zu suchen. Das befreundete Haus Simon des Aussätzigen bot ihm für dießmal sein gastliches Dach.[4]

Man kann es nur verstehen aus der Absicht Jesu, sofort eine Entscheidung des zum Feste sich versammelnden Volkes herbeizuführen, daß er nunmehr die milden Formen der galiläischen Lehrrede mit einer gewaltigen Angriffsstellung gegen die Priester und Lehrer des Volkes vertauscht, durch die der Messias der Galiläer mehr an den Löwen Juda als an das Lamm des zweiten Jesaja erinnert, das zur Schlachtbank geführt wird. So begann er am folgenden Tage seine jerusalemitische Thätigkeit mit einer jener symbolischen Handlungen, mit denen die alten Propheten dem irrenden Israel zuweilen entgegengetreten waren und zwar mit einer solchen, die die fromme Erwartung dem Messias vorbehalten hatte, mit der Erneuerung oder Reinigung des Tempels. Als er wieder in den Tempel kam und in den Hallen den Schacher an den Taubenständen und Wechslertischen sah, machte er von seinem messianischen Rechte Gebrauch, stieß die Tische der Krämer um und rief dem Volke zu: „Es steht geschrieben, mein Haus soll ein Bethaus sein, ihr aber macht daraus eine Räuberhöhle!" In diesem Zusammenhang mag es auch gewesen sein, daß er von einem Abbruch und Neubau des Tempels redete. Die Menge schaarte

[1] Mr. 11, 15. — [2] Joh. 2, 14. — [3] Mr. 12, 41. — [4] Mr. 14, 3.

sich um ihn, und die Tempelobrigkeit wagte nicht, sich an ihm zu vergreifen. Als aber die Kinder, eingedenk des gestrigen Grußes, wieder zu rufen anfingen: „Hosiannah dem Sohne Davids!“ wandten sich die Rabbinen und Priester an ihn, er solle selbst dem frevelhaften Treiben steuern. Er aber sagte: „Habt ihr nie gelesen: Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir Lob bereitet?“ Auch am andern Morgen kehrte Jesus in den Tempel zurück, um zum Volk zu reden. Die Priester hatten inzwischen sich wieder auf ihre Amtsbefugnisse besonnen und traten ihm jetzt mit der Frage entgegen, aus welcher Vollmacht er hier auftrete? Vor dem versammelten Volke erwiderte Jesus: „Ich will euch auch ein Wort fragen; antwortet mir, so will ich euch sagen, aus was für Macht ich das thue. Die Taufe des Johannes, war sie vom Himmel oder von Menschen? Antwortet mir?“ Die Antwort war schwierig. Erkannten die Priester Johannes Sendung an, warum hatten sie dann ihm seiner Zeit nicht geglaubt und was hatten sie jetzt gegen Jesu prophetisches Thun zu erinnern? Läugneten sie dieselbe, so war das Volk zu fürchten, das, wie auch Josephus meldet, den Propheten nicht ungestraft lästern ließ. So blieben sie lieber die Antwort schuldig und mußten es tragen, daß Jesus nun auch ihnen ohne weitere Verantwortung den Rücken kehrte. Es ist ein Bild von ächt orientalischer Localfarbe, das das Evangelium von dem Verlauf der nächsten Tage entrollt. Wir sehen Jesum im Tempel sitzen, bald in der Halle Salomonis, bald am Schatzkammerplatz, schweigend, umgeben von einer ehrfürchtig stummen Menge. Sie alle bewegen die große messianische Frage im andächtigen Herzen. Von Zeit zu Zeit tritt dann mit morgenländischer Feierlichkeit und Höflichkeit ein Abgesandter der Gegner mit wohlerwogener Frage an ihn heran, bang lauscht die Menge auf Jesu Antwort, dann folgt wieder die andächtige Stille wie zuvor, bis er selbst in zusammenhängender Rede das Wort ergreift. Die Rede, die Jesus am dritten Tage hielt, bewegte sich in den Gleisen von Jesaja 5, 1 ff. und berichtete dem Volke von dem Schicksal der Propheten, hinter dem das des Messias nicht zurückbleiben werde. Israel ist der Weinberg, dessen Bauern dem Herrn die Abgabe weigern, seine Knechte tödten und schließlich auch den Sohn des Herrn tödten werden, aber die Missethäter werden ihrer Strafe nicht entrinnen. Denn nicht von der Anerkennung der gegenwärtigen Besteller der Pflanzung Gottes hängt es ab, wem Gott dieselbe zum Erbe gibt. Habt ihr nicht gelesen,

fragt er, in den Schriften (Ps. 115): „der Stein, welchen die Bauleute verworfen, der ist geworden zum Eckstein. Vom Herrn ist dieses geworden. Es ist wunderbar in unseren Augen".

Nach dieser Rede konnten die Hierarchen sich nicht mehr verhehlen, daß ihnen der Angriff gelte. Ihre Sünden sind sein Thema, ihrer Schuld will er das Volk entreißen und die Ordnungen des Volkes und Tempels neu gestalten. Sie machten jetzt in der That einen schwachen Versuch ihn festzunehmen,[1] aber der Haltung des Volks gegenüber mußten sie weichen. Da reifte in ihnen der teuflische Anschlag, ihn durch die Römer zu beseitigen und die eigene Hand rein zu erhalten vom Prophetenmord. Indem sie die Organe der Tempelaufsicht zurück zogen, schoben sie einige Pharisäer und als Zeugen für den Procurator bekannte Persönlichkeiten des herodäischen Anhangs vor, die Jesum zwingen sollten, sich über die Stellung seines Messiasthums zur römischen Obrigkeit auszusprechen. Vor den Ohren der Menge stellen sie ihm feierlich eine Frage, die entweder sein Verhältniß zu dem patriotischen Volk unheilbar vergiften mußte, oder aber, was wahrscheinlicher und erwünschter war, ihn einem römischen Kerker überlieferte. „Meister, hoben die Boten an, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und fragest nach Niemanden und schaust nicht nach den Mienen der Leute. Sage uns also, ist es erlaubt, dem Cäsar Steuer zu geben oder nicht?" Hatte er gestern ihnen eine Schlinge gelegt, als er sie nach der Sendung des Täufers fragte, so hatten sie ihn dafür jetzt vor eine doppelte Fallgrube gestellt. Rechts und links gähnte das Verderben. Hier die funkelnden Augen der Menge, dort der Herodesschergen, hier der Ruf: Zöllner, Sünder, dort die Zelle des Barrabas. Und er konnte nicht wie sie, mit einem leeren: „wir wissen es nicht" zurückziehen. Die Ideen des Gaulaniten waren mächtig in dieser dichtgedrängten Menge und dafür war er ein Prophet, damit er den großen Fragen der Zeit Rede stehe. Hier war wohl kein galiläischer Mann, der nicht ein rundes Nein von ihm erwartete. Denn unerlaubt ist es und entweiht das Land, Steuer zu zahlen an den Götzenstaat, so hatte Judas der Gaulanit die Jugend des Landes gewiesen und gar mancher schon hatte geblutet oder lebte flüchtig in den Höhlen ob dieser Lehre. Schon mochten die Herodianer sich die Hände frei machen, um ihn zu greifen wegen dieses nein, da sprach Jesus,

[1] Mr. 12, 12.

das Volk mit lauter Stimme bedeutend, um was es sich hier handle: „Was versucht ihr mich, ihr Heuchler! Bringt mir einen Denar, daß ich ihn sehe! Weß ist der Kopf und die Schrift?" „Des Cäsars", erwiederten unmuthig die Jäger, sehend, wie das edle Wild ihnen entgehe. „So gebt dem Cäsar, was des Cäsars, Gott, was Gottes ist", war die Antwort, an der kein frommer Patriot Anstoß nehmen und der kein Delatorenknecht eine Anklage erpressen konnte. Rom mochte ruhig sein, und dennoch klang dem Volk das „Gott was Gottes" wie eine Losung für bessere Tage in die Ohren. Der Anlauf war abgeprallt, die Versucher lagen lächerlich am Boden. Der sadducäische Tempeladel mochte wenig erbaut sein von den Geschäften seiner pharisäischen Verbündeten und beschloß sein Heil selbst zu versuchen. Da die Sadducäer das Volk schon lang aufgegeben und Jesus mithin weniger ihre als der Pharisäer Herrschaft bedrohte, nehmen sie die Dinge auf die leichte Schulter. Ihnen genügt es für ein Mal, sich an der verhaßten Predigt vom kommenden Reich zu reiben und alle diese Zukunftsträume lächerlich zu machen. Noch verharrt der Prophet an seiner Stelle, umgeben von der morgenländisch andächtigen Menge, da nahn sie ihm mit einer Streitfrage, wie sie scharfsinnigen Lehrern zur Entscheidung vorgelegt zu werden pflegten. Das Leviratsinstitut verpflichtete den Bruder zur Heirath der verwittweten, kinderlosen Schwägerin. So fingiren sie die Ehe einer Unfruchtbaren mit sieben Brüdern, die sie alle überlebt — wessen Weib wird sie sein bei der Auferstehung der Todten? Die Frage war ganz geeignet, die Lacher auf ihre Seite zu ziehen, allein es kam kein leichter Ton auf in der Nähe dieses räthselhaften Mannes. „Ihr irret, erwiederte der Prophet, und wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes. In der Auferstehung freien sie nicht, noch werden sie gefreit, sondern wie die Engel im Himmel sind sie. Ueber Auferstehung der Todten aber, habt ihr nicht gelesen, was euch gesagt ist von Gott: ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Nicht ist Gott ein Gott von Todten, sondern von Lebenden!" Ein mißglückter Versuch, Heiterkeit zu erregen ist, zumal vor einem größeren Kreis, peinlich für die Unternehmer und so ließen sich die Sadducäer gern wieder von Anderen ablösen. Das Geplänkel ging noch eine Weile weiter. Auch die Pharisäer nahen sich nochmals mit der Frage nach dem größten Gebot, um mit einer landläufigen Kinderantwort abgefertigt zu werden, schließlich machte Jesus aber den Wortgefechten

n Ende. Auf ihre weltlichen Messiashoffnungen eingehend,
: ihnen eine Räthselfrage vor, die sie ihm lösen, oder ihn
Fragen verschonen sollen. Dabei greift er gerade einen
t der weltlichen Vorstellung heraus, in dem er selbst un-
, die Abstammung von David, um zu zeigen, wie wenig
chliche für die wahre Würde des Messias austrage. Hier
Gegner nicht höhnen, die Trauben sind sauer, denn noch
ı seiner Brüder bezeugt Paulus, daß Jesus Davidide sei,
ɜer mußte der Eindruck sein, wenn er selbst erklärt, darum
ıt Messias, mein Königthum hat einen anderen Vater. So
ɔlk, Pharisäer, Hierarchen, wer es hören wollte, was dünket
hristus? Weß Sohn ist er? Sie sprachen: Davids. Da
ɾ: Wie nennet ihn denn David im Geist seinen Herrn, da
r Herr hat gesagt zu meinem Herrn, Setze dich zu meiner
is daß ich lege deine Feinde unter deine Füße? So nun
einen Herrn nennet, wie kann er sein Sohn sein?" „Und
ɔnnte ihm ein Wort antworten, und wagte auch Niemand
Tage an hinfort ihn zu fragen". Er selbst dagegen wendet
nergie seiner Beredtsamkeit gegen die Gegner und hielt hier
ten Reden gegen die Pharisäer, die wie Dolche den Rabbinen
chnitten. Wie sie vor ihm stehen, werden sie der Gegen-
Satire und das Gelächter der Menge. In ihren frömmsten
waren sie zum Tempel gekommen und nun redet er spöttisch
Quasten und Betriemen. Die Proselyten, die sie im Aus-
ben, wollten sie prunkend beim Feste aufführen, und er
Söhne ihres Glaubens zwiefältige Kinder der Hölle.[1]
ɔhnend fällt ihr Silber in den Gotteskasten, und er zeigt
ttwe, die zwei Heller einlegt. Hier im Tempel rief er das
ehe euch ihr blinden Führer, die ihr saget, wer da schwöret
el, das bedeutet nichts; wer aber schwöret bei dem Golde
s, der ist gebunden. Ihr Narren und Blinde, was ist
r, das Gold oder der Tempel, der das Gold heiliget?"
ten sie als Verächter des Heiligthums, dessen Ruhm sie doch
kündigten, zurechtgewiesen von ihm, der ein Lästerer ihres
eß. Am 15. Adar, dem Schluß der Regenzeit, hatten sie
ine um Jerusalem neu getüncht, damit keiner sich unver-

ı. 23, 15. Gleicher Ansicht ist Tacitus Hist. 5, 5.

sehens an ihnen verunreinige. Diesen gleisenden Gräbern, die Festwanderer vorübergezogen, vergleicht der Galiläer d Jerusalems. „Von außen scheinen sie vor den Leuten, von i sie voll Todtenbeinen und Moder."[1]

Es mochte die Physiognomie der ihren Lehrern doch hängenden Menge sein, die Jesus im Fluß seiner Rede an schick jenes Propheten Sacharja, des Sohnes Jojada's, erinn auch im Vorhof des Tempels den Führern und Aeltesten d strafende Worte entgegengeschleudert hatte. „Warum, hatte e übertretet ihr die Gebote Jehova's? Ihr werdet ja nicht sein! Weil ihr Jehova verlasset, so verläßt er euch." aber hatte damals nach Steinen gegriffen und den zürnen pheten im Vorhof Jehova's getödtet.[2] Gegenüber der östlich in der Jesus eben sprach, und aus der man in's Kidronth sah, lagen am Abhang des Oelbergs die kunstreichen Gra der Propheten, deren südlichstes heute das Grabmal des heißt.[3] Angesichts dieser Denkmale, von Grab zu Grab üb rief Jesus, im Vollgefühl des hochgeschichtlichen Augenblicks Euch ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, da Propheten Gräber bauet und schmücket der Gerechten Grabmä gebt ihr über euch selber Zeugniß, daß über euch komme gerechte Blut, was vergossen ist auf Erden, von dem Blut rechten Abel an bis auf das Blut des Sacharja, den ihr ge zwischen Tempel und Altar. Aber auch diese gewaltige R kein Echo mehr. Die Gegner drohten und das Volk regte Das Hosiannah war verklungen und es bleibt ein denkwürdig der lauen Stimmung, daß während der ganzen Festzeit keinerle sich zutrug. Da appellirte Jesus an die Zukunft und ihre ke Gerichte, indem er sein Wehe auf die Leiter des Volks legte demselben Drohwort seine Predigt schloß, mit dem vor zwei J Täufer begonnen hatte. Es war der dritte Tag vor Passah diese letzte seiner Reden [illegible] Mit dem Worte: „Ich sage werdet mich von jetzt nicht [illegible] bis ihr sprechet: Gesegnet da kommt im Namen des Herrn [illegible] war er vom Tempel g Als er mit den Jüngern die östliche Tempeltreppe nach dem

[1] [illegible] — [2] 2 Chr n. 24.
[3] [illegible] — [illegible]

[illegible]l hinunterging, zeigte einer auf die kolossalen, 20 Fuß langen und [illegible] Fuß breiten, fugengeränderten Quadern des Unterbaus, die Herodes [illegible] aufgethürmt und die heute noch das Erstaunen der Jerusalemer [illegible]er sind,[1] und sprach: „Meister, welche Bauten!" Jesus aber erwiderte: „siehst du diese großen Bauten? Nicht ein Stein wird hier auf dem andern bleiben!" Auf der Höhe des Oelbergs lagernd, redete er an diesem Abend, nach unserer historischen Quelle, ausführlich von der Zukunft des Volks, dessen Hauptstadt hier in ihrem ganzen Glanz ihm gegenüberlag. Als Jerusalem schon in Schutt und Asche lag, gedachte Josephus noch mit Begeisterung der Herrlichkeit des Anblicks, den die Stadt von hier aus bot. Wie ein schneebedeckter Fels habe der marmorgekrönte Hügel Moriah von hier sich ausgenommen; beim Sonnenaufgang funkelten die vergoldeten Spitzen der Dächer und der feurige Glanz blendete die Augen, wie die Sonne selbst.[2] Dennoch [illegible]en es nur ernste und trauervolle Worte über die Zukunft der [illegible]dt, die Jesus hier an seine Jünger richtete. Die Klage über Jerusalem, mit der er soeben vom Volke geschieden, klingt noch in seiner Seele nach. Nicht minder düster als sein eigenes Geschick sieht er das Jerusalems vor sich reifen. Er kennt die nothwendige Entwickelung der Wege, die sein Volk, geleitet von Blinden, eingeschlagen hat, und sein scharfes Ohr hört in der Ferne schon das Tosen des Katarrakts, dem das jüdische Staatsschiff rettungslos zutreibt. Das Volk, das die milde Hand Gottes verschmäht, wird auf seinem Weg die zornige finden; der Tempel wird zerstört werden, daß kein Stein auf dem anderen bleibt.[3] Vor seinem Auge liegt schon das Jerusalem, das die Enkel sahen, als über die Schuttstätte der zerstörten Stadt nur noch der Phasael- und der Mariamnethurm, und der gewaltige, quaderngefügte Hippikus als düstere Ruinen in's Land schauten.[4] Das aber wird dann auch die Zeit sein, so glaubten wenigstens später die Jünger aus seinem Munde vernommen zu haben, in der die Ver-

---

[1] Furrer, Wand. 34. — [2] Jos. Bell. V; 6, 6. — [3] Für eine ächte Grundlage der Verheißungsworte Mth. 24, 2 hat Keim, Jes. v. N. 3, 190 mit Recht geltend gemacht, daß Jesus eine andere Art der Zerstörung weissagt als nachmals eingetreten ist (Einreißung, nicht Verbrennung), die Aussagen der Gegner vor dem Synedrium, die Anklage des Stephanus wegen Wiederholung der Weissagung Act. 6, 14, dazu zahlreiche Parallelen bei Josephus, Bell. II; 12, 5; 15, 4; 16, 4; 17, 10; 19, 5 u. s. f. Mth. 24 selbst gilt als ein fliegendes Blatt, entstanden im Jahr 68. — [4] Bell. VI; 9, 11. Luc. 19, 44.

sehens an ... die Festwach... Jerusalem... sie voll ...

...en Reiches sich auch äußerlich erfüllen wird. ...en und Verborgenen begründet, so wird auch ...atrophe, die alle Propheten geweissagt haben, ... die äußere Enthüllung herbeizuführen.[1]

... Passah herangekommen. Von Tiberias zog der ...rauf, um sich zum Fest an dem Mittelpunkt der ...en. Das alte Hasmonäerschloß am Xystus war der ...atte verblieben.[2] Hier, dem Tempel gerade gegenüber, ... Wohnung. Pilatus, der in Person die Ordnung bei ...en Festtagen zu überwachen pflegte, erschien aus Cäsarea. ... Schloß auf Zion, das Herodes erbaut, und reich mit ...ammerhöfen und prunkvoller Einrichtung ausgestattet hatte. ... Königsburg war der Stolz Jerusalems. „Unzählig war ...mannigfaltigkeit der Bausteine. Was immer nur die Gegend ... aufweist, war in Menge vorhanden. Die Decken sehenswerth ... Länge der Balken und der prachtvollen Verzierung. Gemächer ...zahl, mit tausendfacher Abwechslung der Formen: reich an ...gedenem Prunkgeschirr, meist aus Gold und Silber. Die Hallen ...streuzten sich vielfach, jede mit verschiedener Säulenordnung. Der ... Platz um den Palast war überall mit langen Baumgängen von ...schiedenen Baumgattungen bepflanzt; daneben breite Canäle und ...sins, reich an den verschiedensten Kunstwerken, durch die das ...asser ausströmte."[3] Das war die Burg, in der die Tragödien der ...rodesfamilie sich abgespielt, in der Archelaus geherrscht hatte und ... der Glaphyra gestorben war. Nach Kriegsrecht hatten die Römer ...ches Hauptschloß der Stadt für den Procurator vorbehalten und das ...torium hieher verlegt. Während die verstärkte Garnison die Burg ...tonia bezog, quartierte sich der Procurator mit seinem Gefolge hier ... Es war das letzte Passah, an dem Pilatus den Palast bewohnte, ... in den er noch nie den Fuß gesetzt hatte, ohne die widerwärtigsten ...onflicte mit der Bevölkerung zu erleben.[4]

[1] Daß Jesus selbst schon diesen Termin seiner Wiederkunft gesetzt, ist darum wahrscheinlich, weil eine der Katastrophe vorangehende Schreckenszeit ein integrirender Theil jeder Reichserwartung war. Henoch 99—100. 102. 103. Carm. sibyll. 3, 334. 653. 4, 168. 5, 511. Dan. 7, 25; 8, 23; 9, 26. 12, 1. 2. [2] Vgl. Ant. XX: 8, 11. [3] Bell. V: 4, 4. — [4] Philo, Leg. ad Cai. 1033. Frankf. Ausg. Ant. XVIII: 3, 2. Bell. II: 9, 4. Luc. 13, 1. Mth. 27, 21.

Hoherpriester zur Zeit dieses Passah war Joseph mit dem Zu-
amen Kaïaphas. Er war noch von Valerius Gratus eingesetzt
orden, und hielt sich, sei es durch seine Nichtigkeit, sei es durch kluge
ünste, eine unerhört lange Reihe von Jahren in seiner Stellung.
as vierte Evangelium hat indessen nicht ihn, sondern Hannas, den
ter der angesehensten Sadducäerfamilie, zur Hauptperson im Processe
:su gemacht, nachdem schon der dritte Evangelist, belesen in den
:schichten des Josephus, den dort berühmten Theokraten zum geistlichen
:itregenten des Kaïaphas erhoben hatte.[1] Geschichtlich erweislich ist
, daß Hannas Haus damals das mächtigste in Jerusalem war,
ß ohne sein Zuthun kaum etwas in Sachen der Theokratie geschah,
ß er berüchtigt war durch seine Bluturtheile und noch nach Jahren
n Bruder Jesu, Jakobus, mit tödtlichem Hasse traf.[2] Der Chef
s Hauses war von Quirinius im Jahre 7 zum Hohenpriester ge-
cht worden und ward im Herbst 14 durch Valerius Gratus seiner
ürde enthoben. Aber der Reihe nach sah er seine fünf Söhne in
:icher Würde, die dem Einen sogar zwei Mal angetragen ward, und
s Volk nannte ihn darum den Glücklichsten des menschlichen Ge-
chts. Wie die ganze Tempelaristokratie, gehörte die Familie des
nnas unter die Sadducäer und theilte deren Ruf der Härte und
:waltsamkeit.[3] Ihnen vor Allen scheint jener Weheruf eines Jeru-
:emiten der letzten Tage zu gelten, der seine Klage über die Ge-
chter in die Worte zusammenfaßt: „Sie sind Hohepriester, ihre
öhne Schatzmeister und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken!"[4]
n der That ist es keine unrichtige Characteristik, wenn wir an
eicher Stelle lesen: „Wehe mir um das Geschlecht des Hannas, wehe
ir ob ihres Schlangengezisches!" Die Intrigue, die unermüdliche
d nie ihres Zweckes verfehlende Conspiration war das eigentliche
ben dieses Hauses. So fiel schon jenem Zeitgenossen der leise und
te Schlangengriff auf, mit dem dieses Geschlecht seine Beute zu er-
eifen pflegte. Als Quirinius nach der Schatzung seinen Hohenprie ster
azar opferte, weil er durch seine Willigkeit gegen Rom den all-
meinen Haß auf sich geladen hatte, da war es ein Glied der Tempel-
istokratie, der dem Römer und der Bevölkerung gleichmäßig genehm
ien, eben der erste Hannas.[5] Unter drei Procuratoren hatte er sich

[1] Luc. 3, 2. Act. 4, 6. Darauf fußend Joh. 18, 13 f. — [2] Ant. XX; 1. — [3] Act. 5, 17. Ant. XX; 9, 1. — [4] Vgl. oben S. 66. [5] Ant. VIII; 2, 1.

zu halten gewußt, zum Theil in nicht ganz leichten Situationen. Als unter Coponius die Samariter den Tempel nächtlicher Weile entweiht hatten, da schärfte Hannas den Eindruck dieses Frevels, indem er die aus den fernsten Fernen zum Fest zusammengeströmte Menge an den geschlossenen Pforten des geschändeten Heiligthums abwies, damit sie nicht selbst sich verunreinige, wodurch er den knabenhaften Streich einiger Samariter zu einem Ereigniß hinauftrieb, über das sich die Judenschaft des ganzen Reiches entrüstete.[1] Unter Valerius Gratus hatte Hannas dann Ismael ben Phabi weichen müssen, der aber nach ganz kurzem Regiment von Hannas Sohn Eleazar gestürzt wurde. Die Gründe, warum Hannas sich nicht selbst wieder an die Stelle Ismaels setzte, sind wohl dieselben, die später einer seiner Söhne, Jonathan, dem König Herodes Agrippa in gleicher Lage entgegenhielt, als dieser ihn zum zweiten Mal zum Hohenpriester machen wollte. Die Familie, die es mit allen anderen Vorschriften der Moral sehr leicht nahm, respectirte doch streng die Grundlagen der hierarchischen Ordnung. Keiner sollte das heilige Kleid wieder nehmen, der es einmal abgelegt und sich selbst von den Vorschriften entbunden hatte, die einem Träger desselben oblagen.[3] Das sind Grundsätze, vor denen auch Hannas sich beugt, weil sie ihm als Basis der theokratischen Ordnung erscheinen, kraft deren sein Haus an der Spitze Israels steht. So zog er vor, aus sicherem Dunkel, aber mit fester Hand, die Zügel zu lenken. Seine Söhne Eleazar, Jonathan, Theophilus, Matthias und Hannas nahmen der Reihe nach das heilige Gewand, standen so lang der Vater lebte, fest im Kampf gegen Caligula's tempelschänderische Anschläge, und trugen wohl auch die Ketten Roms als Gefangene,[4] als aber der Vater in hohem Alter gestorben und mit dem Beinamen des Glücklichen in prunkhaftem Grabe beigesetzt worden, und damit der leitende Geist von ihnen genommen war, da trat die sadducäische Brutalität der Hannassöhne um so greller zu Tag und führte rasch den Untergang des Hauses mit sich.[5] Unter den Hohenpriestern nun, die die Succession dieser Familie unterbrachen, war der zur Zeit fungirende Kaïaphas, den der vierte Evangelist übrigens zum Schwiegersohn des alten Hannas macht, der dauerhafteste. Er hatte sich seit siebzehn Jahren in dieser Stellung gehalten, und trotz der gewaltigen

---

[1] Ant. XVIII; 2, 2. — [2] XVIII; 2, 2. — [3] Ant. XIX: 6, 5. — [4] Ant. XX; 6, 2. — [5] Ant. XX; 9.

blicke über die Adler und Schilde und die Wasserleitung des
ilus, diesem keine Gelegenheit gegeben, ihn zu entsetzen.[1] Noch im
r 36 erlebte er den großen Tag des Hohenpriesterthums, an dem
Juden das heilige Gewand von Vitellius zur eigenen Aufbewahrung
rgeben wurde, während es bis dahin in der Antonia von den
iden verwahrt worden war, und vor dem Gebrauch jedes Mal sieben
ge lang allerlei Reinigungen, Lustrationen und Weihen unterworfen
den mußte, ehe es wieder für würdig galt, aus der heidnischen
ferne in das Allerheiligste Jehova's überzugehen. Wie wenig es
die Person des Kaiaphas war, an die dieser große Erfolg sich
te, das beweist die Thatsache, daß er selbst fast gleichzeitig von
tellius weggeschickt und der Hannassohn Jonathan an seiner Statt
würdigt ward, das unentweihte Kleid zu tragen.[2] So befinden wir
s in einer Zeit, in der der factische Hohepriester nichts und das
e Haus Alles bedeutete. Namentlich Hannas selbst hatte eine
ellung, um die ihn die übrigen Glieder der Aristokratie nicht wenig
neideten. „Hannas der Aeltere, sagt Josephus von dem Mörder
s, gilt für den glücklichsten der Menschen, weil er an seinen
hnen erfuhr, was noch keinem Hohenpriester bei uns geschehen ist."[3]

Mag nun das persönliche Hervortreten des Hannas, von dem
t die späteren Berichte wissen, einfach eine nach der Lecture des
sephus sehr nahe liegende Komposition sein, richtig hat dieselbe dann
h jedenfalls den Kreis bezeichnet, in dem jetzt in Erwägung gezogen
rd, wie Jesu Absicht, eine öffentliche Entscheidung herbeizuführen,
h vereitelt werden könnte.[4] Der Rath der Hannassöhne erinnert
allerdings an das „Schlangengezisch", vor dem jenem Jerusa-
em grauste. Man fand es sicherer, die Entscheidung des Volkes
die zu erwartende Appellation Jesu gar nicht abzuwarten, sondern
uvor in aller Stille aufzuheben. Diesen leisen Weg empfahlen
l die Traditionen des mächtigen Hauses, als der Umstand, daß
Menge doch unberechenbar war und schon beim Einzug Jesu be-
n hatte, wie leicht sie augenblicklichen Impulsen folge.[5] Dieser
ht nun, Jesu Auftreten vor dem Volk am Haupttage des Festes,
5. Nisan, zu verhindern, kam in unerwarteter Weise einer der

[1] Ant. XVIII; 2, 2. — [2] Ant. XVIII; 4, 3. — [3] XX; 9, 1. —
h. 26, 3. Mr. 14, 1. — [5] Mth. 26, 4 ἵνα μὴ θόρυβος γένηται. Man
hte die Galiläer „οἷς ἔθος ἦν θορυβεῖν". Bell. I; 16, 5.

zwölf Jünger Jesu entgegen. Er bot sich an, oder ließ sich dazu bestimmen, den Ort mitzutheilen an dem sein Lehrer die Nacht vor dem Feste zuzubringen gedenke. Dieser Verräther, Judas von Kariot, war der einzige jüdische Mann in diesem Kreis galiläischer Leute. Um die Motive seines Abfalls ausfindig zu machen, müßten wir von ihm selbst mehr wissen, als uns die Evangelien von ihm berichten. Sein Beiname, „der Mann von Kariot", durch welchen man ihn von Judas Lebbäus, dem „Mann von Herz" unterschied, scheint anzudeuten, daß die übrigen Jünger ihm ziemlich fremd gegenüberstanden. Um seine weiteren Schicksale hat sich erst die Sage gekümmert. So scheint er schon den Zeitgenossen ziemlich undurchsichtig gewesen zu sein; wenigstens will das von den Evangelien ihm untergelegte Motiv der Habsucht kaum ausreichend erscheinen, um seine That zu erklären. Möglich, daß Judas, enttäuscht über die Entwicklung des erwarteten Reichs noch rechtzeitig mit den Gewalthabern seinen Frieden machen und sich an einem Unternehmen rächen wollte, das seine Hoffnungen so sehr betrogen hatte.

Nach den Synoptikern hat Jesus zu Jerusalem selbst am 14. Nisan, als dem gesetzlichen Tage, das Passahmahl noch mit seinen Jüngern genommen.[1] Ein geräumiger Saal, den der Eigenthümer zu diesem Zweck mit Tisch und Polstern hergerichtet hatte, wurde zu der Feier ausersehen. Einer der Jünger übernahm das Geschäft, im Tempel das Lamm abzuthun, das nach bestehendem Ritus der Hausvater im Vorhof des Heiligthums schlachten mußte.[2] Am Abend begab sich Jesus mit den Andern in das bereitete Obergemach, um das Mahl einzunehmen. Die bei demselben zu beobachtenden Gebräuche waren streng vorgeschrieben. Es begann, wie jede Mahlzeit, mit Waschen der Hände und Gebet. Nachdem man sich niedergelassen, wurde ein Becher herumgegeben, den der Hausvater mit den Worten segnete: „Gelobt seist Du Herr unser Gott, Du König der Welt, der Du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast". Dann wurden die bittern Kräuter, bestehend aus Endivien, Lattich u. s. w., unter die Anwesenden vertheilt, oft in der Weise, daß man sie in einen

[1] Mr. 14, 12. — [2] Der Ritus zur Zeit Jesu ersieht sich aus Bell. VI: 9, 3. Jubil. 49. (Göttg. Jahrb. 1851, pag. 68.) Ferner aus Philo, Vita Mos. III; Mang. 169. Vor Allem aber Mischna Pesachim. Näheres bei Keim, Jes. v. N. III, 255. Langen, die letzten Tage Jesu, p. 147 f.

rei, die sogenannte Charoseth, tauchte, der aus Mandeln, Nüssen, igen und ähnlichen Früchten bereitet war. Er sollte durch seine rbe an die Ziegel Aegyptenlands erinnern, unter deren Last die äter geseufzt hatten. Zu dieser bittern Speise mußte ungesäuertes ot, „das Brot des Elends", die Mazzoth, gegessen werden, zum denken an die eilige Flucht aus Aegypten. Der Hausvater nahm ehrere solcher Brotkuchen, brach einen derselben, sprach den Segen: Gelobet sei der, der aus der Erde hervorgebracht das Brot", und ichte ihn dann den Anwesenden dar. Noch einmal genoß man un=säuertes Brot in Verbindung mit den bittern Kräutern, und dann lgte der Mittelpunkt der ganzen Feier, der Genuß des Osterlamms, i dem der Becher zum zweiten Mal ausgetheilt ward. Mit dem itten Becher, „dem Becher des Segens", schloß das Mahl. Beim enuß des vierten Bechers ward der sogenannte Hallel gesungen Psalm 113—118), als Beendigung der ganzen Feier. Waren diese er Becher, wie Alles bis dahin Vorkommende, der Passahgemeinde eng vorgeschrieben, so blieb dagegen dem freien Willen jedes Ein=lnen überlassen, ob er aus einem fünften Becher trinken wolle, zu m dann das große Hallel (Psalm 136), gesungen ward. Gesegnet urde jeder Becher, indem der Hausvater ihn erhob, anblickte und mn die erwähnte Formel über ihn sprach. Das Brot pflegte dar=reicht zu werden mit der Formel: „Das ist das Brot des Leidens", s Lamm mit den Worten: „Das ist der Leib des Passahmahls".[1] ls das Passahmahl bereits zu Ende war[2] nahm Jesus ein Brot, rach das Dankgebet, brach es und reichte es den Jüngern: „Nehmet, et, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, dieses thut zu inem Gedächtniß". Sodann ergreift er den Kelch, segnet ihn und t ihn weiter mit dem Worte: „Trinket Alle daraus, denn dieses ist n Blut des Bundes, welches für euch vergossen wird; dieses thut, oft ihr nur trinket, zu meinem Gedächtniß". Für sich selbst aber te er den Kelch ab, „ich werde hinfort nicht trinken vom Gewächse Weinstocks bis auf jenen Tag, da ich's neu trinke im Reiche Gottes".[3] Dem großen Hallel (Psalm 136), endete der Abend.[4] „Danket Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich",

[1] Mischna Pesachim, letztes Capitel, §. 3. — [2] 1 Cor. 11, 25: μετὰ τὸ δεῖπνησαι. — [3] 1 Cor. 11, 24. 25. Mr. 14, 22—25. — [4] Delitzsch, Zeitschr. luth. Theol. u. Kirche. 1855. 4, 653.

das sind die Worte des Psalms, mit denen dieses letzte Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern schloß. „Und da sie den Lobgesang gesungen hatten, gingen sie hinaus an den Oelberg".[1]

Fragen wir, was der Sinn dieser Stiftung war, die Jesus am letzten Abend machte, so hat er selbst den Becher als einen Bundesbecher bezeichnet, der seiner Erinnerung dienen soll, unter dem Hinweis auf die Kraft seines Bluts, das der Kitt dieses neuen Bundes sein wird. Er hat sich durchdrungen mit dem Gedanken der Nothwendigkeit seines Todes und wie das Blut des Passahlamms die Israeliten löste, so daß der Würgengel vorüberging, so soll auch sein Blut ein Lösegeld werden für Viele. Es ist das Opferblut, das den Bund besiegelt, es ist das Bundesblut, das die Seinen verbindet, es ist das Blut eines neuen Passahlamms, mit dem man sich bezeichnet, so werden die Würgengel vorübergehen beim kommenden Zorngericht. Beziehungsvoll flossen so in die eine Handlung Gedanken der Schrift und seines Lebens und Sterbens zusammen. Wenn ihm dort die Gedanken des Passah vorschweben und wohl auch das Bild des Propheten, der den leidenden Knecht Jehova's dem Lamm vergleicht, das zur Schlachtbank geführt wird, so beherrscht ihn hier die Sitte seines Volks, religiöse Gemeinschaft in gemeinsamem Mahle zu begehen. Nachdem er nichts gethan, um die Bürgerschaft seines Reiches äußerlich zu verfassen, hat er in der letzten Stunde nur dieses Eine geboten: dieses thut, so oft ihr nur trinkt, zu meinem Gedächtniß. Die Erinnerung an ihn, an seinen gebrochenen Leib, an sein vergossenes Blut sollte die Versammlungen der Seinen unterscheiden von denen der Welt. Die Gemeinschaft des Brotbrechens mit dem Hinweis auf ihn war der einzige äußere Brauch, der die Seinen um sich sammeln sollte, bis er selbst wieder käme um mit ihnen neu zu trinken vom Gewächse des Weinstocks im Reiche des Vaters.[2] Um so bedeutungsvoller ward dem Jüngerkreis diese Stiftung, um so folgenreicher ward sie für die Zukunft.

Beim Aufbrechen fragte Jesus die Jünger nach Waffen und sagte: „Wer kein Schwert hat, verkaufe sein Kleid und kaufe sich eines". Die Jünger zeigten ihm zwei Schwerter, er aber sagte: „Es ist genug".[3] Einem meuchlerischen Versuch sollte demnach selbst mit

---

[1] Mr. 14, 26. — [2] Vgl. zum Ganzen: Keim III; 274 ff. — [3] Luc. 22, 35. 36.

Gewalt entgegengetreten werden. Statt in Bethanien war beschlossen worden, diese letzte Nacht vor dem großen Festtag auf der diesseitigen Seite des Oelbergs zuzubringen. Man hatte sich dazu eine Meierei, [redacted]genannte „Oelkelter" (Gethsemane) erwählt. Hier war es, wo [redacted] nach eingebrochener Nacht von Abgesandten des Synedriums [redacted] einer Schaar bewaffneter Tempelknechte überfallen ward. Die erschreckten Jünger stoben auseinander und Jesus wanderte als Gefangener nach dem hohenpriesterlichen Palast, wo das Verhör sofort begann. Von allen Aeußerungen, die im Tempel aufgefangen worden waren, konnten nur zwei als strafwürdig aufgefaßt werden, die eine, daß Jesus versprochen habe, den Tempel in dreien Tagen abzubrechen und wieder neu erbauen zu wollen, die andere daß er der Verheißene Israels sei. Was die erste Anklage betrifft, so konnte sie von den Evangelien, so wie die sadducäischen Priester sie erhoben, als eine falsche qualificirt werden, allein irgend eine Basis wird sie immerhin gehabt haben. Wenn der allgemeine Glaube von dem Messias allerdings Abbruch und Neubau des Tempels erwartete,[1] so wird die Frage danach auch Jesus gestellt und von ihm in einem höheren Sinn bejaht worden sein. Die äußerlich aufgefaßten und mißverständlichen Zeugenaussagen ergaben nun freilich kein Resultat, aber sie leiteten den Hohenpriester doch auf die Hauptfrage, ob der Gefangene der Messias sei, und auf diese Frage erwiderte Jesus ohne alle Einschränkung: „Ich bin's;" ja er fügte freiwillig das größere Bekenntniß hinzu: „Ich sage Euch, von nun an werdet ihr sehen den Menschensohn zur Rechten der Gewalt und kommend auf den Wolken des Himmels".[2] Da zerriß der Priester entsetzt sein Oberkleid und rief: „Er hat Gott gelästert, was bedürfen wir weiter Zeugniß". Ueber Jesu Schicksal war damit entschieden. Eine am Morgen gehaltene zweite Sitzung des Synedriums konnte dieses Resultat nur bestätigen.

Es würde nun jeder gesunden Empfindung zu sehr widerstreben, wollten wir die weihevollsten Stunden der menschlichen Geschichte der Reihe nach untersuchen auf die zeitgeschichtlichen Interessen, die in denselben zu Tage treten. Es möge genügen, die Tendenzen kurz zu bezeichnen, die zum Untergange Jesu sich verschworen, und die, zeitgeschichtlich genommen, ihn herbeiführten. Dabei darf es als eines der Zeichen namhaft gemacht werden, daß die evangelische Tradition in Betreff der entschei-

[1] Siehe oben S. 257. — [2] Mth. 26, 64. Mr. 14, 62. Luc. 22, 69.

denden Verhältnisse durchaus festen historischen Grund und Boden unter den Füßen hat, daß sie jeder Partei in diesem einzelnen Fall eben die Stellung anweist, die für dieselbe nach den übrigen Quellen charakteristisch ist. Es sind die sadducäischen Gesichtspunkte, die in der Anklage von den Hohenpriestern und den Mitgliedern des Synedriums, also von Kaiaphas, von Hannas und seinem Haus, von den Söhnen Phabi, Kamith, Kanthera u. s. w. betont werden. Sie fassen Jesu Auftreten als Messias kurzweg als einen Versuch des Umsturzes auf, dem man rechtzeitig zuvorkommen müsse. Der sadducäische Widerwille gegen die Reichsbestimmung überhaupt und die nationalen Tendenzen ist sogar ziemlich stark vertreten unter den leidenschaftlichen Rufen der Kläger. „Er wehrt dem Kaiser Steuer zu geben.“[1] „Er erregt das Volk, indem er lehrt im ganzen jüdischen Lande von Galiläa bis hierher.“[2] Dieselben Schlagworte, die die priesterliche Gerichtsbank von dem Aufstand Judas des Gaulaniter jeder messianischen Bewegung entgegenhielt, werden hier ausgegeben, gerade so wie man gegen das frühere sanhedristische Verhalten dem vorsichtig gehorsamen Johanna einen die zur Unbedeutsamkeit gehenden Rat entwickelt hatte. Die Szene [illegible] vollständig [illegible] die [illegible]

ım kreuzige!“[1] Das sind Rufe, in die die fanatische Menge teren Herzens einstimmen konnte, als in die heuchlerischen War- gen vor einem Aufstand. Pilatus aber stand auch dieser stür- den und tobenden Menge mit jener inneren Haltlosigkeit gegenüber, Niemanden in Israel mehr ein Geheimniß war. Fünf Tage lang e er in Cäsarea die Juden gegen die römischen Feldzeichen schreien n, um sie am sechsten abzunehmen. Hochfahrend hatte er die hwerden gegen die Votivtafeln am Palaste abgewiesen, um dann eine Deputation an Tiberius zu gestatten. Nur größer war in- chen das Verzeichniß seiner Ungerechtigkeiten geworden, nur arg- nischer Tiberius und gefährlicher für alle Beamte aus der Zeit des irzten Sejan. Er, der Procurator, konnte einen Conflict nicht dem Muth eines guten Gewissens ausbrechen lassen. Sein erster anke ist für jetzt, ohne Noth kein neues Blut zu vergießen, die ige Reihe der Bluturtheile“ nicht um ein neues zu vermehren, in dieser Absicht bezieht er sich auf die römischen Gesetze, die ein esurtheil nicht zulassen; er will des Volkes Gnade herausfordern, m er den Gefangenen der Amnestie der Menge empfiehlt; er be- tet seine Competenz, indem er den Galiläer dem Tetrarchen aus- rt. Aber auch Antipas handelt gemäß dem Charakter, den er t offenbart. Er ist der Mann nicht, ohne Noth eines zweiten pheten Blut auf sich zu laden, um dem ihm abgeneigten Procurator Verlegenheit abzunehmen. Zu bittere Früchte hat ihm der Mord Johannes getragen, als daß er eine That wagen sollte, die die glichen Galiläer vielleicht heute billigen, um sie morgen zu ver- men, wo nicht zu rächen. Merkwürdig war es ihm, den berühmten pheten der Heimath hier in Jerusalem zu sehen, und die sittliche heit des Herodäers konnte die Freude darüber nicht bergen. lte er nun seinerseits dies Blut nicht vergießen, so war doch noch ger seine Meinung, Jesum zu retten. In königlichem Gewande,) das er die Anklage, Jesus habe sich zum König machen wollen, rseits bekräftigt, schickt er ihn dem Procurator zurück. Nie hatte Volk zwischen Antipas und Pilatus solchen Wetteifer des Ent- nkommens gesehen, und die Tradition entstand, von da an seien Freunde geworden.[2] In der That hatte Antipas des Procurators legenheit nur vermehrt, indem er ihm den Gefangenen in einer

[1] Mr. 15, 15. — [2] Luc. 23, 12.

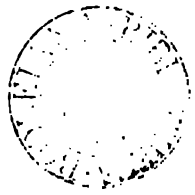
Weise zurückgab, die eine Bestätigung der Anklage indirekt aussprach. Sein Feind Antipas, der mit Tiberius Briefe wechselt, schickt ihm den des Aufruhrs Angeklagten im Purpur zu. Der römisch gesinnte Sadducäeradel verlangt den Tod des galiläischen Unruhstifters. Sollte nun er, der bald darauf fiel und jetzt schon wankt, sich dem Verdacht aussetzen, in dieser entlegenen Provinz einen Aufstand begünstigt, einen Empörer freigegeben zu haben? Und wenn er es wagen wollte, soll er die Menge, die immer wilder sich ihm entgegenwirft, zum Aufstand schreiten lassen, ein neues Blutbad anrichten, das sicher sein letztes sein würde? So wie die Geschichte Pontius Pilatus uns zeichnet, konnte er nicht anders handeln, als er gehandelt hat. So folgte der Tod Jesu mit Nothwendigkeit aus den gegebenen Verhältnissen.

Daß die letzten Gründe dieses Verlaufs dennoch einer anderen und höheren Ordnung angehören, braucht nicht erwähnt zu werden. Unser Glaube gibt auf die Frage: warum mußte Christus am Kreuze sterben? noch eine andere Antwort als die Zeitgeschichte und eine erschöpfendere. Denn die Geschichte des Ideals ist niemals einzelne Geschichte und hat noch eine tiefere Bedeutung als die innerhalb der Strebungen und Strömungen vorüberrauschender Tage, eine ewige Bedeutung und einen absoluten Inhalt, der nicht der Zeitgeschichte angehört, sondern der Menschheit, und in dem jeder Einzelne ein auch ihm gewordenes Mysterium der Gnade zu verehren hat.

Neutestamentliche Zeitgeschichte.

·ſchichte

·poſtel 1.



e Auflage.

Heidelberg.

·buchhandlung von Fr. Baſſermann.

1875.

Die Zeit der Apostel

von

Dr. A. Hausrath,
o. ö. Professor an der Univ. Heidelberg.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1875.

Neutestamentliche Zeitgeschichte

von

Dr. A. Hausrath,
o. ö. Professor an der Univ. Heidelberg.

Zweiter Theil.

Die Zeit der Apostel I.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1875.

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

Benachrichtigung.

Um mehr Gleichmäßigkeit in der Stärke der einzelnen Bände r Neuteſtamentlichen Zeitgeſchichte zu erzielen, wird die zweite uflage dieſes Werkes in vier Bände getheilt werden.

Der erſte, ſchon erſchienene Theil enthält die Zeit Jeſu; r zweite hier vorliegende, die Zeit der Apoſtel bis zu aulus; der dritte Theil wird den Apoſtel Paulus ent- lten, der in erſter Auflage den Schluß des zweiten und die erſte btheilung des dritten Bandes bildete; der vierte Theil wird die achapoſtoliſche Zeit umfaſſen, welche in erſter Auflage die zweite btheilung des dritten Bandes ausmacht.

Die Verlagsbuchhandlung.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Erster Abschnitt. — Der Stand des religiösen Lebens im römischen Kaiserreich.

1. Entwicklungsphasen des Polytheismus 3
2. Der Monotheismus und die dualistische Weltanschauung . . . 13
3. Die subjective Moral und die Entwicklung des Sündenbewußtseins 31
4. Das Erlösungsbedürfniß 42
5. Die Vermittlungstheologie 58
6. Die Mysterien 68
7. Die fremden Culte 76

Zweiter Abschnitt. — Die religiöse Mission der jüdischen Diaspora.

1. Die Juden in der Zerstreuung 91
2. Die Propaganda 97
3. Die Proselyten 111
4. Das alexandrinische Judenthum 123
5. Die alexandrinische Religionsphilosophie 131
6. Philo 146
7. Moses als Weltheiland 171
8. Der Religionskampf in Alexandrien 182

Dritter Abschnitt. — Caligula und die Juden.

1. Der Regierungswechsel in Rom 199
2. Judäa unter Vitellius 205
3. Herodes Agrippa 212
4. Der Cäsarencultus 225

Seite

5. Die Judenverfolgung in Alexandrien 233
6. Das Attentat auf den Tempel 243
7. Religiöse Rückwirkungen 251
8. Die Restauration der Theokratie 266
9. Die Diaspora des Ostens 283

Vierter Abschnitt. — Schicksale des palästinensischen Christenthums.

1. Nachwirkung der messianischen Bewegungen 289
2. Der Anhang Jesu 298
3. Uebersiedelung der Galiläer nach Jerusalem 315
4. Der Kampf um die Messianität Jesu 329
5. Verfolgung der Hellenisten 341
6. Die Urgemeinde im Zeitalter der pharisäischen Restauration . 359
7. Hungersnoth und Auswanderung 362

Fünfter Abschnitt. — Die ersten Gemeinden der Diaspora.

1. Form der Ausbreitung 377
2. Verbreitung des Christenthums in den Weltstädten 385
3. Inneres Leben der Gemeinschaften 396
4. Vorstellungskreis des Judenchristenthums 406

Erſter Abſchnitt.

Der Stand des religiöſen Lebens im römiſchen Kaiſerreich.

1. Entwicklungsphasen des Polytheismus.

Die Religion gehört unter die Grundvermögen der menschlichen
. Sie ist nicht eine pathologische, sondern eine normale Function
enschlichen Geistes, die stets da war und stets sein wird. Was
it diesem Namen bezeichnen ist die Empfindung des Absoluten,
ewußtsein des Ewigen, die Berührung der menschlichen Seele
m Unendlichen im Gefühl, und der allgemeine Inhalt dieser
dung ist, daß alles endliche Sein im Unendlichen und durch
nendliche, alles Zeitliche im Ewigen und durch das Ewige sei.
wir nichts sind und nichts vermögen gegen die ewige Ordnung
niversums, daß wir Alles vermögen mit und in derselben, mit
urch die Gottheit: diese Empfindung ist Religion.

Auf der sinnlichen Stufe der Menschheit ist die nothwendige
dieser innern Anschauung Naturreligion. Der Mensch sieht sich
n Naturding unter andern Naturdingen, und die Natur, über
naus sein geistiger Blick nicht reicht, ist ihm die allgemeine
, von der er sich abhängig fühlt. — Indem nun aber die Natur
em Verhältniß zum Menschen die verschiedensten Gegensätze her-
rt und ihm damit heute so und morgen anders erscheint, ist die
religion stets auch Polytheismus. Nicht von ein und demselben
konnten die entgegengesetzten Aeußerungen der Natur herrühren.
eilte sich das religiöse Gefühl und je reicher das Leben, je viel-
die Erfahrungen wurden, um so reicher der Himmel der Götter,
ue Erfahrungen auch neue Götter erzeugten.

Zunächst sind es überall die natürlichen Lebensbedingungen der
, die den Inhalt ihres religiösen Vorstellungskreises bestimmen.
en Indern bezieht sich das religiöse Gefühl auf den blitztragenden

Indra, den Wolkengott Vritra und den die Wolken verscheuchenden Ahi, wie auf andere Erscheinungen des atmosphärischen Lebens, von denen in dieser Zone das Wohlbefinden der Menschen abhängt. Bei den Baktrern, Medern und Persern spiegelt sich der Gegensatz der Natur des Stammlands Iran wieder in dem religiösen Dualismus des Ormuzd und Ahriman. In Aegypten dreht sich der ganze Cultus um das Leben des Nils, des Osiris, den die sehnende Isis, das lechzende Land, sucht, findet und auf's Neue betrauert. In der chaldäischen Steppe wird der Sonnengot Bel als das zeugende Prinzip und Mylitta, der fruchtbare feuchte Schooß der Erde, als empfangende gebärende Göttin verehrt. Die Fremdlinge, die sich an der phönicischen Küste zusammenfanden, haben mit ihrem Hinterland den Sonnengott als Baal und die Göttin der Fruchtbarkeit als Aschera gemein. Wie Aegypten im Osirisdienst feiern sie im Adoniscult das Auf- und Ableben der Flur. In diesem Zusammenhang ist Baal der jugendliche Gott Adonis, die Leben und Zeugung bringende Sonne; dagegen stellt sich die glühende, ertödtende Hitze des syrischen Sommers im Moloch dar, dem Gott der sengenden Gluth. Und wie Moloch dem Leben spendenden Adonis, so steht der fruchtbaren Aschera die todtbringende strenge Astarte gegenüber, die unstete wandernde Göttin des Mondes, der mit Keuschheit und Entmannung gedient wird.

So finden wir in der uralten Heimath der menschlichen Cultur überall Naturreligion, in der der Mensch die Naturmächte, die segnend oder zerstörend in sein Dasein eingreifen, als Objecte seines Abhängigkeitsgefühls setzt. Das gemeinsame Loos dieser Religionen war die Erstarrung. Das ewige Einerlei des Naturlaufs, des kommenden und gehenden Jahrs, des steigenden und fallenden Nils, der sprossenden und welkenden Natur erzeugte keine neuen Gedanken. Die Naturreligion wuchs nicht mit der wachsenden Menschheit. Sie gab den Enkeln keine weiteren Impulse als den Ahnen, und der Monotonie des, gesühnt oder ungesühnt, gleichmäßig abrollenden Weltlaufs, standen die Völker schließlich gleichgültig gegenüber. Mit der höheren Cultur emanzipirt sich auch der Mensch von diesen einzelnen Gewalten. Sie sind ihm nicht mehr furchtbar. Er nimmt sie in seinen Dienst, sie sind von ihm abhängig, nicht er von ihnen. Vergeblich schiebt dann ein wichtigthuendes Priesterthum den alten Symbolen und Mythen einen neuen, tieferen Sinn unter. Der einfache Gedanke der Naturreligion wird dadurch nur künstlich und schwierig verhüllt und verliert

mit vollends seine Macht über die Gemüther. Für die Denkenden
n Problem des Scharfsinns, wo nicht ein Spiel des Witzes, wird
s Symbol für die Menge eine geheimnißvolle Hieroglyphe, die sie
t die großen, ewigen Räthsel des Daseins erinnert, sie aber nicht
klärt. Die Verehrung der Massen wird darum ein stumpfer Aber-
aube, für die Denkenden aber hat das Symbol aufgehört Gegenstand
r religiösen Ehrfurcht zu sein.

In diesem Zustand der Erstarrung finden wir die Religionen
iens schon in der Zeit Herodots, mit dem eine zusammenhängende
unde dieser Gebiete beginnt. Die Massen verhalten sich im Ganzen
umpf gegen ihre Götter, um sich dann in Zeiten der Noth zu
nzelnen fanatischen Leistungen aufzustacheln. Die Priester sind nicht
ehr die ehrwürdigen Träger der Religion, sondern der verachtete
uswurf der Menschheit, die mit ihrem blutigen und unblutigen
elbstopfer ein Dasein voll Trägheit und Wohlleben erkaufen und
ren Orakel sprüchwörtlich nur Eines verstehn: zweideutigen Bescheid.
o begreift sich die Thatsache, daß der Orient seiner Götter schon
üde war, als Alexander ihn unterwarf. Der Cult der Olympier
reitete sich, ohne sonderlichen Widerstand zu finden, über Kleinasien
us und erst an den Gränzen Syriens wird ihrem Vordringen ein
iel gesetzt durch jene Katastrophe, die wir als den Krieg der Mak-
ibäer kennen lernten und deren Rückwirkung auf das Bewußtsein des
udenthums von welthistorischer Bedeutung war.

Das äußere Wachsthum des griechischen Religionsgebiets war
ndessen keineswegs ein Zeichen davon, daß der hellenische Cultus in
r Periode der Diadochen noch eine besondere Macht über die Ge-
üther geübt hätte. Er hatte im Gegensatz zu den „barbarischen
räuchen", sich mit den Hellenen allenthalben angesiedelt, als Sache
r Nationalität und im Interesse der neugeschaffenen Dynastien, aber
r innere Zersetzungsproceß war bei ihm bereits weiter vorgeschritten
ls bei den roheren Naturreligionen Asiens selbst. Hatte doch der
riechische Geist schon in seinen Anfängen sich weit selbstständiger
gegenüber dem religiösen Vorstellungskreis der Urzeit verhalten als die
siaten.

Von Haus aus war der griechische Olymp eine reichere
ndividualisirung der orientalischen, näher der altarischen, Religions-
nschauungen. Der geistig lebendige Sinn der Bewohner des griechischen
nselmeers fühlte sich dem Göttlichen gegenüber nicht in der resignirten,

fatalistischen Stimmung des Orientalen. Er formte an den überlieferten Mythen und Symbolen, um auch sie, nach dem starken Trieb seines Genius, in das Reich des Schönen zu übersetzen. Wie die Anfänge der griechischen Kunst bei den Aegineten darin bestehen, daß der griechische Geist die alten ägyptischen Götterbilder belebt, sie von ihrer starren Gebundenheit erlöst und sie zu individuellen Gestalten erhebt, so schafft sich die griechische Phantasie aus den überlieferten Gottheiten Asiens eine Götterfamilie, charakteristisch unterschiedener Persönlichkeiten, die sie geschäftig unter sich in menschliche Beziehungen stellt. Die beiden Grundgottheiten, denen wir überall begegneten, weil sich die Menschheit zuerst von ihnen abhängig wußte, Himmel und Erde, erscheinen hier in dem unbewölkten Zeus und der Demeter (= γη μητηρ) oder Here.[1] Aber während dem Orientalen diese Wesen in unplastischer Weise zerflossen, stellten sie sich dem Hellenen von Anfang an in concret menschlichen Gestalten dar. Der Himmelsgott der Hellenen hat die Aegide, die graugelbe, dem Ziegenfell ähnliche Gewitterwolke zum Schild, durch deren Schütteln er donnert, und als Angriffswaffe den von den Elementargeistern, den Kyklopen, unter der Erde gefertigten Blitz. Sein Verhältniß zur Erde wird wie bei den andern Völkern als Ehe gefaßt, da der Himmel durch Regen und Sonnenschein die Erde befruchtet. Allein indem die Erdgöttin in den verschiedenen Localculten verschiedene Namen trug, erhielt Here bei dem Zusammenfließen der Localsagen manchfache Nebenbuhlerinnen und so entstanden die Mythen von der Liebschaft des Zeus mit Semele, Danae, Jo und anderen Erdgeborenen. Der schärfer theilende Geist des Hellenen unterschied aber auch rascher sich ausschließende Attribute der alten Gottheit als eigene Wesen und so entstehen neue Götter und eine Rangabtheilung tritt ein. Zeus, als der Höchste, wird dem Gebiete des Kampfs entrückt und gibt die Aegide an Pallas (d. h. die Schwingende), den Gewittersturm und den ferntreffenden Bogen an Apollo, den Sonnengott und seine Schwester Artemis, die jungfräuliche Göttin des kalten Mondlichts ab. Hermes, (der vedische Sarameyas), der am Himmel wachende Götterhund der Inder, wird hier zum Götterboten. Die befruchtenden Attribute der Gottheit specialisiren sich in Dionysos, dem Sohn des Zeus, dem Gott der

[1] S. Max Müller, „Wissensch. der Sprache" II, p. 366. Pfleiderer, das Wesen der Relig. 2, 108 ff.

Reb- und Baumwuchses, und in Demeter, der Göttin des Ackerbaues, der Doppelgängerin Here's, denn während diese als Here mit Zeus sich über die Naturbasis hebt und Repräsentantin der ehelichen Ordnung wird, ist sie als Demeter wesentlich Göttin des Ackerbaus, und an sie und ihre Tochter Proserpina knüpft sich hier in den Eleusinen die Feier der bald blühenden, bald in die Unterwelt entrafften Vegetation. Indem man so auf dem Wege der Specialisirung fortschritt, schuf sich die fruchtbare Phantasie des griechischen Volks Götter für jedes einzelne Naturding. So weit geöffnet das Auge des Hellenen war für jede Abschattung der Farbenwelt und so empfindlich es war für jeden Faltenwurf der Erscheinung, so fruchtbar war seine Phantasie, diese Welt der Erscheinungen persönlich zu beleben. Da repräsentirt sich das ganze vielgestaltige Spiel des Oceans in einer Götterwelt, wie sie so reich kein anderes Volk besitzt. Neben Poseidon, dem erdumfassenden, thront Thalatta, die Göttin des Mittelmeers. Ueber die glatte Fläche gebietet Galene, die Göttin der Meeresstille, aber auf der weißen Flocke erscheint die gefürchtete Leukothea, die doch zuweilen den Schiffbrüchigen hinüberträgt in die Arme ihres rettenden Sohns Palämon, des Hafengotts. So entspricht das ganze Gefolge Poseidons, die Tritonen mit ihren vielgestaltigen Tonwerkzeugen, den schrillen und dumpfen und melodischen Tönen des Oceans, und die fünfzig Töchter des auf dem Meeresgrund thronenden Nereus, Halie, Hippothoë, Galatea, Amphitrite, Glaukonome, Euarne und wie sie alle heißen, entsprechen irgend einer andern Erscheinung im bunten Wechselspiel des beweglichen Elements. Nicht anders aber war es mit den Göttern des Hains und der Höhen, der Quellen und Thäler, den Oreaden, Dryaden, Najaden und Silenen. Ueberall fühlte sich das ahnungsvolle Herz umfangen von göttlichen Wesen, die gütig oder neidisch in ein Dasein eingreifen. Aber freilich verlieren in dieser Zersplitterung die einzelnen Mächte auch ihre Schauer. Das Abhängigkeitsgefühl ist nur noch relativ, das sich herausnimmt, seine Götter in große und kleine zu theilen. Den Nymphen, die den Jüngling Hylas in die Tiefe ziehen, dem Waldgott, der die Jungfrau in die Irre lockt, steht der Gläubige anders gegenüber als der unheimlich dunkeln Macht eines Moloch oder einer Astarte. Aber die bewegliche griechische Phantasie ließ es bei der Theilung und Rangordnung ihrer Götter nicht bewenden. Sie verwickelt Götter mit Göttern in Kampf. Spiele der List, der Liebe, der Gewalt werden den Bewohnern des Olymps an-

gedichtet und die Götterwelt wird zu einem Spiegel, in dem der leichte Sinn des Volks sich selbst beschaut.

Wenn diese Vermenschlichung der Götterwelt von vornherein die Gefahr einer Frivolisirung derselben einschloß, so war doch die erste Folge dieser freieren Ausgestaltung des religiösen Vorstellungskreises im Gegentheil eine größere Versittlichung der Religionsvorstellungen. Der Hellene erkennt, daß nicht nur in der Natur Mächte walten, von denen er abhängig ist, sondern auch über den sittlichen Beziehungen der Menschheit ewige Gesetze stehen, gegen die sich keiner ungestraft versündigt und von denen er sich noch ungleich anders abhängig weiß als von den sinnlichen Elementen. Das ist der Unterschied des orientalischen und des hellenischen Abhängigkeitsgefühls, daß hier eine Ahnung einer sittlichen Weltordnung dämmert. — Was der Phönizier in Aschera verehrte, war nur der mächtige sinnliche Naturtrieb, der die Creatur blind beherrscht; was dagegen der Hellene in Here anschaut, ist das heilige Band der Ehe, die häusliche Zucht, die Treue, deren Bruch sich nach ewigen Ordnungen rächt. — Indra, Bel, Baal, Ptah repräsentirten nur die segnenden Wirkungen des Lichts, der Sonne des heitern Himmels, der unbewölkte Zeus aber repräsentirt den Herrn der Welt nicht bloß in physischer, sondern auch in sittlicher Beziehung: den Hüter des Rechts, das allschauende Auge, die sicher treffende Strafe. Er führt den Donnerkeil nicht wie Indra, um die himmlischen Kühe, die Quellen, zu befreien, sondern um zu zerschmettern jeden sittlichen Frevel, allen titanischen Uebermuth. Aehnlich wird Pallas, von Haus aus Göttin des reinfegenden Sturms, zur Vertreterin des klaren Verstands, der Besonnenheit, der siegreichen Klugheit, die selbst den rohen Ares bändigt, und der Lichtgott Apollo wird der Offenbarungsgott der griechischen Religion, der das Dunkle hellt, die Schuld entdeckt und sühnt, das Prinzip der Poesie und Weissagung.

Reicher, entwicklungsfähiger, sittlicher war somit dieser religiöse Vorstellungskreis der Griechen sicher als die monotonen, gedankenarmen asiatischen Naturreligionen. Aber er hatte über die Gemüther nie die Macht, mit der die Asiaten von ihren Gottesvorstellungen hingenommen waren. Lang bevor der griechische Olymp seinen Eroberungszug gegen Osten antritt, klagen die Philosophen Griechenlands, daß die Dichter die Götter entwürdigten und anderseits murrt das Volk gegen die Philosophen, die dem Ueberlieferten reinere Vorstellungen des Göttlichen unterschieben wollten. Dem Phönizier und Aegypter kam es

:i, an den heiligen Symbolen zu ändern, weil er befangen war
Schauern der verehrten Mächte. Er steht unter dem Zwang
Gottheit und wagt nicht, ihr neue Züge hinzu zu dichten.
in Hellas. Wer Götterbilder, Mythen und Legenden frei er=
wie der Hellene, der befreit sich damit von seiner eigenen Em=
g. So währte es wiederum eine Zeit und der denkende Geist
e die Götter als Gebilde seiner eigenen Anschauung, wie denn
sten Jahrhundert vor Christus Herodot es geradezu aussprach,
und Homer hätten den Griechen ihre Götter gemacht.[1] Ja
in Menschenalter früher redete Xenophanes voll Ironie davon,
es Volk seine Götter nach seinem Bilde forme: die Neger denken
Götter schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und roth=

Und wenn Hände nur hätten die Stiere und Löwen erhalten,
Werke der bildenden Kunst, wie Menschen damit zu vollbringen:
Würden sie, Götterbilder erschaffend, solcherlei Körper
ihnen verleihn, wie an Wuchs und Gestalt sie selber einhergehn".[2]

cht mindere innere Freiheit beweist das andre Wort des gleichen
phen:

„Alles haben den Göttern Hesiodus, so wie Homerus,
Angehängt, was Schande und Tadel bei Menschen verdient,
Stehlen und Ehebrechen und wechselseit'ges Betrügen".[3]

In dem Stadium der Auflösung, in dem das religiöse Leben
nlands schon vor dem Zeitalter Alexanders begriffen ist, finden
s Italiens doch erst seit dem beginnenden Verfall seines
lebens. Es hängt das damit zusammen, daß die Religion hier
taat in so enge Beziehung gesetzt worden war, wie nirgends
Die römischen Götter waren von Haus aus dieselben wie die
dern arischen Religionen, aber der römische Genius hatte mit
rnsten und wesentlich dem öffentlichen Leben zugewandten Sinn
gearbeitet, die Naturreligion in eine höhere, sittliche Potenz zu
.[4] So tritt die Naturbedeutung dieser Götter bis zur Unkennt=

Herod. 2, 53 — [2] Euseb. praep. ev. XIII; 13, 36. Bei Brandis,
it. Eleat. 1, 68. Fr. 1. 5. — [3] Bekannte Stelle bei Sextus, adv.
. I, 289. — [4] Vgl. Max Müller, Vorlesungen über Religionswissen-
p. 155. Pfleiderer, das Wesen der Relig. 2, 162 ff. Döllinger,
hum u. Judenth. 457 f. Holtzmann, Judenth. u. Christenth. 277 f.

lichkeit zurück hinter ihre Beziehung auf die ethischen Lebensverhältniß der Menschen. Jupiter (im Veda: Dyaûs pitar, im Griechischen: Ζεὺς πάτερ, das heißt „Himmel-Vater!"), ist nicht mehr der lichte Himmelsgott, der unbewölkte Zeus, sondern das unsichtbare Oberhaupt des römischen Staats. Juno, die weibliche Gottheit, hat ihre ursprüngliche Beziehung als fruchtbare Erdgöttin noch weiter als Here hinter sich, sie ist das göttliche Urbild menschlicher Weiblichkeit, Hüterin der Ehe und Patronin der Gattin und Mutter. Janus, der italische Sonnengott, wird als Pförtner des Himmels der Gott, der allen Ausgang und Eingang gleichermaßen segnen muß, der Herr der Thore und Straßen, des Anfangs und Endes. So fühlt sich das Abhängigkeitsgefühl des Römers weit weniger auf die Natur als auf die Mächte bezogen, die das öffentliche Leben regieren. Die römischen Götter sind Götter des Staats. Was wir die Idee des Rechts, die Treue, der Sitte nennen, von deren Geltung das Wohl des Einzelnen und Ganzen nach ewiger Ordnung abhängt, das erhob die religiöse Empfindung Roms zur Gottheit. Nach dieser Richtung finden wir dann die gleiche Fruchtbarkeit in der persönlichen Belebung und göttlichen Beseelung der Außenwelt wie bei den Hellenen, aber es ist eine wenig poetische Lebensauffassung, die sich in diesem religiösen Vorstellungskreis Latiums wiederspiegelt. Die alten lateinischen Götter sind trockne Abstractionen von bürgerlichen Zuständen und gesellschaftlichen Einrichtungen. Die Fides hütet die Treue im öffentlichen Leben, der Terminus die Grenzen der Aecker, Semo Sancus die Heiligkeit der Eide, Juno die Treue der Gatten, Vesta die Zucht des Hauses, Pecunina, Aesculanus und Argentarius die Redlichkeit des Handels im Großen und Kleinen. Wie der feine Naturſinn des Griechen für jedes Farbenspiel der Natur ein eigenes göttliches Wesen statuirte, so brachte es der scharf beobachtende Römer zu einer gleichen Menge von Genien, die lediglich dem theilenden Verstande seinen Ursprung verdanken. Da ist der Vagitanus, der die Kinder das Schreien lehrt, die Levana, die das Neugeborene aufhebt und dem Vater vorlegt, die Cunina und Rumina, die die Wiege und das Säugen überwachen, die Nundina, der die Namengebung am neunten Tage heilig ist, die Potina und Educa, die das entwöhnte Kind an Speise und Trank gewöhnen und die Ossipaga, die die Knochen des Kinds erstarken läßt. Dann lehrt der Statanus es stehen, die Abeona und Adeona hin- und hergehen, der Fabulinus und Locutius lallen und sprechen, die Iterduca

und Domiduca führen es aus dem Haus und zurück, die Numeria lehrt das Zählen, die Camena das Singen, die Strenua verleiht Körperkraft, und Catius, Consus und die Sentia verleihen Verstand.[1] In ähnlicher Weise war jede Situation im Leben des Einzelnen, der Familie und des Staats beherrscht von irgend einer Schutzgottheit, die in bestimmt vorgeschriebener Weise um ihre Gunst angerufen werden wollte. Daher denn das streng religiöse Gepräge des öffentlichen und Privatlebens, im Gefühl überall von göttlichen Wesen umringt zu sein, daher aber auch die, von den Etruskern ihre Formen entlehnende Superstition, mit der jedes überraschende Ereigniß in der Natur und im Leben als eine göttliche Offenbarung aufgefaßt ward. Nicht nur der Vögelflug, der östliche oder westliche, röthliche oder bläuliche Blitz und die Lage der Eingeweide beim Opferthier verkünden den Willen der Obern, auch Mißgeburten, Erdbeben, Stein-, Feuer- und Blutregen, außerordentliche Töne in der Luft, das Klappen der Tempelthüren und die Bewegungen der Götterbilder sind Zeichen, durch die die Himmlischen reden. Der Theologie war damit ein weiter Spielraum gegeben und Theologen aller Art, Augurn, Haruspices, Pontifices, Vestalinen und sibyllinische Duumvirn bildeten eine problematische Wissenschaft aus, diese Zeichen zu deuten und ihre Bedeutung durch Ceremonien abzuwehren. Das Charakteristische der römischen Religionsweise ist somit die vollkommene Abwendung vom Naturdienst. Nicht die Natur sondern der Staat, der Krieg und das bürgerliche Leben sind es, vor deren innern Gesetzen der Römer Ehrfurcht empfindet. Die Götter, vor denen er sich beugt, sind die Mächte, von denen des Staates Wohlfahrt abhängt. Jupiter Capitolinus ist darum der Inbegriff der römischen Religion und dieser selbst nur der Repräsentant der Majestät des Staates. Neben ihm aber ist Mars, sammt seinem Lieblingskinde Victoria, deren Altar im Senat selbst steht, die höchste Macht, zu der der Römer betet. So lang darum im Volke die Empfindungen stark waren, die diese Götter repräsentirten, wurden die Götter geglaubt und verehrt und dieser Glaube war gesund und vollbrachte die Wirkungen in den Gemüthern, um deretwillen die Religion da ist. Aber mit dem entarteten Staat siechte auch der Glaube. Zunächst waren es die Götter des Friedens, von denen die Herzen sich wendeten. Es stellte sich heraus, daß keine Fides die Verträge, keine Vesta die Sitte

[1] Augustin. Civ. dei 4, 11 nach Varro.

des Hauses zu schützen vermöge und man verlernte es, an Götter zu glauben, die Jeder ungestraft zu beleidigen schien. Auch war den größeren Verhältnissen die enge religiöse Sitte der Väter nicht mehr angemessen. Im Felde schlug der Heerführer, wann die strategische Nothwendigkeit es verlangte, mochten die heiligen Hühner fressen oder nicht und die Vögel zur Rechten oder zur Linken fliegen und keine Partei, die ihrer Majorität gewiß war, brach die Comitien ab, weil ein unheilverkündendes Zeichen sich zutrug. Was der Religion eine gewisse Dauer sicherte, ihre enge Verknüpfung mit dem Leben des Staats, wurde ihr doch auch wieder zum Verderben, indem die Politiker, je nachdem, ihre Formen mit Füßen traten, oder sie zu ihren Zwecken mißbrauchten. So ist namentlich die Cäsarenvergötterung der letzten Periode doch nur die ganz consequente Entwicklung dieses Religionswesens. Mit der Errichtung der Monarchie, verlangte der Genius des Monarchen so gut göttliche Verehrung als Jupiter Capitolinus, der ja auch nie etwas Anderes gewesen war als der Genius der Republik, das unsichtbare Haupt des Staats.

Dazu war die Erweiterung Roms zum Weltreich das Ende seiner Nationalreligion. Die natürliche Tendenz des religiösen Menschen, in den Göttern der fremden Völker die eigenen wieder zu finden und sie aus jenen heraus zu deuten, stellte auch in Rom sich ein. So hatte man sich seit der Hinausrückung der Grenzen über Griechenland und Kleinasien immer mehr überzeugt von der Identität der griechischen und römischen Götterwelt. Die Ueberlegenheit des griechischen Geists über den römischen erwies sich aber auch darin, daß die römischen Götter in den griechischen aufgingen. Einzelne griechische und selbst asiatische Gottheiten wurden, namentlich auf Autorität der sibyllinischen Orakel, geradezu durch Senatsbeschluß eingeführt und zuletzt schienen griechischer und römischer Cultus ganz miteinander verschmolzen. Freilich waren damit auch alle jene Zweifel, die Hellas an seinem Glauben irre gemacht, nach Rom übertragen, und die leichtfertigen Erzählungen, die man Zeus und Here nachredete, trugen sich auf Jupiter und Juno über. So begann der Zerfall mit der Vermischung der lateinischen und griechischen Mythologie, die den Ernst Latiums erschütterte und die Kritik herausforderte. Dazu verloren die altehrwürdigen Formen und Bräuche des Staats und des Hauses, in denen die öffentliche Sittlichkeit sich darstellte, ihre religiösen Beziehungen. Sie sanken zur leeren Formel herab, seit eine neue Götterwelt sich an

telle derer gedrängt hatte, auf die jene Bräuche ſich vordem be-
Man nahm bei Kauf und Verkauf, bei Ehe und Scheidung,
ieg und Frieden Handlungen vor, denen der Sinn fehlte, und
n und Haruſpices lächelten, wenn ſie nach der Väter Weiſe zum
n Werk ſchritten. Nun herrſcht aber in der geiſtigen Welt, wie
leiblichen, der horror vacui. Die leere Stelle im Geiſt mußte
etwas. Anderes erſetzt werden, oder richtiger geſagt, es ver-
det nichts aus dem Bewußtſein, es wäre denn verdrängt durch
eues, das dem Geiſte eine höhere Befriedigung bot. Das nun,
m Bewußtſein der damaligen Zeit an die Stelle des alten Götter-
ns getreten war, war ein philoſophiſcher Monotheismus und der
e an eine jenſeitige Welt.

Der Monotheismus und die dualiſtiſche Weltanſchauung.

Lange bevor ein Bedürfniß nach einer Läuterung der religiöſen
llungen für das Volk im Großen beſtand, hatten einzelne Denker
enlands gefragt nach den Gründen der Welt und des Daſeins,
ieſes Forſchen hatte ſchon in ſeinen Anfängen nichts Höheres
t als an Stelle göttlicher Mächte einen natürlichen Cauſal-
menhang aller Dinge zu erweiſen. Im Grund war dieſe älteſte
ſche Philoſophie Phyſik, Naturwiſſenſchaft, wenn man anders
lationen über die Natur, die weder auf exacter Beobachtung,
uf Experimenten beruhen, ſo nennen kann. Die joniſchen Philo-
hatten die Welt erklärt bald aus dieſem, bald aus jenem
nt, aus dem ſie durch Verdichtung oder Verdünnung hervor-
gen ſein ſollte. Dann abſtrahirte der Eleat Xenophanes von
nzelnen Elementen und erklärte das reine Sein, die prädicatloſe
anz, das Ein und All, das keinen Anfang, keine Mitte, kein
hat, für den Grund der Welt. Ihm allein, dem beſtimmungs-
wechſelloſen Grund der Dinge kommt wahres Sein zu, während
htbare Welt ein täuſchender, nichtiger Schein iſt. Dieſes Eine
nannte Xenophanes Gott. Das war nur folgerichtig. Sind
die Vielzahl der Elemente der Grund der Welt, ſondern
die Natur in ihrem letzten Weſen als Einheit begriffen, ſo

fühlt auch der Mensch nur von dieser einen Welturſache ſich abhängi
Gibt es nur einen Grund der Welt, ſo gibt es auch nur eine
Gott. Das war der Sinn jener Polemik des Xenophanes gegen d
Anthropomorphismus der Hellenen, von der wir ſprachen.[1] Sei
Gottheit iſt nicht menſchenähnlich, ſie iſt „ganz Auge, ganz Verſtan
ganz Ohr, unbewegt, ungetheilt, mühelos durch ihr Denken Alles
herrſchend, den Menſchen weder an Geſtalt noch an Verſtand ähnlich
So tritt hier im klaſſiſchen Zeitalter des Götterglaubens ein rei
Monotheismus der Naturreligion und ihrem Polytheismus gegenü
„Auf die Welt als Ganzes, ſagt Ariſtoteles, ſeinen Blick richte
nannte Xenophanes Gott das Eins".[3] Die Zeit des Piſiſtrat
Anakreon, Darius und Tarquinius Superbus war natürlich nicht
für eine ſolche Anſchauung. Dennoch gab es auch im populären
wußtſein einige Anknüpfungspunkte, vermöge deren das Wort
großen Eleaten doch nicht lediglich unverſtanden an der Zeit vor
ging. Der erfahrungsmäßige Zuſammenhang aller natürlichen
ſcheinungen und das Bedürfniß einer feſten, ſittlichen Weltordnu
nöthigte doch auch die Gläubigen, die Vielheit ihrer Götter zur E
heit zuſammen zu faſſen und der gemüthlichen Anarchie des homeriſch
Olymps gegenüber die monarchiſche Gewalt des Zeus energiſcher
betonen oder an eine höhere Ordnung zu erinnern, der auch Zeus
unterwirft. So ſehen wir bei den großen Dichtern, der folgend
Generationen, Pindar, Aeſchylus, Sophokles den monotheiſtiſchen
danken des Eleaten wenigſtens in der Forderung einer einheitlich
Weltordnung, einer Weltmonarchie fortwirken. Namentlich
den großen Tragöden ſind die vielen Götter mehr nur Repräſentant
des Einen „Göttlichen", ſie unterliegen einem höheren Geſetz und a
ihrem Wirken iſt die Willkür und der Widerſtreit geſchwunden,
dem Homer ſich behagte. War es Homers unerſchöpfliches Them
wie klug die Olympiſchen den Willen des Göttervaters zu kreuz
wiſſen und konnte ihr Widerſtreit dem Sterblichen eine Odyſſee v
Irrfahrten eintragen, ſo frägt Sophokles vielmehr:

„Wie mag Einer im frechen Stolze,
Zeus, deine Gewalt bezwingen,
Die nimmer der Schlaf bändigt, der ewigjunge,
Nimmer die raſchen Göttermonden?

[1] Vgl. oben S. 9. — [2] Fr. 7, b. Sext. 9, 144. — [3] Metaph. 1, 5.

In nie alternder Jugend wohnst du
In Olympos' lichtem,
Strahlendem Glanz, oh König!"[1]

lber das Wesentliche blieb doch, daß die griechische Philosophie, Bahnen der Eleaten vorschreitend, sich eine Weltanschauung ie innerlich unabhängig war von der überlieferten Mythe und s dem Volksglauben die Concession machte, ihre einzelnen ien mit mythologischen Namen zu beziffern. So hat der ste unter den vorsokratischen Philosophen, Heraklit der le, seinen philosopischen Monismus als religiösen Mono= nus bekannt, indem er das Leben der Welt Zeus nannte, o Andere für jedes Prinzip einen Götternamen zu finden wußten.[2] lm die Mitte des fünften Jahrhunderts hatte der Geist bereits innere Freiheit gewonnen, daß die Voraussetzungen seiner kos= Speculation ihm weit gewisser schienen als die Ueberliefe= der Religion und jene aufklärerische Bewegung, deren Führer it dem Namen der Sophisten zu bezeichnen pflegt, stellten mit ewissen Ostentation den Satz voraus, über die Götter hätten ts zu sagen, weder daß sie seien, noch daß sie nicht seien, denn che sei zu dunkel und das menschliche Leben zu kurz, um sie ründen.[3] Ja der determinirteste Kopf dieser ganzen Schule, is, spricht geradezu das Geheimniß der Naturreligion aus, wenn : „Die Menschen der Vorzeit haben Sonne und Mond, Flüsse uellen, und überhaupt Alles, was uns Nutzen bringt, für gehalten, ähnlich wie die Aegypter den Nil. Deßhalb auch das Brot als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das als Poseidon, das Feuer als Hephäst".[4] — Ob es denn aber diesen populären Vorstellungen ein objectives Göttliches gebe, ßen die Sophisten dahingestellt, da sie überhaupt die Objectivität nschlichen Erkenntnisse läugneten. Während nun die Specu= ı der Eleaten im Ganzen wenig in's Volk eingedrungen waren, e Sophistik im eigentlichsten Sinn eine Populärphilosophie. rahlerischen Auftreten und wissenschaftlichen Wanderleben dieser rphilosophen, die vom Beifall lebten und nur beklatscht sich

---

Antig. 600—606. — [2] Zeller, Phil. d. Gr. 3. Aufl. 1, 592. 755. — ɔoras bei Diog. Laërt. 9, 51. und bei Plato Theät. 162. D, — [4] Bei lv. Mathem. IX, 18. 51 f. Cic. Nat. D. 1, 42. 118.

wohl fühlten, bot sich natürlich kein dankbareres Thema als der Spott gegen die Götter, mit dem sie allenthalben den großen Haufen in Erstaunen setzten. Bereits hatte auch das Bewußtsein des gemeinen Mannes innerhalb der materialistischen Weltanschauung und ihrer physikalischen Welterklärung Stellung genommen und in den Städten wenigstens galt es zur Zeit des peloponesischen Krieges für altväterisch, noch an die Götter zu glauben.[1] Selbst ein so ernster und im letzten Grund religiöser Geist, wie Thucydides, der große Geschichtsschreiber dieser Epoche, verzichtet durchaus darauf, den Gang der Geschichte durch das Eingreifen der Götter zu unterbrechen und leitet ihn lediglich aus endlichen Factoren ab. Auf den Brettern des Euripides vollends reflectirt ein Herakles, ob die Götter existiren, die ihn verfolgen, und ein Oreſtes fragt sich, ob die Eumeniden, die ihn hetzen, nicht am Ende Producte seiner eigenen Einbildungskraft sind?[2] So ist Euripides der Sophist unter den Tragikern und mit der Sicherheit eines routinirten Theaterdichters hat er in seinen Tendenzstücken die Aufgabe gelöst, die Hellenen aus dem süßen Dämmerlicht gläubiger Befangenheit in die volle Tageshelle des Bewußtseins, der Aufklärung, der subjectiven Freiheit hinüberzuführen. Daß er damit den Geist seines Jahrhunderts verstanden, bezeugten ihm selbst die Götter, die er läugnete, indem die Pythia ihn für weiser erklärte, als Sophokles. Ist doch die Zeit des peloponesischen Krieges überhaupt die Epoche der Auflösung der griechischen Tradition, bei der Sophistik und Demokratie sich in die Hände arbeiten.[3] Beide, die philosophische und politische Schule, repräsentiren das Losreißen vom Boden des Ueberlieferten, für beide sind nicht mehr Herkommen und Satzung, sondern Gründe und Zwecke maßgebend. Dem einmal erwachten Zweifel kann das sonst Verehrte nur thöricht und bethörend erscheinen. Der Staat, die allgemeine Sittlichkeit, vor Allem der Cultus, erweisen sich auf nichtige Voraussetzungen gegründet. Es müssen andere Gründe, andere Zwecke des Daseins geltend gemacht werden. Eine Revolution vollzieht sich im Gesammtzustand des geistigen Lebens, die sich im Zusammenhang als das Ringen nach einer neuen Weltanschauung darstellt. Die Philosophie klärt auf, das Theater klärt auf, die Rednerbühne klärt auf.

[1] Aristoph. Wolken 398 ff. — [2] Orest. 248 f. 387 ff. 410. Here. fur. 1250. u. a. O. — [3] Vgl. Zeller a. a. O. und J. G. Droysen, Einleitung zu den Komöd. des Aristoph.

Nicht innerer Drang, sondern absichtsvolle Wahl treibt den lichtfreundlichen Euripides zur dramatischen Kunst, weil er im Theater das Volk vollzähliger beisammen sieht, als selbst auf den öffentlichen Gassen, wo Sokrates lehrte. So ist das Theater, weiland ein Gottesdienst der Hellenen, zur Aufklärungsanstalt herabgesunken. Die spätere Tragödie docirt und nicht minder streift die mittlere Komödie das kecke Gewand ihrer lustigen Mutter, der alten, ab und wird weise und lehrhaft. Aristophanes aber, der größte und letzte Vertreter der alten Komödie, ist selbst einer der bezeichnendsten Repräsentanten jener Aufklärung, auf die er immerfort schilt und seine zotigen Sittenstücke, sammt seiner gotteslästerlichen Orthodoxie sind ein stärkerer Beweis der allgemeinen Verderbtheit und Gottlosigkeit, als alle Reden, die er gegen beide hält. So eifert er in den „Wolken" gegen den Atheismus der Naturforschung, die Zeus den Blitz entwinden will, aber sein eigener Glaube an den Aegisschütterer scheint doch auch unter die Mörder gefallen zu sein, wenn Sokrates bei ihm sagen darf:

Wie! was! o du Narr! altmodischer Kauz! Altweibergeschichtenerzähler!
Wenn Zeus Meineid straft mit dem schmetternden Strahl, wie denn kommt's, daß
er nicht den Theoros,
Kleonymos, Simmon längst schon traf, die doch erzmeineidiges Volk sind,
Doch den eignen Tempel dafür oft trifft und die heilige Suniosspitze
Und die größte der Eichen? Was sieht ihn denn an? wo gibts meineidige Eichen?[1]

Nicht anders schildert er in den Fröschen seinen Rivalen Euripides als abgewichen vom alten Glauben und wirft ihm vor, daß der Gottlose alles Göttliche auflöse in mechanische Naturkräfte. Aber die burleske Art, mit der er selbst Menschen und Götter durch den gleichen Koth kugelt, ist ein bedenklicheres Zeichen der eingetretenen sittlichen Verwirrung, als die aufgeklärtesten Tiraden des Euripides. Mag er auch in guter Treue die Frömmigkeit der alten Zeit preisen, er lobt, was er selbst nicht hat. Denn diese Zeit war vorbei. — In wenig Generationen hatte sich seit den Tagen der Marathonkämpfer eine Entwickelung zusammengedrängt, die sonst Jahrhunderte braucht, um zu reifen, und dieser fieberhafte Prozeß hatte die Geister nur allzurasch herausgeworfen aus den Gleisen des Traditionellen. Das ist der Zustand, der uns aus den Stücken der beiden großen Dichter entgegentritt. Das Scheidewasser der Aufklärung hat alles Leben angefressen,

[1] Wolken 338 ff.

man hat sich emanzipirt von Sitte und Vorurtheil, man hat sich über alles Ueberlieferte und Substantielle hinwegräsonirt. Die Demokratie hat ein wurmhaft wimmelndes Einzelleben geschaffen, das immer beweglicher und bunter durcheinander arbeitet.[1] In solchem Leben, in solcher furchtbarer Verwirklichung der Freiheit haben Aristophanes und Euripides ihren Standpunkt und das schmerzlich tolle Lachen des Einen, wie die wortreiche Melancholie des Andern sind nur der Ausdruck derselben geistigen Zerrissenheit, derselben Zersetzung.

Es könnte freilich auffallend erscheinen, daß der Götterglaube noch sechs Jahrhunderte die Massen regierte, wenn er an seinem klassischen Sitz schon zur Blüthezeit der griechischen Demokratie ein überwundener Standpunkt war. Allein die Negation einer alten Glaubensweise vollzieht sich immer viel früher als die Einigung auf eine neue und es bedarf vieler Generationen, bis eine neue Weltanschauung allen selbstverständlich geworden ist, und doch kann erst dann das religiöse Organ in ihren Formen Neues schaffen. Scheint doch auch der religiöse Prozeß unserer Epoche seit zwei Jahrhunderten nicht von der Stelle zu rücken. Der Unterschied ist nur der, daß der Zweifel, der seit Anfang des achtzehnten Jahrhunderts einige Tausend Menschen ergriff, heute über Millionen gebietet.

Trotz des scheinbaren Stillstands an der Peripherie wurden indessen innerlich große Fortschritte gemacht. Denn das Wesen des religiösen Prozesses besteht keineswegs in der Negation des Alten, sondern in der Herausbildung neuer Formen des Abhängigkeitsgefühls. Das Resultat der philosophisch materialistischen Weltanschauung war der religiöse Nihilismus gewesen. Man läugnete die Götter und erklärte die Wirklichkeit aus endlichen und zufälligen Ursachen. Allein dabei konnte es das menschliche Gemüth nicht bewenden lassen. Aus der chaotischen Gährung der griechischen Aufklärungszeit sehen wir doch sofort zwei religiöse Richtungen sich herausbilden: eine vorwärts gewandte, die von den Prinzipien der sokratischen Schule ausgehend, sich zur Geistesreligion weiter entwickelt und eine reactionäre, die in den alterthümlichen Formen der Urzeit oder in dem gröberen Naturdienst des Orients die religiöse Befriedigung sucht, die ihr der von den Philosophen zersetzte und von den Rhetoren und Sophisten besudelte Olymp nicht mehr zu geben vermag. So soll in dieser Periode

[1] Droysen a. a. O.

s Unglaubens das Mysterienwesen mit seinem alterthümlichen Naturernst und der Wichtigthuerei seiner orphischen und eleusinischen Weihen e religiöse Erschütterung gewähren, die früher so Großes geschaffen tte. Manche sogar beugen sich, uneingedenk der Perserkriege, den vor verachteten barbarischen Gebräuchen, den Culten Asiens und gyptens, die in ihren Stammsitzen siech genug dahin welkten und rt ihrerseits dem hellenischen Cultus wichen, der gegen sie gehalten h noch immer ein geistiger Fortschritt war. So beginnt schon vor ander eine Zeit des Synkretismus und es fangen die Götterstellungen an, durch diese Verschmelzung des Alten und Neuen, des nden und Eigenen ihre Bestimmtheit zu verlieren. Allmählig bildet durch Vergleichung und Vermischung der Glaubensformen die vage rstellung eines allgemeinen „Göttlichen", das den Glauben an die elnen Götter mit einer Abstraction ersetzt, die an sich noch jeder giösen Bestimmtheit ermangelt, aber für die Menge den Uebergang et zu dem Monotheismus der sokratischen Schule, der vom vierten hrhundert an, je länger, je mehr die allgemeine Ueberzeugung der bildeten wird.

Denn auch die Zeit des peloponesischen Krieges hatte ihren land gehabt. Es war derselbe, den Aristophanes verläumdet und die Vierzig zum Giftbecher verurtheilt hatten. Sokrates hatte n Standpunkt seiner praktischen Philosophie, der es nur um die ugend zu thun war, über das letzte Wesen der Gottheit so wenig über die Gründe der Natur philosophirt,[1] aber er hatte als einer r ersten Physikotheologen, die Eigenschaften der Gottheit an den inrichtungen der Welt zu erkennen geglaubt und diese hatten ihm die ottheit als ein allmächtiges, allgütiges, allweises und allwissendes esen beschrieben.[2] Die Gottheit ist die Vernunft dieser Welt und m so viel größer die Welt ist als unser Leib, um so viel ist auch iese Vernunft in der Welt größer als unsere Vernunft.[3] — Im runde war das Monotheismus, doch hat Sokrates sich nirgends gen den officiellen Götterglauben ausgesprochen. Eben weil ihm s Göttliche selbst transcendent schien, beruhigte er sich dabei, jedes olk möge die Gottheit nach väterlichem Herkommen verehren. Allein ie von ihm in Gang gebrachte physikotheologische Weltbetrachtung und

[1] Xenoph. Mem. I; 1, 11. — [2] Mem. I; 4. IV, 3. — [3] Mem. I; 17.

die Fassung der Gottheit als Weltvernunft drängte auf Beseitigung des Polytheismus. Die Harmonie der Schöpfung leitet nicht auf die Annahme vieler Götter, sondern auf die einer einzigen allwirkenden und allumfassenden Gottheit. Daher sehen wir die sokratischen Schulen entweder zu dem Satze der Cyniker gelangen, daß es nur einen Gott gebe und daß die vielen Götter aus der Meinung der Völker entstammten, oder sie kehren wie die Cyrenaiker und Megariker in Beziehung auf das Göttliche zur vollständigen Gleichgültigkeit der Sophisten zurück.

Dafür aber hatte Sokrates größter Schüler, Plato, vom Standpunkt der sokratischen Erkenntnißlehre her, den Gottesbegriff auf einen Ausdruck gebracht, dessen Reinheit und Hoheit theoretisch niemals überboten wurde, und der selbst dann seine Bedeutung nicht verlor, als der religiöse Genius Jesu an die Stelle der theoretischen Abstraction die lebendige Erfahrung des Göttlichen gesetzt hatte. Dieser platonische Gottesbegriff steht nun aber in abstractem Gegensatz zu dem Begriff der Materie und hängt darum eng zusammen mit jener dualistische Weltanschauung, die das Christenthum als herrschendes Zeitbewußtsein vorfand und innerhalb deren es selbst seine Stellung nahm.

Die Anfänge dieser, der plastischen Einheit der antiken Weltanschauung so gänzlich entgegengesetzten, Vorstellungsweise liegen zeitlich weit rückwärts. Eines der Resultate der Eleaten war die Läugnung der Objectivität der Erscheinungswelt gewesen. Zum Begriff des prädicatlosen Grunds aller Dinge, des reinen Seins, gehört es, daß es sich nicht verändert, daß nichts in ihm entsteht, nichts vergeht, kurz, die Läugnung der Bewegung. „Nur das Sein ist und das Nichtsein, das Werden ist gar nicht".[1] Daß ein absolutes Sein, welches der letzte Grund der Welt ist, sich nicht selbst verändern darf, leuchtet ein. Allein die Welt der Erscheinung, Bewegung und Veränderung existirt doch, und es gilt, dieselbe aus dem vorausgesetzten unbewegten Urgrund herzuleiten. Die Eleaten Parmenides und Zeno verneinten das Problem, indem sie alle Bewegung, und damit die Erscheinungswelt selbst, für subjective Täuschung, für ein menschliches Phantasma erklärten. Bekannt sind ja ihre logischen Spiele von Achilles, vom Pfeil, vom Kahlkopf, vom Haufen, durch die sie die Begriffe des Entstehens, der Bewegung, der

[1] Aristot. De Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3.

ehrung, der Verminderung dialektisch aufzulösen, das heißt als
h widerspruchsvoll und unmöglich, nachzuweisen sich bestrebten.
Endziel aller dieser Sophismen war, darzuthun, daß die Be-
ng eine subjective Vorstellung des menschlichen Geistes sei, daß sie
dem Absoluten selbst nicht eigne. Damit nun hatte die eleatische
le hingeleitet auf jene Läugnung aller objectiven Erkenntniß, die
em fünften Jahrhundert umschlägt in den Satz der Sophisten:
Dinge sind, wie sie dem Subject erscheinen. Beruht selbst das,
n der Augenschein den deutlichsten Beweis abzulegen scheint, die
sache der Bewegung, auf einer Täuschung unserer subjectiven Or-
ation, dann gibt es überhaupt keine objectiven Erkenntnisse, keine
:heit. Für das wahrnehmende Subject ist wahr, was es empfindet.
ber Jeder verschieden empfindet und dasselbe Subject ein Mal so
:in ander Mal anders, so ist alles Sache subjectiver Vorstellung,
ung und Willkür. Was ich für wahr halte, braucht es nicht für
zu sein und morgen vielleicht auch nicht für mich selber. Berauscht
dieser neuen Offenbarung war es den Sophisten ein knabenhaftes
nügen, alle objectiven Bestimmungen mit den Einwürfen ihrer
:tiven Dialektik zu zertrümmern. Der Mensch ist das Maß der
e, heißt ihre Losung. Gibt es keine objective Wahrheit, so gibt
ch keine objective Pflicht. Gut ist, wofür sich subjective Gründe
ren lassen und für alles Gründe zu finden, ist Sache des
isten. So lehren sie die Jugend Athens den „schwächeren Grund"
„stärkeren Grund" zu machen, sie lehren disputiren, vexiren,
:n, dupiren. Nichts steht mehr fest, die Welt ist, wie ich sie sehe.
ibt ist, was gefällt! Das war die Verfassung des geistigen Lebens,
:ner große Reformator auftrat, von dem eine der folgenreichsten
ilzungen im Reiche des Gedankens datirt. Eben das war das
:em des Sokrates: gibt es Wissen? „Ich weiß, daß ich nichts
', ist der Ausgangspunkt seines Philosophirens. Aber seine ernste
)t ist zu wissen, ist, sichere Erkenntniß zu finden.[1] Aus der Er-
ungswelt läßt sich für die Objectivität unseres Wissens nichts
)men, „von Bäumen und Gegenden läßt sich nichts lernen".[2]
iehr handelt es sich darum, ob es solche Erkenntnisse gibt, auf
lle vernünftig Denkenden mit Nothwendigkeit herauskommen, ob

[1] Plato, Apol. 21 B ff. — [2] Phädrus 230 D. Xenoph. Mem. I; 1, 11. Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. I, p. 67 f.

es Begriffe gibt, die jedem Geiste innewohnen, Gesetze des Denkens, die für Alle gelten? Ist das der Fall, dann gibt es auch Wahrheiten, die unabhängig sind von der Willkür der Sophisten. Um demnach über die Frage in's Reine zu kommen, ob es objective Erkenntnisse gebe, untersucht Sokrates nicht die Außenwelt, sondern sein und der Andern Denkvermögen. Von den alltäglichsten und trivialsten Erscheinungen ausgehend, das Einzelne unter sich vergleichend, streift er das Zufällige und Accidentielle ab und findet so den Begriff, der die Vorstellungen unter sich befaßt, die Wahrheit, die alle anerkennen, die Maxime, der keiner widerspricht.[1] Das ist dann ein Geschäft, das er am liebsten im Gespräche mit andern vollzieht. Der Dialog ist die Form, in der er philosophirt.[2] Er geht auf den Gedankengang des Andern ein, in objectiver Ironie freilich. Er folgt ihm zustimmend, auch wo das Denken des Andern abweicht, bis er an einem Knotenpunkte ankommt, an dem er den Andern überzeugt, daß er falsch gedacht haben müsse und dieser die Definition und die Maxime zugestehn muß, die der große Denker zuvor gefunden. Diese Begriffe faßte denn Sokrates als dem Geiste eigenthümliche Kategorien, durch die dieser das Wesen der Dinge denkend erfaßt. Es ist der Geist, der die Wahrheit in die Dinge bringt, sie in ihnen erkennt und die Begriffe des Geistes haben so sehr objective Geltung, daß Plato's, Sokrates wenigstens dieselben als eigene Wesen zu setzen vermochte. Schwerlich ist Sokrates selbst so weit gegangen,[3] doch hatte er mit seiner Erkenntnißlehre unter allen Umständen die Annahme der alten Naturphilosophie widerlegt, daß unser Erkenntnißact ein Naturproceß sei, als dessen Quelle das Objective selbst gedacht werden müsse. Noch ein Menschenalter zuvor hatte Empedokles den Denkproceß rein materialistisch erklärt. Für ihn beruht der Act der Erkenntniß darauf daß die Stoffe unseres Körpers eine Verbindung eingehen mit den verwandten Stoffen der Außenwelt. Das feurige Auge verbindet sich mit dem ihm verwandten Licht, das Wasser im Auge sieht das Feuchte, denn die Seele selbst besteht aus der Totalität der Elemente, die draußen zerstreut sind:

„Mit der Erde sehen wir die Erde, mit Wasser das Wasser,
Mit Luft göttliche Luft und mit Feuer das ewige Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit dem traurigen Streite".[4]

[1] Xenoph. Mem. IV; 5, 12; 6, 1. — [2] Plato, Apol. 28 E. 38 A. — [3] Vgl. Arist. Metaph. 13, 4. — [4] Arist. Metaph 3, 4. Sextus adv. Math. 7, 92.

Erst Sokrates war es, der in sich etwas Anderes gewahrte als ie Wiederholung der Elemente da draußen und das war der tiefe Sinn des: „Lerne dich selbst kennen", das er den Jünglingen und Bürgern Athens zurief, er wollte ihnen zeigen, was das Wesen des Geistes sei. Indem er das Denken, den Geist untersuchte, stand er or der großen Entdeckung, die ihn selbst wie etwas Dämonisches, als as Herüberragen einer andern Welt ahnungsvoll ergreift, daß der Geist nicht ein Naturding sei unter andern Naturdingen, sondern einer anz andern Reihe angehöre. Das war das Neue, das die Jünglinge thens an ihn kettete, daß er ihnen die innere Welt zeigte, die nicht em Zwang des Naturlebens unterliegt, wie die Alten meinten, aber ben so wenig ein Reich willkürlicher Einfälle ist, wie die Sophisten agen, sondern die einer objectiven Ordnung folgt. Nicht, was wir ehen, sondern sein nothwendiger Begriff im Geist ist das Wahre. Eine gedachte Welt stellt sich der sinnlichen Welt gegenüber und jene st das Unzweifelhafte, Ewige, an sich Gewisse, diese ist Täuschung nd Schein.

Auf einem Pünktchen war damit der Dualismus geboren, von em aus bald ein klaffender Riß die Harmonie der alten Welt zer- paltete. Noch ist nur in des Menschen Brust die geistige Welt ent- eckt, bald aber geht in Leib und Seele, in Stoff und Form, in Natur nd Geist, in Diesseits und Jenseits die ganze Welt auseinander. Das war ein Gegensatz, von dem die glückliche alte Welt nichts gewußt hatte. Ihr waren Götter und Menschen, Natur und Geist, Leben und Denken, Himmel und Erde zu harmonischer Einheit verbunden, und erst die Vertiefung des Innern, die Autonomie des Geistes, die Antithese des Sittlichen und Natürlichen, die Sokrates aussprach, war der Anfang des Bruchs, durch den die plastische Einheit des antiken Lebens entzwei sprang. Das Stadium der naiven Unmittelbarkeit trat zurück. Die Natur sich ausleben zu lassen, das Natürliche in schönen Formen zu thun, das war die antike Sittlichkeit. Jetzt sollte ohne Reflexion nichts mehr gethan werden und nur das im Licht des Be- wußtseins vollzogene Handeln hat Werth und sittlichen Inhalt. An die Stelle der objectiven Ethik, der überlieferten Sittlichkeit, tritt die persönlich bewußte Moral.[1] Aber diesen, die antike Objectivität auf- hebenden Gedanken hatte Sokrates doch wieder ganz antik gedacht. Es

[1] Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. 1, 68 flgd.

war dem Alterthum nicht gegeben, sich eine Kraft ohne materielles Substrat vorzustellen. Während Sokrates den Geist der Sinnlichkeit entgegen setzt, faßt er sein moralisches ich selbst wieder als ein Objectives. Nicht nur, daß die Seele ein selbstständiges Wesen ist,[1] auch die Begriffe sind ihm etwas für sich und in letzter Instanz erscheint ihm sogar sein moralisches Bewußtsein als ein selbständiges Subject. Sein eigener Genius ist ihm zu Stunden ein anderes Ich. Er objectivirt sich ihm als Dämonium, dessen Offenbarungen und Orakeln er lauscht.[2] In diesen Momenten liegt denn der Uebergang zu der Scheidung einer unsichtbaren und doch realen Welt des Geistes, der Ideen, der Begriffe und einer sichtbaren Welt der Materie, der Erscheinung der Einzeldinge, wie Plato sie aufstellte, indem er die Gattungsbegriffe der sokratischen Philosophie zu metaphysischen Substanzen erhob, und damit eine eigne Region der Seelen statuirte, die über dieser sichtbaren Welt schwebt.

Mit dem Genius eines Dichters war Plato an den Umgang mit Sokrates herangekommen und dieser Umgang hatte ihn, den die Natur zum Dichter gebildet hatte, zum Philosophen gemacht. Aber die Natur läßt nicht von ihrer Art und so legte die dichterische Phantasie in Plato dem denkenden Geiste Fragen vor, die nur der Poet, nicht der Philosoph beantworten konnte. Zugleich gab Plato die Lösung solcher Fragen in poetischer Kunstform, im Gewande des Mythus, in welchem die älteste Religionsphilosophie sich bewegt hatte. Die dialektische Bewegung kleidet sich in die Form einer Erzählung; die Gedanken werden Gestalten und ihre begriffliche Entwicklung wird Geschichte. Ahnungsvoll kann so der Dichter im poetischen Gewand an Räthsel des Daseins herantreten, die für die logischen Vermögen ewig unzugänglich sind. Damit aber greift nicht selten die philosophische Erörterung auf das Gebiet des religiösen Glaubens hinüber und zum Theil darauf beruht die große Bedeutung, die Plato für die religiöse Entwicklung der kommenden Jahrhunderte gehabt hat. Denn in das Gewand des Mythus gekleidet, verlangen die Postulate des Philosophen Glauben nicht Erkenntniß; der Glaube aber an eine übersinnliche Welt ist seiner Natur nach Religion. In dieser Einkleidung konnte denn Plato eine sinnlich anschauliche Vorstellung geben

[1] Plato, Phädr. 105 C ff. Apol. 40 c ff. — [2] Sympos. 174 D. ff. 220 C. f. Hegel, Gesch. d. Philos. 2, 77. Zeller a. a. O. 2, 62 ff.

von der jenseitigen Welt, durch die seine philosophische Meinung für den faßbar und sogar populär ward. Seinem künstlerisch plastischen Denken erschienen die Gattungsbegriffe, die Sokrates im Geiste entdeckt hatte, und die auch Plato als Prinzip der Erkenntniß festhielt, als jene Wesen, die über der Sinnenwelt objectiv existiren. Wenn auf diesen Ideen die Möglichkeit des Wissens allein beruht, dann können sie nicht bloß durch uns und für uns sein, sondern es muß ihnen an sich eine Realität zukommen. So existiren sie für Plato an überweltlichem Ort, in welchem allein das Feld der Wahrheit liegt, dort wo die Götter und die unbefleckten Seelen wohnen, die sich am Anblick dieser Ideen erfreuen.[1] Damit erst war der Dualismus der sinnlichen und überirdischen Welt vollendet. Die Materie, als in's Unendliche theilbare, bestimmungslose Masse, hat keine Wirklichkeit, sie verändert sich stets, wird stets, vergeht stets, aber sie ist nie. Darum heißt sie auch das Nichtseiende. Auf ihr also kann unsere Erkenntniß nicht beruhen, denn vom Fließenden gäbe es keine Wissenschaft.[2] Aber in diesem Wechsel ist Eines das stets Beharrende, Bleibende, Wesenhafte, das sind die Gattungsbegriffe. In dem Wechsel der Sinnlichkeit, die stets in der Wandelung vom War zum Wirdsein begriffen ist, bleiben nur die allgemeinen Begriffe des Festen und Fließenden, des Belebten und Todten, der Geschlechter und Arten, der Eigenschaften des Guten, Schönen, Häßlichen. Sie also sind das Dauernde und darum der eigentliche Grund der Welt. Die irdischen Dinge in ihrem Wandel sind nur die Abschattungen und Abbilder jener allgemeinen Begriffe, die am Orte der Wahrheit, sich ewig gleich, dastehen, unberührt von den Veränderungen des Irdischen, das an ihnen Theil nimmt.[3] Die Idee ist so das Wirkliche in der Erscheinung, ohne sie wäre die Erscheinung nichts. Ihre ganze Existenz trägt die Erscheinungswelt von der in sie hereinscheinenden Ideenwelt zum Lehen. Nicht das materielle Substrat ist Bedingung ihres Seins, sondern die Form, die sie abgränzt von dem übrigen Nichts. Vor der Schöpfung der Welt standen also zwei Reiche sich als absoluter Gegensatz gegenüber. Die Ideenwelt, die immer sich selbst gleich als das ewige Urbild in sich selbst ruht, und neben ihr eine chaotische, formlose, regellos fluctuirende Masse, unfähig Gestalt und damit wahres Sein zu gewinnen. Daß

[1] Phädr 247, C. flgd. Tim. 28 A. — [2] Aristot. Metaph 13, 4. Plato, Crat. 386, D. 439, C. ff. — [3] Symp. 211. A.

nun die ewige Schönheit und Klarheit der Ideenwelt sich ein schwaches Abbild schuf in dieser sinnlichen Welt, geschah so, daß unter Zulassung Gottes der Demiurg, der Weltbildner, diese Welt schuf, indem er unverwandt hinblickte auf die Welt der Ideen. Er spannt die Weltseele, d. h. das unsichtbare, dynamische Princip der Ordnung und Bewegung der Welt, das Weltschema, als Abbild der ewigen Idee, wie ein kolossales Netz oder Gerüst, zu der ganzen Weite des Umkreises aus, den die sinnliche Welt ausfüllen soll. Er theilt dann den Raum in die zwei Kreise des Fixstern- und Planetenhimmels und gibt der chaotischen Masse Dasein, indem er sie in vier Elemente scheidet. Aus diesen bildet er dann, fest auf die Ideen hinschauend und nach ihrem Bilde, die organische Welt, der die Weltseele als Lebensprincip innewohnt, weßhalb die Welt auch ein beseeltes Thier genannt wird.[1] Damit war denn Plato auf die Fragen der Kosmogonie zurückgekommen, die Sokrates grundsätzlich bei Seite gelassen hatte und fast in dem poetischen Styl der alten Dichter hat er seinen kosmogonischen Mythus vorgetragen.

Nicht minder wirft er in Sachen des menschlichen Geistes Fragen auf, die nur der Poet, nicht der Philosoph beantworten konnte. Wie kam, frägt er, die Seele, die Sokrates belauscht und als ein Ding fremder Art erkannt hat, in diesen sinnlichen Körper? Wiederum löst er diese Frage der Phantasie mit Phantasie, nämlich mit Annahme einer Präexistenz der Seele. Nachdem der Weltbildner, erzählt der Timäus,[2] das Weltgebäude und die Götter (die Gestirne) geschaffen hatte, befahl er den Göttern, die sterblichen Wesen hervorzubringen. So bildeten die Götter den menschlichen Leib und den sterblichen Theil der Seele, er selbst aber bereitete ihren unsterblichen Theil in demselben Gefäß, wie früher die Weltseele. Solcher unsterblicher Seelen bildete er denn so viele, als es Gestirne gibt und setzte jede auf einen Stern, damit sie von hier aus das Weltall betrachten und dann in Körper gepflanzt werden sollten. Zunächst sollten alle in der höchsten menschlichen Daseinsform, als Männer, in die Welt eintreten. Wer nun bei diesem ersten Erdenleben die Sinnlichkeit überwindet, darf wieder zu seligem Leben auf seinen Stern zurückkehren; wer dieß nicht leistet, muß nach einer zweiten Geburt, in bereits minder vollkommener Gestalt, als Weib, einen zweiten Wandel vollbringen, bei fortgesetzter Schlechtigkeit aber bis zur thierischen Stufe herabsinken.

[1] Tim. p. 30—31. — [2] Tim. 41 ff.

Näher hat Plato im Phädrus[1] die Einschließung der Seele im rper als Strafe für einen vorzeitlichen Sündenfall beschrieben. Das spann der Seele war beflügelt mit zwei Rossen, dem aufwärts benden, dem Muth, und der niederwärts trachtenden Begierde. Mit sem Gespann treibt die Seele einher auf den Gefilden der Wahrit. „Die Wagen der Götter (die Gestirne) fahren in Reihen, die r Heerführer Jupiter anführt. So sieht Psyche das Wesenhafte und bt in Betrachtung des Wahren, indem sie die in sich selbst zurückhrenden Bahnen der Götter verfolgt. Sie schaut die Gerechtigkeit, ie Mäßigkeit und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge ennen, sondern was in Wahrheit an und für sich ist." „Wenn die eele aus dieser Beschauung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die ferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit ektar. Dieß ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber, durch ehler des Fuhrmanns oder der Pferde, gerathen in Tumult, treten it zerbrochenem Gefieder aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, e Wahrheit zu sehen, nähren sich mit dem Futter der Meinung, und llen auf die Erde. Je nachdem nun eine Seele mehr oder weniger sehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie er".[2] Eine Ahnung, eine Erinnerung ihres höheren Ursprungs, ie Sehnsucht nach ihrer himmlischen Heimath ist der Seele aber geieben. Ihre Schwingen wachsen wieder und gewinnen Kraft. In rinnerung dessen, was sie einst gesehen, geräth sie außer sich, in Enusiasmus, so oft sie etwas Schönes, Gerechtes erblickt. Auch ihr hilosophiren, ihr Wissen ist nur ein sich Besinnen auf die Ideen, e sie in jenen Gefilden der Wahrheit einst schaute. Wenn der denkende ensch aus den Vorstellungen den gemeinsamen Gattungsbegriff entickelt und von den Einzeldingen hinaufsteigt zum Begriff, dann schaut ine Seele die Idee; das heißt Psyche, in Verwirrung gebracht durch is Bewußtsein ihres Nichtwissens, besinnt sich und so erwacht für nen Augenblick in ihr die Erinnerung an das Urbild. Darum ist ich Anamnesis, die Wiedererinnerung, der Ariadnefaden, an dem die eele selbst schließlich den Rückweg in jene Gefilde der Wahrheit ieder findet. Versinkt sie tiefer in's Nichtwissen, verliert sie ganz e Erinnerung an die ewige Heimath, so wird sie untergehn in der innlichkeit. Nach dem Tod gestraft mit einer Gefangenschaft von

[1] Phädr. 246 ff. — [2] Phädr. p. 246.

nun die ewige Schönheit und Klarheit der Ideenwelt sich ein schwaches Abbild schuf in dieser sinnlichen Welt, geschah so, daß unter Zulassung Gottes der Demiurg, der Weltbildner, diese Welt schuf, indem er unverwandt hinblickte auf die Welt der Ideen. Er spannt die Weltseele, d. h. das unsichtbare, dynamische Princip der Ordnung und Bewegung der Welt, das Weltschema, als Abbild der ewigen Idee, wie ein kolossales Netz oder Gerüst, zu der ganzen Weite des Umkreises aus, den die sinnliche Welt ausfüllen soll. Er theilt dann den Raum in die zwei Kreise des Fixstern- und Planetenhimmels und gibt der chaotischen Masse Dasein, indem er sie in vier Elemente scheidet. Aus diesen bildet er dann, fest auf die Ideen hinschauend und nach ihrem Bilde, die organische Welt, der die Weltseele als Lebensprincip inne wohnt, weßhalb die Welt auch ein beseeltes Thier genannt wird.[1] Damit war denn Plato auf die Fragen der Kosmogonie zurückgekommen, die Sokrates grundsätzlich bei Seite gelassen hatte und fast in dem poetischen Styl der alten Dichter hat er seinen kosmogonischen Mythus vorgetragen.

Nicht minder wirft er in Sachen des menschlichen Geistes Fragen auf, die nur der Poet, nicht der Philosoph beantworten konnte. Wie kam, frägt er, die Seele, die Sokrates belauscht und als ein Ding fremder Art erkannt hat, in diesen sinnlichen Körper? Wiederum löst er diese Frage der Phantasie mit Phantasie, nämlich mit Annahme einer Präexistenz der Seele. Nachdem der Weltbildner, erzählt der Timäus,[2] das Weltgebäude und die Götter (die Gestirne) geschaffen hatte, befahl er den Göttern, die sterblichen Wesen hervorzubringen. So bildeten die Götter den menschlichen Leib und den sterblichen Theil der Seele, er selbst aber bereitete ihren unsterblichen Theil in demselben Gefäß, wie früher die Weltseele. Solcher unsterblicher Seelen bildete er denn so viele, als es Gestirne gibt und setzte jede auf einen Stern, damit sie von hier aus das Weltall betrachten und dann in Körper gepflanzt werden sollten. Zunächst sollten alle in der höchsten menschlichen Daseinsform, als Männer, in die Welt eintreten. Wer nun bei diesem ersten Erdenleben die Sinnlichkeit überwindet, darf wieder zu seligem Leben auf seinen Stern zurückkehren; wer dieß nicht leistet, muß nach einer zweiten Geburt, in bereits minder vollkommener Gestalt, als Weib, einen zweiten Wandel vollbringen, bei fortgesetzter Schlechtigkeit aber bis zur thierischen Stufe herabsinken.

[1] Tim. p. 30—31. — [2] Tim. 41 ff.

Näher hat Plato im Phädrus[1] die Einschließung der Seele im Körper als Strafe für einen vorzeitlichen Sündenfall beschrieben. Das Gespann der Seele war beflügelt mit zwei Rossen, dem aufwärts strebenden, dem Muth, und der niederwärts trachtenden Begierde. Mit diesem Gespann treibt die Seele einher auf den Gefilden der Wahrheit. „Die Wagen der Götter (die Gestirne) fahren in Reihen, die der Heerführer Jupiter anführt. So sieht Psyche das Wesenhafte und lebt in Betrachtung des Wahren, indem sie die in sich selbst zurückkehrenden Bahnen der Götter verfolgt. Sie schaut die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich ist." „Wenn die Seele aus dieser Beschauung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dieß ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber, durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde, gerathen in Tumult, treten mit zerbrochenem Gefieder aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, nähren sich mit dem Futter der Meinung, und fallen auf die Erde. Je nachdem nun eine Seele mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier".[2] Eine Ahnung, eine Erinnerung ihres höheren Ursprungs, eine Sehnsucht nach ihrer himmlischen Heimath ist der Seele aber geblieben. Ihre Schwingen wachsen wieder und gewinnen Kraft. In Erinnerung dessen, was sie einst gesehen, geräth sie außer sich, in Enthusiasmus, so oft sie etwas Schönes, Gerechtes erblickt. Auch ihr Philosophiren, ihr Wissen ist nur ein sich Besinnen auf die Ideen, die sie in jenen Gefilden der Wahrheit einst schaute. Wenn der denkende Mensch aus den Vorstellungen den gemeinsamen Gattungsbegriff entwickelt und von den Einzeldingen hinaufsteigt zum Begriff, dann schaut seine Seele die Idee; das heißt Psyche, in Verwirrung gebracht durch das Bewußtsein ihres Nichtwissens, besinnt sich und so erwacht für einen Augenblick in ihr die Erinnerung an das Urbild. Darum ist auch Anamnesis, die Wiedererinnerung, der Ariadnefaden, an dem die Seele selbst schließlich den Rückweg in jene Gefilde der Wahrheit wieder findet. Versinkt sie tiefer in's Nichtwissen, verliert sie ganz die Erinnerung an die ewige Heimath, so wird sie untergehn in der Sinnlichkeit. Nach dem Tod gestraft mit einer Gefangenschaft von

[1] Phädr. 246 ff. — [2] Phädr. p. 246.

tausend Jahren darf sie sich einen neuen Körper wählen, aber nur wenn sie dreimal den Beruf eines Philosophen gewählt hat, wird sie heimkehren nach jenen seligen Gefilden, die ihre Heimath waren, ehe sie in diese Welt herabsank.

Damit nun sind wir bereits auf dem Weg, den die späteren Geschlechter nach Plato wanderten. Alles Leben, alles Licht und alle Klarheit wird in jene andere Welt verlegt, hier in dieser ist nur Schatten, Schein und Tod. Drüben die Ideen, hier der Schatten der Idee, drüben die Seligkeit, hier die Seele gefangen im Kerker des Leibs, drüben die Gottheit, die uns beglückt, hier die Materie, die uns immer tiefer in ihren Schlamm hinabzieht. Der verhängnißvolle Dualismus, den Sokrates in das griechische Denken hineingetragen, hatte sich somit nicht auf die Unterscheidung von Geist und Körper beschränkt, sondern er hatte die ganze Welt zerspalten. Jene antike Weltanschauung, in der der Mensch sich eins gewußt mit der Natur war dahin. Ein Gefühl der Weltentfremdung war über den Menschen gekommen. Er wird gewahr, daß seine Seele nicht aus dieser Welt stamme, daß er eine andere Heimath habe, daß seine Aufgaben nicht aufgehn im Leben seiner Stadt und seines Staats, sondern daß er nach dem zu trachten habe, was oben ist.

Indem nun die platonische Philosophie mehr und mehr die Weltanschauung aller Denkenden wurde, bildeten sich aus ihr gewisse Grundanschauungen einer natürlichen, das heißt rein auf philosophischen Prämissen beruhenden Religion heraus, in denen die Meisten von denen zusammenstimmten, die sich von dem hergebrachten Cultus emanzipirt hatten. Der erste Angelpunkt dieser Weltanschauung war ein moralischer Monotheismus. Sind die Ideen Plato das Wesenhafte, Bleibende, Gute, so ist die oberste Idee, die alle umfaßt und durch die alle andern sind, das allein wesenhafte Wesen, besser als das Gute, schöner als das Schöne. Gott ist somit das absolut vollkommene Wesen, dem alles Gute sein Dasein verdankt. Daß es nur eine solche Gottheit geben könne, liegt schon in dem Begriff der höchsten Idee.[1] Diese Gottheit ist aber auch unveränderlich, weil das Vollkommene durch Veränderung nur sich verschlechtern könnte. Gott ist ferner die absolute Wahrheit, da er alles weiß und niemanden zu täuschen braucht; er ist allmächtig, da durch

[1] Polit. 269 E.

ihn alles ist; allgütig, da er für alle auf's Beste gesorgt hat[1]. Mit anderen Worten, da Gott nach seinem Begriff als höchste Idee das absolut Wesenhafte und Gute ist, so werden alle Prädicate der Vollkommenheit auf ihn in höchster Potenz übertragen. Eine der Grundvoraussetzungen der Platonischen Schulen war somit der Monotheismus. Hatte die Akademie als solche auch keine Gotteserfahrung, so gehörte doch zu ihrer ursprünglichen Mitgift die würdigste Gottesvorstellung, die auf theologischem Wege überhaupt erzeugt worden ist. Mit den Volksgöttern hatte Plato sich dahin abgefunden, daß er sie mit den Gestirnen und den Elementen identifizirte, wozu ja die Naturreligion willig die Hand bot. Die Weltseele ist ihm Zeus, die Sonne Apollo, der Mond Artemis und dergleichen mehr. Seinem Monotheismus aber that das so wenig Eintrag, als später der Engelglaube und die Heiligenverehrung den christlichen Monotheismus zu beeinträchtigen vermochte, da zwischen der alles umfassenden Uridee und den geschaffenen Geistern der denkbar größte Abstand gesetzt war. So konnte der Monotheismus trotz der fortdauernden polytheistischen Culte als bei allen Denkenden fest begründet gelten.

Zugleich aber gewinnt nunmehr der Glaube an eine Fortdauer der Seele nach dem Tod und die Beziehung dieses Lebens auf ein anderes eine tiefere Begründung und einen concreteren Inhalt. Die unklare Tradition der Mysterien gliedert sich der dualistischen Weltanschauung der neuen Schule ein und wird von ihr getragen. Wohl hatte auch Homer schon von einem Leben der Todten im Hades gewußt und Antigone tröstet sich bei Sophokles mit dem Beifall der Todten, zu denen sie gelangen wird:

> . . . „muß ich längere Zeit
> Den Unteren doch gefallen, als den Lebenden.
> Dort werd' ich ewig ruhn".[2]

An Stelle solcher allgemein gehaltener Andeutungen, wußte nun Plato eine durch sein ganzes Weltsystem begründete und in Anknüpfung an den Mysteriencult zugleich durchaus populäre Vorstellung vom Schicksal der Seele nach dem Tod zu setzen. So lesen wir in der Republik vom Leben nach dem Tode Sätze, die ziemlich ähnlich in die allgemeine Eschatalogie übergegangen sind. „Die Seelen kommen

[1] Timäus S. 28 ff. Rep. II, 380 D. ff. — [2] Antig. 74 ff.

sophen nicht die Wirklichkeit gegolten, sondern der Geist und die i
ihm vorhandenen Begriffe und Maximen. An ihnen sollte jede Ueber
lieferung und jede Forderung gemessen werden. Nur dieses selbstb
wußte Handeln ist moralisch und darum ist die Tugend ein Wisse
So hatte der Mensch sich selbst zum Princip genommen und stell
die Gesetze seines Innern der Außenwelt als höhere Instanz gegenüb
Es war das die denkbar größte Revolution, die in der antiken W
sich zutragen konnte, wenn an Stelle der überlieferten Sitte d
persönliche Gewissen zur Norm ward. Dazu gehörte, daß alle g
meinsamen Gedanken der Menschheit umgedacht, alle Werthvorstellung
geändert, alle Zwecke menschlicher Arbeit anders gestellt wurden. Z
vor hatte in Hellas der Grundsatz gegolten: das Ganze ist vor de
Theil, der Staat ist vor dem Einzelnen, der Einzelne ist ein Gli
des Staates, ist im Staat und für den Staat. Darum waren Eth
und Politik für den Griechen ein und dieselbe Sache, denn der Ei
zelne hatte keine Pflichten für sich, sondern nur für den Staat.[1] (
verdankte dem Staate Alles, der Staat ihm nichts, so wenig der L
dem Gliede etwas verdankt. Darum ist der Undank der Stadt d
Hellenen selbstverständlich und der Ostrakismus eine natürliche Functi
des Staatslebens, dem gegenüber kein Einzelner Verdienste oder A
sprüche hat. Wie der Geist ein Stück der Natur, so ist der Einzel
ein Stück der Staates. Diese antiken Anschauungen hatte Sokra
in der That auf den Kopf gestellt, indem er im Gegentheil jeden Ei
zelnen die Grundsätze des Denkens und Handelns in seinem eigen
Geiste suchen hieß. Der Ethik, der Sitte des Volks, wird die Mor
das heißt das nach Grundsätzen handelnde einzelne Subject gegenüb
gestellt. Nicht mehr Athen ist das Maß des Guten, sondern jet
Einzelne. Das Subject soll absolut werden, statt wie früher nur Ate
des Staates zu sein. Das tugendhafte Leben des Einzelnen, nicht d
Wohlergehn des Staats ist Endzweck des Menschen. Von solch
Standpunkt aus hatte schon Sokrates' unmittelbarer Schüler An
sthenes, der Vater des Cyniker, geradezu gefordert, das staatliche G
meinleben gering zu achten und „auf dem kürzesten Wege" die Tuge
zu suchen, das heißt unbekümmert um Staat, Gesetz und Sitte n
dem eigenen innern Licht sein Leben zu gestalten. Während er a
in der Bedürfnißlosigkeit diese ideale Verfassung des Mensch

[1] Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Phil. 1, 51 ff.

sah, suchte der Stifter der Hedoniker, Aristipp, vielmehr die Aufgabe des Lebens in möglichst großem und ungetrübtem Genuß. Das Subject soll die Verhältnisse sich, nicht sich den Verhältnissen unterordnen und das Alles zu dem Zweck, um Lust, die der höchste Lebenszweck ist, für sich zu gewinnen. So schlug das subjective Princip des Sokrates schon bei seinen nächsten Schülern in philosophischen Egoismus und in eine staatlose Gesinnung um. Auch Plato hat, obwohl er das Recht des Einzelnen dem Staate gegenüber läugnet, doch an dem gegebenen Staat die radicalste Kritik geübt und praktisch sich ganz von demselben zurückgezogen. Hätte das griechische Staatsleben noch bessere Geister zu befriedigen vermocht, so würde vielleicht eine solche Tendenz niemals durchgedrungen sein. Allein seit den hellenischen Musterstaat der Gerber Kleon beherrschte, gab es nirgends in Hellas eine Stelle für die Schüler des Sokrates. Der Staat war das würdige Object für die Komödien des Aristophanes geworden. Als dann vollends die griechische Selbstständigkeit zerfiel, war die Stunde gekommen für die Philosophie des Ich. Der macedonische Staat, die Staaten der Diadochen, der römische Staat waren nicht mehr die Lebensprincipien des Einzelnen. Der römische Staat ist nicht mehr das Ganze, was vor den Theilen da war, er ist ein Aggregat, in dem der Theil dem Ganzen voranging.[1] Aus der Summe der Privatrechte componirt sich der römische Rechtsstaat. — Die Ethik, die Sittlichkeit im Staat, wird verdrängt von der Moral, das heißt von der Sittlichkeit des Individuums. Die Motive der antiken Sittlichkeit sind ausgelöscht aus der Geschichte, das Subject besinnt sich auf seine private Stellung. Zumal als die römische Monarchie dem Einzelnen die Beschäftigung mit dem Staat vollends entleidete, wendete der Geist sein Denken um so mehr auf sich selbst und suchte in sich die Gesetze des Rechts, des Guten, der Sittlichkeit, die aus dem allgemeinen Leben ängst verschwunden waren. „Mit Hintansetzung alles Andern, sich elbst umzuschaffen", ist jetzt die einzige Aufgabe des Weisen.[2] „Ferne halten vom Volk muß man das zarte, im Guten noch zu wenig feste Gemüth: leicht tritt man zur Mehrheit über" sagt charakteristisch der große Philosoph der neronischen Periode.[3] „Nie, klagt er, komme ich in derselben sittlichen Verfassung nach Hause, in welcher ich ausging".[4]

So sind die Jahrhunderte zwischen Philipp von Macedonien und

[1] Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Phil. 1, 69. — [2] Seneca, Ep. 5. 6. — [3] Ep. 7. — [4] ibidem.

unserer Epoche die Blüthezeit der sokratischen Schulen, die nicht mehr das Wohl des Ganzen, sondern das Glück und die Tugend des Einzelnen zum Gegenstand ihres Philosophirens machen. Aufgabe des Weisen ist, sein Ich der Welt gegenüber in richtige Verfassung zu bringen, so daß in seinen Willen nichts einbrechen, seine Ruhe, seinen Frieden nichts stören kann. Die Autarkeia, die Ataraxie, die Apathie des Weisen sind die Schlagworte der neuen Schulen.[1] Die ganze Welt wird auf das einzelne Ich bezogen in systematischer Form. Die Philosophie des sittlich wollenden Ich ist der Stoicismus, die Philosophie des genießenden Ich ist der Epikuräismus, die Philosophie des erkennenden Ich ist der Skepticismus. Die einsame Tugend, der einsame Genuß, der einsame Zweifel war die Tendenz der damaligen Schulen, die weniger metaphysische Probleme verhandeln als Regeln der Lebensweisheit suchen, die dem Einzelnen zum Glück verhelfen sollen.[2] Im Grunde waren beide Schulen, Stoa und Epikur, in ihren Zielen einig. Beide wollten die Ruhe, den Frieden, die Freiheit des Geistes. Nur die Methode war eine verschiedene. Der Stoiker sucht sie in richtiger Verfassung seiner selbst, der Epikuräer in der Kenntniß der Mittel zur Glückseligkeit. Der Eine will ein starkes Ich, das nichts anficht, der Andere ein sicheres Ich durch Vermeidung des Uebels. Beide Probleme aber liefen auf eine unendliche Casuistik hinaus und ganze Folianten wurden gefüllt mit der Frage, wie auch im höchsten Schmerz der Weise frei sei oder gar den Schmerz in Lust zu wandeln vermöge. Der wesentliche Inhalt der stoischen Deductionen ist darum der, wie der Weise sich nichts vergeben dürfe, wie er eine gleichmüthige und gleichgültige Haltung gegen die äußern Dinge behaupten und seine Würde um so stolzer wahren müsse, je feindseliger sich die äußeren Verhältnisse gestalten. Verhaltungsmaßregeln für alle einzelnen Fälle werden aufgestellt und ein Cicero rühmt es als besonderen Vorzug der stoischen Schule, daß sie vom obersten Problem des Wissens bis zum speciellsten einzelnen Fall ihre Jünger nicht ohne Regel und Rathschlag lasse, wie denn in der That alle menschlichen Schmerzen von der Beschränktheit unserer Erkenntniß bis zum Podagra und Chiragra hier ihre Berücksichtigung finden. Der Abschluß dieser diffusen Betrachtungen bildet denn das Ideal der Weisen, in dem die Schule ihren abstracten Tugendbegriff faßlich ver's

[1] Seneca, Ep. 9. 14. — [2] Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. 1, 68 ff.

Auge stellte. Statt der concreten Tugend der klassischen Zeit, wie sie sich in den grandiosen Gestalten der Alten darstellte, hatte man ein blasses Ideal gefunden, das alle möglichen Vollkommenheiten besaß, nur eine nicht: die der Wirklichkeit. Man kann es der Stoa zur Ehre anrechnen, daß sie in einem Zeitalter des Verfalls die sittliche Idee mit Energie festhielt. Auch daß sie mit Ausscheidung des politisch nationalen Elements, einen Weisen an sich, ein abstractes Ideal aufstellte, entsprach nur dem Universalismus der römischen Periode, in der die nationalen Besonderheiten untergegangen waren. Aber eben durch diese Abstraction von der wirklichen Welt wird die Tugendlehre der Stoa zur hohlen Rhetorik. Die Weisheit des Stoikers ist ein Gerede von der eigenen hohen Gesinnung, aber indem er sich vom Leben abwendet, darauf verzichtet, Leben und Welt zu bessern, mußte diese stoische Weisheit ein ewig leeres, unfruchtbares Gerede bleiben. So kann man nichts Schöneres lesen, als Seneca's moralische Schriften, aber dem Reich hat diese Tugend des Ministers Nero's nichts genützt, denn der oberste Grundsatz der stoischen Tugend war, „sich selbst genug sein".

Nicht anders waren die Resultate der epikuräischen Weisheit. Die Wissenschaft, die dem Leben das höchste Maß der Lust abgewinnen wollte, war zwar auch eine Tugendlehre, denn „ohne Tugend keine Lust", sagte der Meister,[1] allein auch sie wurde mit ihrer Casuistik, welche Unlust durch welche Lust aufgewogen werde und welche Lust um welcher Unlust willen zu meiden sei, zu einem System des Egoismus, für das die Dinge nichts bedeuten, sondern stets nur ihre Beziehungen auf den Weisen. Die Welt hat nur Interesse, so weit sie sich auf ihn bezieht und er kümmert sich um sie just nur zu seinem Vergnügen. Es ist aber vollkommen schaal und nichtig, zu fragen, wie viel Vergnügen aus Kunst, aus Wissenschaft, aus Weisheit zu schöpfen sei, denn Kunst und Wissenschaft sind nicht zu unserm Vergnügen da. Auch ist auf diese Weise das gesuchte Glück nicht zu finden. Denn wer die Welt auf sich bezieht, wird stets unglücklich sein, glücklich ist nur der, der sich vergißt und aufgeht in den Dingen. Dann erst empfindet er die Harmonie des Ganzen, von der er selig getragen wird, während das Geräusch der Welt ihm ein Mißklang bleibt, so lang er sich zum festen Punkte nimmt, um den alles Andere kreisen

[1] Clamat Epicurus non posse jucunde vivi, nisi sapienter, honeste justeque vivatur. Cic. De Fin. 1, 18; Tusc. 3, 20. 5, 32.

soll. Das war der Grundirrthum der stoischen und epikuräischen Schule.

Den gleichen praktischen Standpunkt nahm die neue Akademie und im Anschluß an sie die skeptische Schule ein, die die Grundsätze des glücklichen Lebens in der rechten Erkenntniß suchte. Um glückselig zu leben, müssen wir wissen, wie die Dinge sind, hieß es. Aber wissen wir das? Um zu wissen, ob eine Erscheinung etwas Wirklichem entspricht, müßte das Subject sich von sich selbst sondern können, um durch Vergleichung seiner Vorstellung mit den Objecten sich der Uebereinstimmung beider zu vergewissern. So führt die Untersuchung zum Zweifel an der Objectivität unserer Erkenntnisse zurück und eben in der Gewißheit, daß wir das Wesen der Dinge nicht zu erkennen vermögen, suchte die skeptische Schule die erhabene Ruhe des Subjects. Der alte Skepticismus zweifelt nicht an der Wahrheit seiner Erkenntnisse, sondern er ist ihrer Unwahrheit gewiß.[1] Er weiß, daß seine Erkenntnisse nur die Reflexbewegungen seiner Organisation sind und nicht die Dinge selbst und diese Gewißheit gibt ihm Ruhe und Festigkeit des Geistes in sich. Sein Zweifel ist nicht verbrämt mit Trauer und Weltschmerz, sondern er gibt ihm, so sagt er wenigstens, Ruhe und Frieden, denn warum soll er sich von Dingen anfechten lassen, die schlimm scheinen, es an sich aber vielleicht gar nicht sind. Vor einem objectiv Gewissen müssen wir wanken und weichen. Der Skeptiker aber, der sich frei gemacht hat von dem Wahn des Objectiven, thront über dem, was Lust oder Schmerz zu sein scheint. „Denn, sagt Sextus Empiricus, da der Weise nicht zu entscheiden vermag, was gut oder schlimm sei, so gelangt er zur Unerschütterlichkeit, indem er seinen Beifall zurückhält. Denn hält er etwas für gut oder übel von Natur, so ist er immer beunruhigt: sei es, daß er das, was er für das Gute hält, nicht besitzt, sei es, daß er vom natürlichen Uebel gequält zu sein meint. Wer aber unentschieden ist über das, was von Natur gut und schön ist, der flieht und sucht nichts mit Eifer; und so bleibt er unerschütterlich".[2] So verwies Pyrrho, der Zeitgenosse Alexanders, seine Schüler während eines Sturmes, der sie erschreckte, auf ein Schwein, das ganz indifferent blieb und ruhig fortfraß, zum Beweis, wie nur die Ungewißheit die Unerschütterlichkeit wirke, in der der Weise

[1] Sext. Emp. adv. Matth. 7, 287, 293 sq. — [2] Sext. Pyrrh. Hyp. I. c. 6 § 12.

:ehen ſoll.[1] Auch diejenige Schule alſo, die ſcheinbar die rein theo-
etiſche Frage nach der Möglichkeit objectiver Erkenntniſſe wieder auf-
ahm, hatte im Grunde doch nur den praktiſchen Zweck, die Freiheit
es Subjects, die Unerſchütterlichkeit und Seelenruhe des Weiſen zu
haffen. Nicht die Erkenntniß, ſondern die durch ſie bedingte Glück-
ligkeit iſt die Aufgabe auch der ſkeptiſchen Schule.

So ſehen wir alle dieſe Richtungen getrieben von dem ſtarken
Verlangen, für den einzelnen Geiſt wieder einen Schwerpunkt zu finden,
ach dem hin er zur Ruhe zu kommen vermöchte. Die ſtoiſche Pflichten-
:hre, die epikuräiſche Luſtlehre und die ſkeptiſche Reſignation auf ob-
:ctives Wiſſen ſollten dem Ich den Halt und das Gleichgewicht ſchaffen,
as ihm früher der Zuſammenhang mit dem Staat verlieh. Nach
ieſer und jener Seite oscillirend ſuchen ſie, dem Zuſammenhang des
Ganzen entfallen, ihren eigenen Schwerpunkt, um wieder feſt zu ſtehen
— und finden ihn nicht. Denn durch alle dieſe Deductionen der
Stoiker, wie den wahrhaft Weiſen nichts anfechte, durch all die epi-
uräiſchen Betrachtungen, wie der Stachel des Schmerzes durch Philo-
ophie gebrochen werde und durch das verzweifelte Räſonnement der
Skepſis, daß das Objective nichts ſei als das Product unſerer Ge-
anken und uns demnach nicht ſchädigen könne — durch alle dieſe
Deductionen klingt hindurch derſelbe melancholiſche Ton, der indirect
ekennt, daß jene Ataraxie und Apathie, daß jene Luſt und der Genuß,
on dem ſo viel geredet wird, nicht exiſtire. Wenn der Friede mit ſich
nd der Natur zum philoſophiſchen Problem wird, dann iſt Eines
icher, daß er fehlt. Nur die Zeiten haben ihn, die nicht von ihm
eden. Hier aber ſind ganze Jahrhunderte von Vorſchriften erfüllt,
ie das „Ich" ſich in allen denkbaren Lagen zu verhalten habe, um
lücklich zu ſein und das Reſultat iſt ein „non liquet". Stoiſche
Selbſtgenugſamkeit und epikuräiſcher Egoismus, die einſame Tugend
nd der einſame Genuß kommen zu dem gleichen Reſultat, daß die
enſchliche Natur ein viel zu ſchwaches Gefäß ſei, um der ganzen
Welt entgegen zu treten. Der Skeptizismus aber, die Souveränetät
es Subjects, hat ſich gleichfalls nichts erworben, als die höchſte ver-
ehrende Unruhe der ewigen dialektiſchen Bewegung. Geſucht hatte er
ie Ruhe des Ich, die Apathie des Weiſen und gefunden hatte er die
Nothwendigkeit der unaufhörlichen Oppoſition gegen jede poſitive Be-

[1] Diog. Laërt. 9, 68.

hauptung. So kommt die Stoa zu dem Bekenntniß, der Mensch ist zu schwach für das Glück, der Epikuräer gesteht: die Welt ist zu schlecht für das Glück und der Skeptiker zürnt: Mensch und Welt sind zu problematisch für das Glück. Das sittliche Ich und das genießende Ich ringen mit der Welt, um sie zu besiegen, aber indem sie sich ihr entgegenstellen, wird ihnen die Welt zu einer feindlichen Macht, zu einem Uebel. Die ultima ratio, sowohl des Stoikers, wie des Epikuräers war darum schließlich der Selbstmord. Der Weise kann nie unterliegen, er kann nie unglücklich sein, denn er kann sich ja tödten.[1] „Patet exitus". Der angebliche Sieg über die Welt besteht in der Flucht aus der Welt, die Rettung des Ich in der Selbstvernichtung. „Siehst du, ruft Seneca in der Schrift vom Zorn pathetisch aus, siehst du jene schroffe Höhe? Von dort herab geht ein Weg zur Freiheit. Siehst du jenes Meer, jenen Fluß, jenen Brunnen, da unten in den Tiefen wohnt die Freiheit. Siehst du jenen niedrigen, verdorrten Baum? Da hängt die Freiheit. Siehst du deine Kehle, deine Gurgel, dein Herz? Das sind die Rettungsorte gegen Knechtschaft?"[2] Es waren das Ausführungen, die in allen Schulen gleich populär waren. „Der Tod ist kein Uebel, hieß es, denn sind wir, so ist er nicht, ist er, so sind wir nicht".[3] Somit steht es stets in unserer Macht gegen Uebel das einzutauschen, was kein Uebel ist. Damit aber erklärten Stoa und Epikur ihre Insolvenz, denn der Selbstmord ist keine Tugend und noch weniger ein Vergnügen, er ist nicht ein Sieg des Ich, sondern seine Niederlage. Indem das Ich versuchte, sich auf sich selbst zu stellen, war ihm somit das ganze Nichtich zum Uebel geworden. Das Leben ist ein Uebel, die Welt ist ein Uebel und schließlich das Ich selbst, das zu schwach ist für das Nichtich, ist auch ein Uebel.[4] Damit war die griechisch-römische Welt auf einem Punkte angekommen, von dem die jüdische ausgegangen war. Die Freude an der eigenen Herrlichkeit war dahin, von Geschlecht zu Geschlecht mehrt sich die Klage über die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, über die Schwäche der Erdgebornen, über die natürliche Sündhaftigkeit des Menschen, der den Göttern in keiner Weise zu gefallen vermöge und auf dem darum der Zorn der Götter laste. Die Klage, die das hebräische Gewissen schon

---

[1] Seneca, Ep. 4. 12. — [2] Seneca, De ira 3, 15. — [3] Seneca, Ep. 4. — [4] Seneca, Ad Polyb. 9, 6: omnis vita supplicium . . . . nullus portus nisi mortis. Ad. Marc. 11, 1. Ep. 102, 22.

in der Morgenstunde der Geschichte erhoben, wird das Abendgebet der hellenischen Philosophie. Sünde und Sündenelend umgibt den Weisen allüberall. Zunächst ist es der Körper, „das Fleisch", was an dem Mißverhältniß zwischen unserem Wollen und Vollbringen die Schuld trägt. „Dieser Leib, sagt Seneca, ist des Geistes Last und Strafe! er drückt schwer auf ihn und hält ihn in Banden".[1] „Was sichtbar ist, dieses Gebein mit Nerven umwunden und die darüber gezogene Haut und das Antlitz und die dienenden Hände und in was wir sonst eingehüllt sind, daß sind Fesseln und Verdunkelungen der Geister. Damit ist die Seele verdeckt, übertüncht, angesteckt, getrennt von dem, was das Wahre ist und ihr angehört, in Täuschungen hineingeworfen. Das ist ihr ganzer Kampf mit diesem sie beschwerenden Fleische, daß sie dadurch nicht irre geführt werde und daran hafte. Sie strebt dahin, von wannen sie entlassen ward. Dort wartet ihrer ewige Ruhe, wo sie nach dem Verworrenen und Massigen das Reine und Klare schaut".[2] Wohl sollte man nach solchen Auslassungen meinen, daß Seneca lediglich im Fleische den Sitz der Sünde suche und in der That ruft der Philosoph in einem seiner Briefe höchst pathetisch aus: „Ich bin größer und zu größerem geboren, als daß ich ein Sklave meines Körpers sein könnte, den ich nicht anders betrachte denn als eine Fessel, meiner Freiheit angelegt. Ihn gebe ich dem Schicksal preis und durch ihn hindurch lasse ich keine Wunde bis zu mir selbst dringen".[3] Allein dieser Briefschreiber hat doch auch einsichtigere Stunden, in denen er erkennt, daß die Sünde tiefer ihren Sitz habe, in der Seele selbst, und daß das Gerede von ihrer Freiheit, was er sich vormacht, eben nur ein Gerede ist. „Ich woge auf einem Meer von lauter Gebrechen", ruft er dann schmerzlich aus.[4] „Das menschliche Gemüth ist von Natur widerspenstig und zum Verbotenen und Gefährlichen strebend".[5] Vor dem Irrthum, den er selbst beging, warnt er dann mit eindringlichen Worten: „Man täusche sich nur nicht. Nicht außer uns ist unser Gebrechen, es ist in uns und haftet in unserem Innersten. Daher gelangen wir so schwer zur Genesung, weil wir nicht wissen, daß wir krank sind. . . . Man fange mit der Bildung des Gemüths an, noch ehe dessen Verkehrtheit sich verhärtet hat".[6] „Wirf von dir, was dein Herz zerfleischt und könnte es nicht anders hinweggeschafft

---

[1] Ep. 65. — [2] Ad Marciam 24. — [3] Ep. 65. — [4] De vita b. 18. — [5] De clementia 1, 24. — [6] Ep. 28, 9.

werden, so wäre das Herz selbst damit auszureißen".[1] Damit hat Seneca über Plato hinaus erkannt, daß die Sünde in unserem Geist selbst ihren Sitz aufgeschlagen hat und wie er ihre intensiven Wirkungen nicht verkennt, so weiß er auch, daß sie extensiv die gesammte Menschheit beherrscht. Wir sind allzumal Sklaven der Sünde, nur daß des Einen Kette länger ist, die des Andern kürzer, nur daß der Weise zerrt an seinem Kreuze, der Thor neue Nägel einschlägt.[2] Es ist wie eine lateinische Auslegung des bekannten Psalmworts, wenn Seneca sagt: „Wie viele Richter sind es, die nicht selbst dem Gesetze verfallen, wie viele Ankläger, die rein von Schuld? Gefehlt haben wir allzumal, der Eine schwer, der Andere leichter, der Eine vorsätzlich, der Andere vom Zufall getrieben oder auch durch eines Anderen Schlechtigkeit verführt; manchmal sind wir bei guten Absichten nur nicht fest genug gewesen, und haben gegen unseren Willen und mit Widerstreben die Unschuld verloren. Und nicht nur, daß wir Fehltritte gethan haben — wir werden straucheln bis zum äußersten Lebensalter".[3] „Es war die Klage unserer Voreltern, es ist unsere Klage, es wird die Klage der Nachwelt sein, daß die Sitten verkehrt seien, daß Verdorbenheit herrsche und daß die Menschheit sich verschlimmere und alles Heilige in Verfall gerathe. Allein dieß ist und wird immer dasselbe sein. Nur von Zeit zu Zeit wird es sich mehr dahin oder dorthin neigen, wie Meereswogen, die die eintretende Fluth immer weiter hinaustreibt, die Ebbe mehr im Innern der Ufergrenzen hält. ... Die Laster beharren nicht an ein und derselben Stelle, sondern beweglich und mit sich selbst uneins sind sie in beständigem Aufstand begriffen und jagen und fliehen einander. Uebrigens werden wir immer dasselbe von uns zu sagen haben, wir seien böse, seien böse gewesen und leider muß ich hinzusetzen, werden es auch künftig sein".[4] So trostlos, so hoffnungslos und zugleich so zerknirscht schaute der Gefährte Nero's in die Gegenwart und in die Zukunft. Eine Bußtagsstimmung war über die Welt und ihre Denker gekommen, seit sie sich vergeblich abgemüht hatten, in sich Halt und Trost zu finden gegenüber den Uebeln der Außenwelt. Verzweiflung und Weltschmerz ist die Signatur der Zeit, aber der starke Schmerz eines ungebrochenen Geschlechts, nicht die kränkelnde Empfindsamkeit weichgeschaffner Seelen. Zum ersten Male

[1] Ep. 51, 13. — [2] De vita beata c. 16. 19. — [3] De clem. 1, 6. — [4] De benef. 1, 10.

atte das Heidenthum die menschliche Natur als eine sündhafte und ieſe Welt als ein Jammerthal erkannt. Damit aber war auch die rage vorgelegt, woher denn dieſer verderbte Zuſtand der Welt und er menſchlichen Natur, wenn die Gottheit, die nach den Stoikern die Beltvernunft oder nach den Platonikern weiſer als die Weisheit und eſſer als das Gute iſt, ſie geſchaffen hat? Die Annahme, daß die Naterie den göttlichen Actionen und der Realiſirung der Ideen einen nüberwindlichen Widerſtand entgegenſetze, genügte dem geſteigerten Beſſimismus nicht mehr. So ſah ſich der größte Denker des erſten Jahrhunderts, in dem ſich Platonismus und Stoicismus, zum Vorheil doch des erſteren, die Wage halten, Plutarch von Chäroneä, zur nnahme eines böſen Princips getrieben, da Gott zum Urheber einer o ſchlechten Welt zu machen, die Idee Gottes ſelbſt aufheben heiße. r kann ſich, wie er draſtiſch ſich ausdrückt, Gott nicht vorſtellen wie inen Schenkwirth, der aus einem Faß Gutes und aus dem andern chlechtes ausſchenkt,[1] ſondern neben dem Princip des Guten ſteht ein rincip des Böſen, das Gott feindlich iſt. So nur laſſen ſich die ngleichheiten und Gegenſätze begreifen, von denen die Welt unter dem Nonde zerriſſen iſt. „Denn da nichts ohne Urſache entſtehen, das ute aber nicht Grund des Böſen werden kann, ſo muß das Böſe ie das Gute einen beſonderen Urſprung haben". Plutarch ſucht denn ieſen Urſprung des Böſen in dem böſen Gotte, der dem guten gegenberſteht und er bezeugt ausdrücklich, daß dieſer Teufelsglaube die nſicht „der meiſten und beſſeren Philoſophen" ſei.[2] Die Einen nennen ieſes böſe Weſen den Dämon, die Andern Ahriman, die Andern Typho, Andere Hades und Ares. Ja ſelbſt bei den Alten meint Plutarch ieſen Glauben an ein böſes Weſen zu entdecken und am richtigſten cheint ihm die Annahme, die er Plato zuſchreibt, daß neben der guten ine böſe Weltſeele ſtehe. Alſo nicht mehr die Materie iſt das Hinderniß des Guten, ſondern es gibt eine verderbliche geiſtige Macht, ie das Böſe will und das Uebel ſchafft, mag man ſie nun Typho der Hades nennen. So fehlte dem heidniſchen Sündenbewußtſein auch ie concrete religiöſe Vorſtellung einer diaboliſchen Macht nicht, in der ie geſteigerte Empfindung des Böſen daſſelbe perſonificirt. Immerhin nag die vielfache Berührung mit dem Judenthum das griechiſche Denken auf dieſe Anſchauung geführt haben, aber ſchon die Aneignung

[1] Plut. De Is. 45. — [2] De Is. 46. Näheres Bd. III, 497 f.

setzt einen gründlichen Bruch mit allen Voraussetzungen griechischen Denkens voraus, das den Menschen von Natur für gut hielt und diese Welt als die heitere Welt des Lichts dem traurigen Hades entgegenstellte.

4. Das Erlösungsbedürfniß.

Die fruchtlosen Versuche der praktischen Philosophie, in der eigenen Kraft alle Bedingungen zu finden, die zum „seligen Leben" nöthig sind, hatten das Bedürfniß einer objectiven Erlösung erzeugt. Die Sehnsucht nach einer Hülfe von oben, die so gewaltig diese Zeit durchzieht, war die Frucht der gesteigerten Selbstbeobachtung, wie Stoiker, Epikuräer, Skeptiker sie cultivirt hatten. Doch darf man nicht verkennen, daß seit Beginn der Kaiserherrschaft auch die Noth der Zeit viel hinzu gethan hat, diesen Stachel der Selbsterkenntniß zu schärfen. Die Menschheit war erschöpft von den Anstrengungen der Welteroberung und der Bürgerkriege, entnervt von Lastern, die keine Furcht der Götter in Schranken hielt, heimgesucht von einer Gewaltherrschaft, die das Schwert einer Familie in die Hand gegeben, in der der Wahnsinn erblich war. Das Alles konnte nur dazu beitragen, die Empfindung des Bankbruchs der Philosophie des Ich zum Bewußtsein zu bringen. Der Epikuräer hatte die Welt als ein Uebel, der Stoiker den Menschen als einen Sünder erkannt und die Geschichte jedes Tages bestätigte diese Erkenntniß. So hatte die Philosophie der Kaiserzeit bald keine andere Aufgabe mehr als die Erlösung des Menschen von den Leiden dieser Zeit und der Sündhaftigkeit des eigenen Herzens. Philosophiren heißt nach Epiktet lernen, was zu begehren oder zu meiden sei. Der Anfang der Philosophie ist das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Hülfsbedürftigkeit. Wer gut werden soll, der muß erst überzeugt sein, daß er schlecht ist. Der Philosoph ist ein Arzt, zu dem nicht die Gesunden kommen, sondern die Kranken; er lehrt nicht, er *heilt* und seine erste Aufgabe ist die, daß er seine Schüler zum Gefühl ihres Elends und ihrer Unwissenheit bringe.[1] So sehr war das Zutrauen der früheren Stoa auf die Vortrefflichkeit

[1] Vgl. über ihn Zeller, Phil. d. Griech. III; 1. p. 662.

nserer Natur bereits dahin, daß weise sein nicht mehr heißt, der Natur gemäß leben, sondern die Natur heilen, sie bessern, hre Mängel thunlichst ausgleichen. Die stoische Selbstgenugsamkeit t tief, ist unheilbar erschüttert. Die Heilung der sittlich kranken Menschheit wird jetzt als Hauptaufgabe der Philosophie betrachtet nd mit ganz anderer Inbrunst als zur Zeit Zeno's und Epikur's aht jetzt die Jugend dem Meister mit der Bitte: „Erlöse uns von em Uebel!" In einem aber mündet das Ende der Schule wieder in ie Sitten des Anfangs. Der Philosoph wird eben dadurch wieder Seelsorger, wie es Sokrates war. Die Philosophie beschränkt sich rundsätzlich auf die sittlichen Aufgaben und des Lehrers Absicht ist ie Besserung des Einzelnen. Wie die stoische Schule sich aus der ynischen herausgebildet, so taucht zu Anfang der Kaiserzeit Name nd Sitte der cynischen Schule wieder aus ihr empor. Wir sehen ahlreiche Apostel der Bedürfnißlosigkeit, Seelenärzte und Hebärzte der Tugend, wie Sokrates sich ausdrückte, die der Menge Grundsätze der Besserung predigen und Jünglinge zu praktischen Cursen um sich ammeln. Berufsmäßige Sittenprediger und moralische Aufseher über ndere kommen sie dem weit verbreiteten Heilsbedürfniß entgegen. Höchst ürdige Persönlichkeiten wie Demetrius, der Freund des Seneca,[1] ersuchen die sittlich schlaffe Zeit mit allen Idealen des bedürfnißosen Lebens aufzurichten. Aber die Zeiten des Sokrates waren vorüber. Die Philosophie der Straße ward bald ein öffentliches Aergerniß. Durch ufdringlichkeit, Unverschämtheit und Marktschreierei brachten diese üngeren Cyniker nur all zu schnell das ganze Geschäft einer berufsnäßigen Tugend in Mißkredit, so daß der Cyniker zur Zeit Lucian's nicht anders angesehen ward als heute der Bettelmönch. Neben solchen hilosophischen Landfahrern bestanden aber noch immer die alten Schulen ort und die Verödung des öffentlichen Lebens führte ihnen sogar zahlreiche Jünger zu. Aber nicht die Wahrheit, sondern die Erlösung on dem Uebel ist das eigentliche Problem, an dessen Lösung die Besseren sich abarbeiten.

Zunächst suchte die stoische und epikuräische Schule diese rettende Hand noch ganz innerhalb der gegebenen Welt. Ist der Einzelne zu chwach, die richtige Verfassung des Lebens aus sich zu erzeugen, so ist afür der Freund, der Lehrer, der Weise da, um nach ihm das eigene

[1] Seneca, Benef. 7, 11.

Leben richtig zu stellen. „Wir müssen uns, sagt Epikur, irgend einen edlen Menschen aufsuchen, den wir stets vor Augen haben, damit wir leben, als schaue er uns zu und immer handeln, als sehe er es“.[1] Da nun aber nur allzubald der Glorienschein um des Freundes Haupt zerfließt und die traurige Stunde nie ausbleibt, in der wir erkennen, daß der Andere nicht stärker war als wir, verweist die Stoa auf die Helden der Vorzeit oder auf das Ideal des Weisen, von dem die Schule viel zu reden wußte. „Trage Einen im Herzen, ruft Seneca dem Freunde zu, um ihn mit einer Scheu zu verehren, die auch dein Innerstes heilige. O glücklich der, welcher nicht durch seine Gegenwart, sondern an welchen schon der Gedanke bessert! Glücklich aber auch der, welcher Einen so zu scheuen weiß, daß er sich schon nach dessen Andenken regelt und bildet. . . Wähle dir also einen Cato: oder, wenn dir dieser zu schroff sein sollte, wähle einen Mann von milderem Sinne, einen Lälius; wähle irgend einen, dessen Wandel und Rede dir gefiel, der eine liebenswürdige Seele in seinen Mienen trug: ihn, deinen Hüter, dein Musterbild, halte fortwährend deinen Blicken vor. Ich sage dir, wir bedürfen jemandes, nach welchem sich unser Charakter bilde. Ohne Richtschnur wirst du das Verkehrte nicht in's Gleiche bringen“.[2] — Geschäftig genug hat auch die Schule gesucht nach solchen Vorbildern. Der Preis des Aristides, das Lob des Themistokles, die Tugend des Epaminondas, der Ruhm des Cato war das niemals ausgesungene Lied der Rethorenschulen und ein Plutarch hat sein Leben daran gesetzt, der Jugend aller Zeiten eine Auswahl von Helden vor die Seele zu stellen. Aber eben der Reichthum der Vorbilder stellte die Unzulänglichkeit jedes Einzelnen an's Licht. Der Streit, welcher der größte sei, machte alle klein und den Schülern war bald Diogenes nicht arm und Epaminondas nicht tapfer genug und Cato zu wenig Cato.[3] Es ging den historischen Idealen nicht anders als den lebenden und der Rede letzter Schluß war dann, daß auch der Weise nur ein Mensch sei.[4]

So sah man sich schließlich doch hingewiesen auf eine überirdische Hülfe, um aus dem Zustand der Schwäche und Unbefriedigung herauszukommen, der so schmerzlich empfunden ward. Das Erlösungsbedürfniß wurde damit religiös. Rein theoretisch genommen, stand die stoische Schule dem Gedanken am nächsten, daß nur versöhnt mit

[1] Seneca, Ep. 11. — [2] Ep. 11. — [3] De vita beata 18. — [4] Ep. 71.

der Gottheit der Mensch Versöhnung mit der Welt zu finden vermöge. Diese Erkenntniß lag ihr darum nah, da sie das Leben im Einklang mit der Natur als das glückliche Leben definirte und anderseits Gott selbst als einen innerweltlichen, als das bewegende Princip der Natur faßte. Hatte Aristoteles die Ideenwelt Plato's wieder der sichtbaren Welt einverleibt und ihr selbstständige Existenz abgesprochen, so folgte daraus mit Nothwendigkeit, daß auch die höchste Idee, Gott, nur in der Welt zu suchen sei. So hatten die Stoiker Gott und die Weltseele identificirt. Gott ist die thätige und bildende Kraft der Materie, die Vernunft in den Dingen und das Princip der Bewegung, weßhalb er auch Pneuma, Logos oder Dämon heißt. Diese immanente Vernunft beschreibt aber Seneca als göttliche Vorsehung, die wie ein Vater uns liebet und nicht nur gefürchtet, sondern auch geliebt zu werden begehrt.[1] Von diesem Standpunkt aus konnte denn das „naturgemäße Leben", in dem die Alten der stoischen Schule das Glück suchten, nur bezeichnet werden als Gehorsam gegen die Gottheit, als Unterwerfung unter ihren Willen, als Leben in Gott. Zumal bei Seneca's jüngerem Zeitgenossen, Epiktet, ist ein Vieles die Rede davon, wie unser ganzes Leben ein Lobgesang auf die Gottheit sein solle.[2] Die Gottheit ist unser Vorbild und Beistand, sie hat uns mit allen Bedingungen der Seligkeit ausgerüstet und wenn wir ihrem Willen uns unterwerfen, werden wir glücklich sein.

In diesem Gefühl der Gottesnähe, des Ineinander des Göttlichen und Menschlichen hätten vielleicht die Besseren der Zeit die innere Versöhnung finden können, nach der sie strebten. Allein die Menge der Menschen war nicht reif für diesen Gedanken der Immanenz des Göttlichen. Aristoteles blieb unverstanden und auch die Sprecher der stoischen Schule geriethen mehr und mehr unter den Bann des platonischen Dualismus zurück. Schroffer hat auch Plato zwischen Gott und Welt, zwischen Materie und Geist nicht geschieden als derselbe Seneca im Widerspruch mit jenen Aeußerungen es vielfach thut, indem er immer wieder auf die „andere Welt", die „himmlische Heimath" zurückkommt und geradezu sagt: „Die Materie und Gott machen die Gesammtheit der Dinge aus". „Gott regiert die Welt, die ihn als ihren Beherrscher und Führer umgibt und ihm

[1] De prov. 15 f. 2, 6. Benef. II, 29, 4—6. IV; 19, 1. De ira II, 27, 1 u. a. O. — [2] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 1. p. 665.

folgt . . . Was Gott in der Welt, ist der Geist in dem Menschen; was dort die Materie, ist an uns der Leib . . . . . Darum fürchte ich mich nicht hinüberzugehn, denn ich werde nirgends so eng wohnen wie hier".[1] Damit war der Standpunkt der Immanenz Gottes sofort wieder verlassen. Die andere Welt, die Heimath der Seele, der jenseitige Ort steht neben dem Diesseits und je mehr die Gemüther in den trüben Zeiten des Cäsarenthums den Druck des Irdischen empfanden, um so leuchtender und herrlicher malten sie sich die Schönheit der himmlischen Welt aus. Um so mehr aber steigerte sich auch die Sehnsucht nach einer Berührung mit ihr. Nur in unmittelbarem Zusammenhang mit der seligen Welt glaubte man Erlösung zu finden von dieser Welt des Uebels. Die Vermittlung, die man innerlich nicht gefunden hatte, sollte äußerlich bewerkstelligt werden.

Der Weise sollte durch göttliche Offenbarung zur Wahrheit und Glückseligkeit gelangen, nachdem er es auf dem Wege der Wissenschaft nicht vermocht. Man trachtete und schmachtete nach einer unmittelbaren Berührung der Seele mit Gott und statt ihn in der Welt zu suchen, hatte man sich zwei Wege ausgefunden, wie sich Diesseits und Jenseits die Hand zu reichen vermöchten. Entweder göttliche Mittler sollten von oben her der Menschheit die Hand reichen, oder umgekehrt, der Mensch sollte sich so vergeistigen, daß er fähig wird, in unmittelbarer Intuition das Göttliche zu schauen. Ein solches Schauen ist aber nicht mehr Aufgabe der Speculation, sondern es ist eine unmittelbare Berührung der Seele mit dem Absoluten, das heißt Religion. Es sind Prozesse des religösen Lebens, die hier im Gewande der Philosophie uns entgegentreten. Die Philosophie wird zum Gottesdienst, der Philosoph zum Hierophanten.

Jener zweite praktische Weg lag natürlich den Schulen der praktischen Lebensweisheit näher. Dieselbe Freiheit, Seligkeit und Unerschütterlichkeit, welche der Zweck des Epikuräismus, Stoicismus und Skepticismus war, soll jetzt erreicht werden durch religiöse Einigung mit dem Göttlichen. Da aber dieses Göttliche dem mit sich selbst zerfallenen Bewußtsein in einem Jenseits liegt, das dem verständigen Erkennen unzugänglich scheint, will man nicht auf dem Wege der Speculation zur Wahrheit bringen, sondern allerlei innere und

[1] Ep. 65.

Gere Mittel der Heiligung, Reinigung und Läuterung sollen die ele würdig machen, das Göttliche unmittelbar zu umfassen. Mystische teigerung des Ich, des innersten Seelenlebens in der Form der Ekstase soll den Weisen zum Göttlichen emporheben, damit er das Absolute selbst umarme. Versetzt wurde das Subject in diesen gewollten Zustand durch eine Askese, die sich angeblich auf Pythagoras zurückführte. In der That hatten die orphisch-pythagoräischen Mysterien den Griechen den Gedanken vermittelt, daß gewisse Enthaltungen und Uebungen den Göttern wohlgefällig seien und der Seele Antheil an den Freuden des Elysiums sicherten.[1] Allein die eigentliche Heimath dieses Gedankens ist doch der Orient und gerade da, wo der Orient und Occident mit einander gerungen, in Alexandrien, tritt uns diese neue Schule der Pythagoräer entgegen. Hier, wo das Judenthum seine Beiträge zur griechischen Weltanschauung geliefert hatte, waren auch die Philosophenschulen mit dem Glauben an unmittelbare göttliche Mittheilungen vertraut geworden und hatten sich der Praxis des späteren Judenthums genähert, solche prophetisch-ekstatische Offenbarungen durch gesteigerte Askese herbeizuführen.[2] Das Zutrauen, durch Forschen zur Wahrheit zu gelangen, war dahin. Eine wissenschaftliche Ermattung war eingetreten, deren resignirter Ausdruck die Skepsis war. So waren die Hellenen Alexandriens reif, der jüdischen Lehre von einer unmittelbaren Offenbarung sich zuzuwenden. Da die Wissenschaft sie betrogen, warfen sie sich dem Glauben um so inbrünstiger in die Arme.

Die Bedingungen nun, unter denen die Einzelnen zu solchem Schauen des Göttlichen gelangen sollten, waren ganz dieselben, die wir bei den Juden des Daniel- und Henochbuchs, der essäischen und pharisäischen Richtung, an seinem Ort kennen lernten. Doch zogen die Hellenen vor, solche Weisheit von Pythagoras statt von Moses herzuleiten. In der That war die pythagoräische Schule im Laufe des vierten Jahrhunderts erloschen und wenn die orphisch-pythagoräischen Mysterien ähnliche Enthaltungen als den Göttern wohlgefällig empfahlen, wie sie der Jude schon lang geübt, so ist darin wohl nur dasselbe Herüberspielen orientalischer Religionsanschauungen zu erkennen, das wir auch sonst in den Uebungen der Mysterien finden. — Begreiflich aber, daß der Hellene vom Juden nicht gelernt haben

[1] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III; 2, 65. — [2] Vgl. Bd. 1, S. 141.

folgt . . . Was Gott in der [illegible] Beschreibungen,
was dort die Materie, ist an [illegible] Stunden, die [illegible]
ich mich nicht hinüberzugehn, [illegible] die Enthaltung von [illegible]
wie hier".[1] Damit war der [illegible] oder zerrissener [illegible]
wieder verlassen. Die and[illegible] [illegible] orientalischer [illegible]
jenseitige Ort steht neben [illegible] Hellenen als Mittel, [illegible]
in den trüben Zeiten de[illegible] [illegible] zurückgeführt auf Pythagoras,
empfanden, um so leuch[illegible] [illegible] Weise die Seinen zu Sehern
Schönheit der himmliche[illegible] [illegible] Zweifel an diesem ehrwürdigen
sich auch die Sehnsucht [illegible] im Dunkel sich bergende
mittelbarem Zusammen[illegible] [illegible] von Pythagoras selbst oder
lösung zu finden von [illegible] [illegible] allen, aber insgesammt unter-
man innerlich nicht [illegible] [illegible] religiöse Sehnsucht, aber auch
werden. [illegible] [illegible] unlauterere Tendenzen bargen sich

Der Weise soll[illegible] [illegible] Einen P. Nigidius Fi-
und Glückseligkeit g[illegible] [illegible] und philosophischen Reformator,[2]
schaft nicht vermoch[illegible] [illegible] vor, daß er unter dem Namen
mittelbaren Berühr[illegible] [illegible] Etwas später sehen wir
Welt zu suchen, [illegible] [illegible] in der Schule der Sextier ver-
Diesseits und [illegible] [illegible] Sexton [illegible] war, der seinen
göttliche Mittle[illegible] [illegible] allem Fleischgenuß, zu Fasten
reichen, oder n[illegible] [illegible] Noch in allen
er fähig wird, [illegible] der Materie nie so wenig
Ein solches [illegible] [illegible] pythagoräischen Regel
sondern es i[illegible] [illegible] die mit Recht als
soluten, das [illegible] und auch unter Nero
die hier im [illegible] [illegible] gezogen.[4] Denn
losophie [illegible] [illegible] nicht nur in pseudo-

[illegible] [illegible] Orten einzelne Gaukler
der prak[illegible] [illegible] zu einer aber-
Unersch[illegible] [illegible] rühmten, durch ihr
und [illegible] [illegible] mit der andern Welt
Einig[illegible] [illegible] und Erscheinungen ge-
selbst [illegible] [illegible] mit der Zahlen-
stän[illegible] [illegible] Gottheit kund, der Asket
der [illegible]

[illegible] [4] Tim. 1. — [5] Cic. in [illegible] 35.

n. Der von Bußkraft leuchtende Pythagoräer
wande, seinem unverschornen, über die Schultern
m langen Bart und den unheimlich glänzenden
ephant und Wißmeister dieses Geschlechts, dem zu-
ıströmen.[1] Der Magus wird das Ideal der Zeit.
uch bei dem Auftreten dieser pythagoräischen Heiligen
, das stoische Tugendideal zu verwirklichen und so der
hheit den Erlöser und Heiland zu liefern. Denn nicht
ne Askese, sondern auch durch den reinen und frommen
r Schüler des Pythagoras der Götter Freund und Liebling
elche Gaukler geriren sich dann als die Hohenpriester der
, legen den Ihrigen Jahre langes Schweigen, schwere Vor-
en auf, um ihnen schließlich als Schlüssel aller Geheimnisse
ine schale Formel, ein seltsames Amulet, eine leere Zauberkunst
beilen. So speiste einer der Unverschämtesten dieser heiligen Land-
ber, Apollonius von Tyana, der sich zur Zeit des jüdischen Kriegs
Kleinasien und Aegypten umhertrieb,[2] seine heilsbegierigen Schüler
nach langer Probezeit mit der tiefsinnigen Mittheilung ab, nur die
Libation gefalle den Göttern, die über den Henkel des Krugs abfließe,
weil just dort der Ort sei, den die menschliche Lippe niemals berühre.[3]
Er ist denn überhaupt der charakteristische Repräsentant dieser Richtung
und, wie die mehrfachen Biographien eines Möragenes, Damis, Philo-
stratus beweisen, auch der berühmteste. Zur Zeit der Flavier muß er
eine große Rolle selbst in der Politik gespielt haben. Die uns er-
haltene Biographie des Philostratus ist allerdings erst zu Anfang des
dritten Jahrhunderts aus Auftrag der Julia Domina abgefaßt, allein
dieselbe hat die älteren Quellen benützt und so lernen wir denn hier
alle die Weihen und Grade kennen, durch die der Mensch zum Seher
zu werden vermag und die Apollonius von Pythagoras selbst ererbt
haben will. Weil er das Messer nie geschärft gegen die Thiere und
nie Beseeltes gegessen, weil er Leinen, das nicht vom Thiere kommt,
besser geachtet als Wolle und sich Beschuhung geflochten aus Bast, weil
keine Scheere ihm das Haupt berührt, wo alle Quellen der Sinne
liegen, von wo alle heiligen Töne und Stimmen ausgehen und das

[1] Philostr. Apoll. 8, 2. 6. — [2] Zu diesem Urtheil berechtigt außer der Biogr. des Philostratus auch Apul. De magia 90. Lucian, Alex. 5; Orig. c. Cels. 6, 41. Vgl. auch Dio Cass. 47, 18. — [3] Philostr. Ap. 4, 20.

Wort, der Seele Dolmetsch, sondern er vielmehr das Haar sich wachsen ließ wie die Lacedämonier, weil er den Himmlischen nie die Beleidigung blutiger Opfer angethan und nie ein Eisen durch ihre Tempel getragen — darum war er zuerst belohnt worden mit der Fähigkeit, die eigene Seele zu empfinden, dann führten die Träume ihm wahrhafte Weissagungen zu und endlich kam er dahin, Alles zu wissen, nur um weniges später als die Götter, Wunder zu thun, den Seuchen zu steuern, sichtbar zu sein oder unsichtbar nach eigener Wahl und lebend schließlich hinauf zu steigen zu den Unsterblichen.[1] „Daß ich nicht nach Anderer Weise lebte, sagte er zu Domitian, dieß bewahrt meine Sinne in einer unaussprechlichen Heiterkeit und wehrt das Trübe von ihnen ab und gestattet mir, wie in dem Lichte eines Spiegels alles zu erkennen, was geschieht und was sein wird. Denn der Weise wartet nicht auf das Kommende, sondern bemerkt es, wenn es noch an der Schwelle steht, später zwar als die Götter, aber schneller als die Menge".[2] Wenn auch ganz unverkennbar die Biographie des Philostratus manche spätere Züge einmischt, wie denn namentlich die Parodie des Evangeliums und der Apostelgeschichte überall durchblickt, so ist doch die Beschreibung der neupythagoräischen Methode, zum Schauen des Göttlichen zu gelangen, durchaus charakteristisch und stimmt vollständig mit ähnlichen Weisungen aus dieser Zeit, wie wir sie z. B. im vierten Esrabuch finden.[3] Hatte sich doch auch schon Plutarch eine vollständige Theorie über die subjectiven Bedingungen der göttlichen Offenbarung gebildet, vermöge deren die Wirkung der von den Alten überlieferten Mittel der Ekstase ihre rationelle Erklärung finden. Wie heutige Spiritualisten redet der Weise von Chäronea von einem höheren Sinn, von einer geheimen Kraft, die wie in der Knospe in der Seele verborgen ist und unter dem fördernden Hauch der Weihen aufblüht, oder im Traume sich regt, wenn der Körper zuvor rein ward und in die gehörige Stimmung gebracht wurde. „Dann geht in der Seele vor, was wir Enthusiasmus nennen — und man kann wohl annehmen, daß durch die im ganzen Körper verbreitete Wärme gewisse Poren sich öffnen, welche die Bilder der Zukunft der Seele zuführen".[4]

Die praktische Frucht dieser mystisch tiefen Speculationen war freilich die finsterste Superstition. Zauberkünste, kabbalistische Formeln,

[1] Vgl. Philostr. Ap. 8, 5 ff. — [2] Phil. Ap. 8, 9. — [3] 4 Esra 4, 35; 9, 26 a. O. — [4] Plut. Def. orac. 40. Vgl. 48 u. De Pyth. orac. 21—23.

abergläubische Weihen sollten die Wege dahin bahnen, wohin die Speculation nicht reichte. Nicht bloß Dichter, wie Virgil, träumten von dem Zweige aus dem Haine der stygischen Juno, der den Weg frei macht zur anderen Welt, sondern was die Ueberzeugung thessalischer Weiber, genau das war der letzte Schluß dieser tiefsinnigen neupythagoräischen Weisheit, daß nur die Magie zum Schauen der Götter führe:

„Zaubergesang lockt ja das Getraide vom Acker des Nachbars,
Zaubergesang hält fest zornige Schlangen im Lauf,
Zaubergesang — er versucht gar Luna vom Wagen zu ziehn
Und vollbrächt es, wenn nicht tönte geschlagenes Erz".[1]

Der Philosoph ist jetzt ein Magier und billig wird deßhalb auch von den alten Philosophen berichtet, daß sie den Winden geboten und die Wolken festnagelten.[2]

Dieses unheimliche Anwachsen der Superstition hängt indessen ganz natürlich mit dem positiver ausgebildeten Glauben an eine jenseitige Welt zusammen, für die diese sichtbare nur der dünne Vorhang ist. Der Wunderglaube ist der groß gewachsene Unglaube an die Natur und eben die Verachtung des Sichtbaren, die der Platonismus gepredigt hatte. Das wahre Sein ist ja das in der himmlischen Welt, hier ist nur Schein und Täuschung. Die Natur ist nichts mehr für sich, überall spielen durch ihre Falten die Bewegungen des Jenseits. So beugt der Magier, der den jenseitigen Geistern gebietet, die Natur unter seinen Wunsch und Gehorsam. Früher thaten die Götter Wunder, jetzt die Menschen, und der monströse Beweis für den Verkehr mit dem Jenseits wird eben das Wunder, die Verrenkung des Diesseits. Das sinnlich Wahre gilt nicht mehr und immer mehr geht der Sinn für alles Objective verloren. Die Geschichte des Tags und der Vergangenheit hat nicht mehr ihren Schwerpunkt in sich, sondern sie bedeutet etwas Jenseitiges. Hinter den Worten und Buchstaben bergen sich Räthsel, weit geheimnißvoller als der einfache Sinn, und was geschieht, geschieht nicht aus natürlichen Ursachen, sondern zu geheimnißvollen Zwecken als Typus von etwas Kommendem oder Antitypus von etwas Gewesenem. Die Gegenwart, der Augenschein, das sinnlich Wahre gilt diesen Menschen nichts, sie lügen in einem fort und sind der Auffassung

[1] Tib. Eleg. I; 8, 20 flgd. vgl. Hor. Epod. 5, 45. — [2] Philostr. Apoll. 8, 8.

der Wirklichkeit unfähig geworden, weil sie dieser Wirklichkeit keine selbstständige Bedeutung zumessen, sondern überall Omen und Numen wittern und Offenbarungen aus der anderen Welt. Zumal bei Philo haben wir die eigenthümliche Erscheinung, daß Sinnenwahrnehmung und Täuschung ihm identische Begriffe sind, und die erste Bedingung eines wahren Wissens ist für ihn der Verzicht auf die Empirie.[1] Bis zu diesem Aeußersten also hatte sich die platonische Verachtung der Natur und der Erscheinungswelt entwickelt und die Consequenz davon im praktischen Leben war, daß die größten Geister der Kaiserzeit in einem Aberglauben befangen waren, den zur Zeit des Perikles selbst der Bauer Strepsiades und der Schüler Phidippides verspottet hätten. Aber nur ganz folgerichtig hatte die platonische Verachtung dieser sichtbaren Welt sich zur Verachtung der Natur und des Lebens weiter gebildet.

Einer solchen Weltanschauung, der die jenseitige Welt nachgerade gewisser geworden war als die diesseitige, lag indessen nicht bloß der Versuch nahe, sich hinüberzustrecken nach dem Unendlichen, sondern sie forderte auch, daß Gott selbst sich herabneige zu den Menschen und für sie heraustrete aus seinem Jenseits. Der eine Gedanke, sich Gott zu nähern, war ja unmöglich ohne den andern, daß auch Gott uns nahen wolle. Nur stand dem entgegen die platonische Vorstellung, daß Gott zu rein, zu heilig, zu überirdisch sei, um selbst mit Irdischem in Beziehung zu treten. Plato selbst hatte darum Mittelwesen eingeschoben, durch die Gott die Erde, auf der er selbst nicht erscheinen kann, schuf und erhält und die Volksgötter haben für ihn und seine Schüler eben diese Bedeutung, den Verkehr zwischen der höchsten Gottheit, die in einem Lichte wohnt, da Niemand zukommen kann, und dieser Welt zu vermitteln. Dem Verlangen nun, mit der Gottheit in unmittelbare Beziehung zu treten, bot sich diese Lehre von den Mittelwesen an, um das an sich Undenkbare durch eingeschobene Mittelglieder denkbarer zu machen. Bei Plutarch sind es die Dämonen, „die die Natur der Sterblichen und die Kraft der Gottheit theilen", welche den Verkehr der Gottheit mit den Menschen vermitteln. „Wollte jemand, sagt Plutarch, die Luft, welche zwischen Erde und Mond ist, wegnehmen, so würde er die Einheit und die Verbindung des Weltalls, dadurch daß in dessen Mitte ein leerer und unverbundener Raum ent-

[1] De migr. Abrah. M. II, Eingang.

steht, aufheben; gerade so heben auch die, welche kein Geschlecht der Dämonen annehmen, alle Gemeinschaft und Verbindung zwischen Göttern und Menschen auf, indem sie die dolmetschende (wie Plato sich ausdrückt) und dienende Natur weglassen und uns nöthigen, die Götter zu unseren Bedürfnissen herabzuziehen. . . . Wir aber wollen die, welche der Gottheit allen Antheil an der Weissagung und alle Sorge für Weihen und Orgien entziehen, nicht anhören, eben so wenig als wir glauben, daß die Gottheit *selbst* bei diesen Dingen thätig sei, sondern wir überlassen diese Dinge den *Helfern* der Götter und darum glauben wir an Dämonen".[1] Das war denn der Punkt, wo der Gedanke entsprang, daß es der *Mittler* bedürfe zwischen Gott und den Menschen. Hier eben setzte der Neuplatonismus ein, der den letzten verzweifelten Versuch macht, den Dualismus der platonischen Weltanschauung zu überbrücken, indem er ganze Aeonenwelten hineinschüttet in die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits.

Aber noch bevor Plutarch über die Treppe der Dämonenwelt den Weg von der Menschenwelt zu den Göttern zeigte, hatte der alexandrinische Jude Philo auf der Grenze zwischen Judenthum und Platonismus ein kühnes System gezimmert, das den platonischen Dualismus in sich aufnahm und ihn zugleich überwand durch die Lehre von göttlichen Mittelwesen. Es gibt einen Mittler zwischen Gott und der Welt, das ist der Logos, der Weltplan, von dem schon die Stoiker bald als von einer Person, bald als von einer Ordnung oder Sache geredet hatten, gerade so wie Plato von der Weltseele. Indem Philo den ursprünglichen Weltgedanken, den Logos, als Person faßte, als das erstgeborene Wesen, das aus der Gottheit hervorging und durch das und in dem die Welt besteht, hatte er die Formel ausgesprochen, die Diesseits und Jenseits zusammenbrachte und den jenseitigen Gott diesseitig machte, ohne doch die Scheidung selbst aufzuheben. Eine solche äußerliche Ueberbrückung des Gegensatzes entsprach aber dem Zeitbewußtsein mehr als die stoische Immanenz Gottes, die den Dualismus läugnen will. Schrittweise war das Heidenthum der geistigen Gottesvorstellung des Judenthums näher gekommen. Man hatte sich bekehrt zu dem Glauben an die absolute Ueberweltlichkeit des Göttlichen, von der das Judenthum ausgegangen war. So hatte man auch dem Glauben an göttliche Offenbarungen und an die prophetisch

[1] De def. or. 13.

... diesen Offenbarungen sich nicht versagen können und ... damit das Gefühl der Gottentfremdung, der Entleerung der ... Welt nicht wich, da war es ein Jude, der den transcendenten ... doch auch zu einem immanenten zu machen wußte, indem er den ...ian als persönliche Emanation aus dem Göttlichen faßte.

Hätte das Gefühl der Einheit mit Gott, das Bewußtsein der ...ehnung überhaupt, auf speculativem Wege gegeben werden können, ... würde die Logosspeculation diese Aufgabe gelöst haben. Im Prinzip ... damit der Dualismus überwunden. Aber die wahrhafte Ueber... ...gung, daß ein Logos sei, der Gott und Welt versöhne, das Gefühl, ...ß wir thatsächlich durch einen solchen Mittler in Gott sind, war auf dem Wege des Denkens nicht herzustellen. Erst als die Christen Alexandriens der Welt verkündigten, der Logos ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit, erst als sie Einen aufwiesen, von dem sich so Ueberschwängliches aussagen ließ, war für den Gläubigen der Zwiespalt ausgeglichen, der bis dahin die Menschheit und Gottheit trennte.

Doch kann man nicht sagen, daß das Heidenthum nicht wenigstens nach einem solchen fleischgewordenen Gotte gesucht hätte, der die Versöhnung zwischen Diesseits und Jenseits vollbringt. Nur gehört das ganze Problem der Religion nicht der Speculation an, weßhalb sich denn auch die beßfallsigen Ausführungen auf dem Gebiete der Mythologie bewegen. Hercules und Apollo waren es, beide ursprünglich Repräsentanten der Sonne, denen die platonisirenden Mythologen der Kaiserzeit diese Aufgabe der Versöhnung zuwiesen. Zur Sühnung für das vergossene Blut des Drachen Pytho soll Apoll bei dem thessalischen König Admet als Hirte in Dienst getreten sein. Indem der Gott sich also selbst erniedrigte und Knechtsgestalt annahm, ward er zugleich Retter und Versöhner aller schuldbeladenen Menschen, Heiland der Schwachen und Hülfsbedürftigen, der Schuldigen und Büßenden. Dieselbe Knechtsgestalt denn, die Apollo bei Admet annimmt, trägt auch Hercules während der achtjährigen Dienstbarkeit bei Euristhens, in dessen Auftrag er die Arbeiten verrichtete, die im Zeustempel zu Olympia abgebildet wurden. So ist Hercules das ideale Vorbild des Gehorsams, der Hingebung, dem für seine Mühen der Name der Gottheit zu Theil geworden ist und der uns nachziehen will auf gleichem Wege der Apotheose. Eine ähnliche Vertiefung erfährt die Auffassung

[1] Das Nähere unten unter Philo.

Aesculaps. Ursprünglich der Genius der medicinischen Thätigkeiten der Priester, wird er in diesen späteren Zeiten, namentlich in den Kreisen der cynischen Philosophen, der Arzt der Seelen, der Heiland und Erretter, der göttliche Helfer, der zu den Kranken gesandt ist, nicht zu den Gesunden.

So sehen wir auch hier wieder eine der Vorstellungen, innerhalb deren die Christenheit sich ihrer religiösen Thatsachen bewußt wurde, im Zeitbewußtsein präformirt. Zu dem Glauben an einen Gott und ein ewiges Leben, zu der Sehnsucht nach dem Menschheitsideal des Weisen, gesellt sich durch Philo der Glaube an einen überirdischen Mittler zwischen Diesseits und Jenseits, so daß Der, der diesem von seinen Göttern verlassenen Geschlechte den Frieden brachte, von ihm nothwendig angeschaut werden mußte als der Mittler zwischen Gott und Welt, als der fleischgewordene Logos. Diese Begriffe waren im Zeitbewußtsein vorbereitet, aber freilich Begriffe müssen einen Inhalt beschlagen, und den zu schaffen war nicht Sache der Schule. Eines aber hatte die Philosophie geleistet. Sie hatte in einer Arbeit von Jahrhunderten eine Weltanschauung geschaffen, von deren Standpunkt aus genau formulirt war, welche Eigenschaften eine Religion haben mußte, falls sie die Völker des römischen Reichs befriedigen wollte, die an ihren überlieferten Culten irr geworden waren. Schließlich hat in der Concurrenz der Religionen, die sich damals vom Orient her dem Abendland allzumal als wahrer Glauben anboten, doch auch die Stimme der Philosophie den Ausschlag geben helfen.

Zunächst nämlich war durch sie jede Naturreligion unmöglich geworden. Ohne die Philosophie war ein solcher Rückfall in die Naturreligion nicht undenkbar. Die Lage des römischen Reichs erleichterte den Culten des Orients jede Propaganda. Der Isispriester und der Mithrascult, sammt der Göttermutter Kleinasiens machten in der That ihre Eroberungszüge und hatten, wenn auch ephemere, so doch blendende Erfolge. Noch Tacitus schienen diese alten asiatischen Culte, zumal der ägyptische, weit gefährlicher als das Christenthum. Allein den Sieg behalten konnte doch nur eine Religion, die aus den neuen Lebensbedingungen herauswuchs, keine der alten Naturdienste, wie verlockend sie sich auch ihren Cultus aufputzten. Die asiatischen Religionen waren Naturreligionen, von der Natur aber fühlte sich der Mensch nicht mehr abhängig. Seine Philosophie hatte ihn gelehrt: sie ist nicht das Absolute. Darum ist die Welt doch nicht zum Osiris

oder Mithrascult abgefallen, so sehr es auch manche römische Gesetzgeber fürchteten.

Aber auch die Rückkehr zu dem Glauben der Väter war unmöglich. Die alten hellenischen und römischen Götter, sowie der Judengott, waren Nationalgötter. Aber die Nationen waren aufgelöst im römischen Reich, der orbis terrarum kann nicht die Götter einer Landschaft brauchen. Das Bewußtsein von der Einheit des Menschengeschlechts war erwacht, die Schranken der Nationalitäten waren gefallen, von allen Sprachen waren nur noch zwei geblieben, wie hätte da ein localer Cult Aussicht gehabt, der allgemeine zu werden?

Vielmehr war ein neues religiöses Bedürfniß entstanden, das die antike Welt nicht gekannt hatte. Der Einzelne hatte sich seit lange mehr mit sich beschäftigt als mit dem Staat. Er brauchte einen Gott mehr für sein Herz als für die Oeffentlichkeit. Beides aber ging Hand in Hand: jener Kosmopolitismus und die gesteigerte Innerlichkeit. Das subjective Leben der einzelnen Seele war eben dadurch zur Geltung gekommen, daß das Stammes- und Staatsbewußtsein zurücktrat und wiederum darauf, daß die allgemein menschlichen Lebensbedingungen Gegenstand des Nachdenkens sind, beruht der Universalismus, der nach Geburt und Stand nichts frägt. Denn das Individuelle ist auch das Allgemeinste. Darum hat gerade die Stoa, der die Aufgabe der Philosophie eine durchaus individuelle war, auch am feurigsten die Gleichheit aller und die Verbrüderung der Völker gepredigt[1] und der Jüngeren einer, Epiktet, vermochte sogar diesen Gedanken auf die religiöse Formel zu bringen: „Alle sind Brüder, denn alle haben in gleicher Weise Gott zum Vater".[2] „Alle vernünftigen Wesen, sagt auch Marc Aurel, sollen *einen* Staat bilden, zu dem sich die Einzelstaaten verhalten wie die Häuser zur Stadt".[3] Gerade dadurch also, daß der Mensch von allem Aeußerlichen, sich auf das Innere seiner geistigen und sittlichen Natur zurückgezogen hatte, wurde es ihm möglich, die Selbigkeit der Natur in allen zu erkennen und sich auf einen universellen, kosmopolitischen Standpunkt zu stellen. Eine Religion, die diesem Geschlechte genügen sollte, mußte darum einen *universellen* Charakter haben, theils weil der Gesichtskreis der Völker zu weit geworden ist, um sich bei einem Nationalgott zu beruhigen, theils

[1] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III; 1, 277 f. — [2] Diss. I, 13. vgl. 3, 1 f. — [3] M. Aur. III, 11.

weil sie den Bedürfnissen des Ich, des einzelnen Herzens dienen soll, die allen gemein sind. Sie darf nicht in erster Reihe, wie die alten Religionen, sich auf den Stamm und den Staat beziehen, denn wie vormals das Staatsbewußtsein, so ist es jetzt die Einzelempfindung, die die Gemüther beherrscht.

Diese Religion muß dann weiterhin Stellung nehmen innerhalb der dualistischen Weltanschauung, in der das Denken der Zeit sich bewegt. Sie muß aber zugleich diesen Dualismus für das Gemüth versöhnen, ihn religiös überwinden. Gott soll überweltlich und geistig sein und doch die Welt nicht gottentleert. Die andere Welt soll in unendlicher Herrlichkeit über dieser schweben, aber sie soll ihre Reflexe hereinwerfen in dieses Thal der Schatten und ein Weg soll den Herzen deutlich werden, der sicher hinüberführt.

Aber auch nach einem Führer schaute man aus! Wo war der Weise, von dem die Stoa redete, der Freund der Freunde, von dem die Epikuräer träumten? Wo war der Heilige und Gerechte, den die Pythagoräer als die Blume der Philosophen, den Fürsten der Magier, den mit Wunderkraft und Sehergabe ausgerüsteten Theurgen beschrieben, der sich selbst würdig macht, die Hand der jenseitigen Mächte zu ergreifen?

Dunkel und traumhaft regen sich im Bewußtsein der Menschheit alle die Ideen, von denen die kommenden Jahrhunderte zehren. Noch sind sie mit allerlei irdischen Stoffen vermischt, aber es bedarf nur eines kräftigen historischen Anstoßes, so werden sie ihrer eigenen Wahrheit sich bewußt werden. Die Philosophie hat das Portal gebaut, durch das die neue Religion einzieht. Sie hatte die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits zu Bewußtsein gebracht, das Christenthum schließt sie mit der Botschaft: „Im Anfang war der Logos und Gott war der Logos und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns". — Die Apathie und Ataraxie der Philosophen hatte nicht Stand gehalten gegenüber dieser Welt der Uebel, die Botschaft der Apostel aber lautete: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat". Folianten haben die Stoiker und Epikuräer geschrieben über die Frage, wie der Weise zum wahren Frieden gelange und eben das war der Gruß der neuen Religion, den das Evangelium der galiläischen Fischer an der Spitze trug: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen!" —

5. Die Vermittlungstheologie.

Das religiöse Leben ist eines der wirksamsten Motive bei gesunden Völkern, aber noch stärker empfindet man in irreligiösen Zeiten seine Bedeutung an der Lücke, die sein Hinsiechen im Volksleben hinterläßt. Daraus vor Allem erklärt sich die unendliche Geschäftigkeit, mit der die philosophische und theologische Weltverbesserung, das Schulmeister- und Priesterthum dieser Zeit das religiöse Leben an allen hundert Orten suchte, wo es nicht war, die ihrer selbst spottende Geschäftigkeit, die ihr Flickwerk just immer neben den Riß setzt, Brunnen gräbt, wo kein Wasser ist und die Welt mit ihrem Geräusch füllt über Fragen, die doch längst jeden Inhalt und jede Bedeutung verloren haben. So ließe sich von dem Streit der Epikuräer und Stoiker über Götter, an die sie beide nicht mehr glauben, von den Hetzereien der Mystagogen und Priestercollegien viel sagen, wenn nur dieser Streit nicht weit mehr den Charakter des Parteihasses als sachlicher Differenzen trüge. Diese geräuschvolle Geschäftigkeit, die sich bald in der Einführung, bald im Verbot fremder Culte, heute in der Sichtung der Sibyllinen, der Censur der Priester und Vestalinen, morgen in der Restauration des Augurninstituts, der Haruspices oder der Mysterien offenbart, hat nur eine thatsächliche Unterlage und Voraussetzung, nämlich die Erkenntniß, daß dem officiellen Cultus der Boden abhanden gekommen ist. Das Zeitbewußtsein war über den Polytheismus hinausgewachsen und da lag die Frage vor, was sollte man mit der polytheistischen Staatsreligion machen?

Zunächst bot sich, wie billig, die speculative Theologie als Nothelferin an, indem sie bereit war, den Polytheismus als Monotheismus auszulegen, die Naturreligion als Geistesreligion zu interpretiren und aus der frechen Sinnlichkeit der Geheimculte einen tiefen moralischen Sinn heraus zu exegesiren. Die Religion sollte mit dem Zeitbewußtsein versöhnt werden und philosophirende Theologen und theologisirende Philosophen waren erbötig, die innerste Uebereinstimmung beider darzuthun. Man brauchte nur auf die sinnlichen Zuthaten der Dichter, auf die veralteten Anschauungsweisen der Ungebildeten zu verzichten, so werde, schmeichelte man sich, der alte Glaube der Väter wieder lebendig. In diesem Concert theologischer Controversen übernahm die positive Stimme der Stoicismus, während Epikuräismus und Skepsis mehr die negative Seite vertreten.

Nicht als ob nicht auch die Letzteren ihre Methode gehabt hätten, mit dem Götterglauben abzufinden. Die Epikuräer machen zwar ihrer physikalischen Weltanschauung vollkommen Ernst und Epikur te durch dieselbe den Wahn einer göttlichen Vorsehung gründlich tigen, wie ihm das der in Italien viel bewunderte Lucrez auch besonderen Ruhm rechnet.[1] Dennoch aber ist Epikur weit entfernt, Götter zu läugnen. Sie müssen wohl existiren, da sich der Glaube ie überall findet, was ihr Vorhandensein voraussetzt. Denn nach ensualistischen Erkenntnißlehre Epikurs, nach der alle unsere Vor- ngen von äußeren Eindrücken herrühren, können diese Gottes- ellungen nur daher stammen, daß wirkliche Götter den Alten er- ien sind, wie sie noch jetzt in den Träumen uns erscheinen. Daß ch dennoch um uns nichts kümmern, das beweist die große Zahl Uebel in der Welt, der Triumph des Lasters, der Untergang der ndhaften.[2] Es beweist das aber auch die allgemeine Annahme, die Götter *selige* Wesen seien, was sie aber zu sein aufhörten, b sie sich mit der Sorge um diese irdischen Wirren belüden. nehr wohnen die Götter, wie auch ihre geistige Natur verlangt, n Räumen zwischen den Welten, unter ewig heiterem Himmel, keinem Unwetter belästigt.[3] Während sie dort ihrer olympischen keit sich freuen, rollen die Welten neben ihnen ab nach der n Ordnung des Alls. So hatte die negative Theologie Wissen- und Glauben reinlich auseinander gehalten als durchaus ver- ene Gebiete. Ohne einen Satz der eigenen physikalischen Welt- auung aufzugeben, brauchte sie doch keinem der alten Götter ein zu krümmen. Ja indem sie nach ihrer sensualistischen Theorie Götter just so sein läßt, wie ihre Vorstellung im Volke lebt, lich und weiblich, alt und jung, mit Flügeln und Hörnern, kann ch dem Stoicismus gegenüber noch ihrer Orthodoxie berühmen, t sie die Gottheiten nimmt, wie sie sind, während die Stoiker sie Naturſubstanzen identificiren, die nun und nimmer wirkliche Götter n können.[4]

Was dann den *Skepticismus* betrifft, so hat er allerdings, alle übrigen dogmatischen Vorstellungen, so auch die religiösen

---

[1] Lucr. 1, 62. — [2] Lucr. V, 165 ff. Plut. plac. I; 7, 8 f. — [3] Cic. . II, 17, 40. Lucr. II, 646. — [4] Vgl. darüber Zeller, Phil. d. Gr. III, 9 ff.

dialektisch aufgelöst und seine Argumente haben gewiß das Ihre dazu beigetragen, der alten Anschauung fort und fort Boden zu entziehen. Nur aber zu der positiven Behauptung, daß keine Götter seien, konnte er gemäß seinem eignen Princip nicht gelangen.

Gegenüber beiden Schulen nahm die stoische entschieden den Ruhm der Altgläubigkeit und Orthodoxie in Anspruch. Es geschah das aus vollkommen reinen Motiven. Nicht die interessirte Frömmigkeit der Priestercollegien, die ihre Tempel und Pfründen gegen die ungläubige Richtung der Zeit vertheidigen, sondern eine ernste Religiosität war es, die der stoischen Schule diese conservative Stellung zuwies. Die Stoa meinte, die Volksreligion, über die sie selbst hinaus war, als eine dem Volke nöthige Hülle der Wahrheit schonen zu müssen. Ihre eigene Weltanschauung war von Haus aus religiös. Der Stoicismus geht aus von der Annahme einer göttlichen Weltseele, deren göttliche Kraft alle endlichen Wesen aus sich erzeugt, in sich umschließt und mit ihrem Leben durchdringt. Einer solchen religiösen Weltauffassung widersprach es, den Glauben des gemeinen Mannes an die Götter zu erschüttern, so lange man ihn nicht auf die Höhe der eigenen Speculation stellen konnte. Auch gab es für den stoischen Pantheismus einen Frieden mit dem Polytheismus. Im vollen und ursprünglichen Sinn konnten die Stoiker den Namen der Gottheit freilich nur dem einen Urwesen zugestehn, aber warum sollte man den einzelnen Kraftwirkungen dieses Göttlichen nicht auch den Namen der Gottheit verwilligen? Nur daß man sie als die endlichen und geschaffenen Götter von dem einen Ewigen und Unendlichen unterschied.[1] Daß der gemeine Mann sich diese göttlichen Kräfte als menschliche Gestalten vorstellt, war nun freilich ein Uebelstand, allein sofern der Mensch ja Herrscher aller Wesen und die Gottheit Herrin des Weltalls ist, fand man diese Vorstellung symbolisch doch nicht unberechtigt. So hießen denn in der stoischen Schule die Gestirne Götter, da sie als die Krone des Geschaffenen der göttlichen Vernunft wohl auch im höchsten Maße theilhaftig, also beseelte Wesen sein dürften, wie das auch Plato und Aristoteles angenommen.[3] Mit gleichem Rechte aber konnte man die Elemente Götter nennen, da in ihnen die göttliche Kraft gleichsam aus erster Hand wirksam wird.[4] Aber auch solche

[1] Der Stoiker bei Plutarch. Def. or. 19. — [2] Plut. plac. I, 6, 16. — [3] Zeller, Phil. d. Gr. III; 1, 176. Plut. de facie lunae 6, 3. — [4] Cic. N. D. I, 15, 39 f. II, 26.

Dinge, die dem Menschen besonders nützlich und nöthig sind und in denen sich darum die Güte der Gottheit ganz besonders darstellt, wie Brot und Wein, warum sollte man nicht auch diese Götter heißen?[1] So kam man durch diesen reflectirten Glauben oft auf einen weit roheren Ausdruck der Naturanbetung als das gläubige Alterthum selbst, wie sich denn Plutarch gelegentlich über den Stoiker Kleanth entrüstet, der den trockenen Wind, der die Früchte verderbe, Proserpina nenne, während ein Anderer es in der kernhaften Sprache der Orthodoxie sogar wieder so weit gebracht hatte, daß er sang:

„Wenn der Jünglinge Schaar Demeters Glieder verschneidet".[2]

Immerhin hatte die stoische Schule mit diesen Grundsätzen große Kategorien von Göttern gerettet. Man behielt Zeus als das eine Urwesen, das alle Dinge und alle Götter aus sich hervorgebracht und alle wieder in sich zurücknimmt. Dieser Zeus ist freilich nicht der alte Wolkenerschütterer, der die Titanen mit seinem Blitz getroffen und den auf dem Ida seine Gattin betrog: er ist das Weltganze als Einheit, das Urfeuer, der Aether, der Weltgeist, die allgemeine Vernunft, das allgemeine Gesetz oder Verhängniß. Derjenige Theil des Zeus, der sich in Luft verwandelt, heißt Here und in seinen unteren, mit Dünsten erfüllten Schichten Hades; der, welcher in elementarisches Feuer übergeht, Hephäst, der, welcher zu Wasser wird, Poseidon, der Erde gewordene: Demeter, Hestia und Rhea.[1] Vermöge einer solchen Falschmünzerei vermochte man dann kecklich zu behaupten, daß man den Glauben der Väter nirgend preisgebe.

Eine andere Betrachtung bot dem polytheistischen Interesse noch bessere Chancen. Repräsentirte sich die göttliche Kraft des einen Zeus in den Elementen und Gestirnen in anbetungswürdiger Weise, warum nicht noch viel mehr in den großen Männern der Vorzeit? Warum sollte man nicht die unsterblichen Seelen der Männer, die hier unten Wälder gelichtet, Ungeheuer getödtet, Räuber ausgerottet, Staaten gegründet, göttlich verehren dürfen? Sie sind ja, sagt Cicero, gut und ewig, folglich sind sie „rite" für Götter zu achten und der Cultus eines Hercules, Bacchus, Romulus und Anderer unterliegt darum nicht dem mindesten Anstand.[4] Endlich aber konnte man jenen Mittelwesen,

---

[1] Cic. N. D. 23, 60. I, 15, 38. — [2] Plut. De. Js. 66. — [3] Vgl. bei Zeller, a. a. O. 303 ff. — [4] Cic. N. D. II; 24, 62.

den Dämonen, die den Uebergang vom göttlichen Geist zum mensch-
lichen repräsentiren, doch auch füglich göttliche Ehren erweisen. „Wenn
es auf der Erde und im Meere lebende Wesen gibt, so sagte man,
dann müssen auch in dem reineren Elemente der Luft, folgeweise auch
in dem noch reineren des Aethers solche existiren. Diese seien die
Götter, das heißt die Sterngeister, jene die Dämonen". Dieser Dä-
monenglauben empfahl sich aber auch dadurch, daß man solchen Mittel-
wesen nicht nothwendig eine rein göttliche Natur zuzuschreiben brauchte,
weßhalb man auf sie gern allen Schmutz der Mythologie ablud.[1]
Diese der Philosophie, wie wir früher sahen, zur Vollständigkeit und
Stufenordnung der Geisterwelt unentbehrliche Gattung wurde dadurch
auch für die Theologie überaus schätzbar und werthvoll. Ihr konnte
man die Rolle der Cyklopen, der Titanen, Erynnien, der hundsköpfigen
Laren und bocksfüßigen Faunen zutheilen.[3] Die Dämonen sollen es
gewesen sein, denen Agamemnon seine Iphigenie opfern mußte — denn
wie hätte ein Gott Solches verlangen können? — Sie waren es,
denen die Liebeshändel der Mythologie zur Last fallen, die Seuchen
und Hunger brachten und Kriege anstifteten, „bis sie den Gegenstand
ihrer Liebe erlangten". Ihnen zu Ehren ist es auch, „daß man in
den Mysterien rohes Fleisch ißt, sich zerreißt, fastet und wehklagt,
an vielen Orten bei dem Opfer sich schändliche Worte erlaubt oder
unter allerlei Verzerrungen des Leibes ein Geschrei erhebt — denn
wie könnte Solches einem Gotte gelten?"[4] Damit hatte denn der
Stoiker im Prinzip alle Kategorien von Göttern restaurirt und man
war so stolz auf die eigene Orthodoxie, daß man mit großer Entrüstung
von dem „frechen Unglauben der Epikuräer" redete, die den Glauben
an Dämonen mit ihrem Spott verfolgten.[5] Ein Kleanth wollte sogar
den Aristarch von Samos, weil er den Umlauf der Erde um die
Sonne lehre, wegen Gottlosigkeit bestraft wissen, da es sich nicht ziem
die Hestia des Weltalls aus ihrer Stelle zu verrücken.[6]

Allein so sehr man mit der eignen Orthodoxie zufrieden war,
man hatte den Götterglauben doch nur im Prinzip gerettet und
gegenüber der Mythologie im Einzelnen befand man sich in der be-
engten Stimmung eines heutigen speculativen Theologen, der von seiner

[1] Sext. Mth. 9, 86. — [2] So Chrysipp. Plut. Quaest. rom. 51. Plutarch
selbst: Def. or. 14. 25 u. 17. — [3] Plut. Quaest. rom. 51. Def. or. 13–19.
— [4] Plut. Def. or. 14. — [5] Def. or. 19. — [6] Plut. De fac. lunae 6, 3.

Wunderbegriff die praktische Anwendung auf die Eselin des Bileam, den Fisch des Jona und die Sonne von Gibeon machen soll. Es lag nun ein Mal der Uebelstand vor, daß die Quellen berichteten und zahlreiche Culte, heilige Orte und Reliquien bestätigten es, daß Zeus einst von den unbotmäßigen Göttern gefesselt ward, daß er sein Weib an einer Kette aufhing und seinen Sohn aus dem Himmel warf. Auf die Elementarmächte, die man mit den alten Götternamen beziffert hatte, wollten sich solche Erzählungen schlecht genug reimen. Indem man nun die gegebene religöse Autorität aufrecht erhalten wollte und doch der Gesetze der eigenen Weltanschauung sich nicht entschlagen konnte, verfiel man auf alle jene schlechten exegetischen Künste, die den Volksglauben zu retten suchen, indem sie ihm Gewalt anthun und die eigene Ueberzeugung als seinen eigentlichen Sinn unterschieben. Entweder also man erklärte das Unglaubliche natürlich, oder man deutete es als allegorische Darstellung einer moralischen oder physikalischen Wahrheit, oder man ging sogar in seiner Kühnheit so weit zu behaupten, daß Homer, diese Bibel der Griechen, nur in einem Theil seiner Aussprüche der Wahrheit gemäß rede, in anderen sich der gewöhnlichen Meinung accommodire.[1] Wenn Seneca den Blitz für trockene Luft hält, die durch Pressung sich entzündete,[2] so getröstet er sich, im Grunde sei das auch die Meinung der Alten gewesen. „Sie dachten sich unter Jupiter dasselbe wie wir — den belebenden Geist des Alls, auf den jeder Name paßt. Willst du ihn Natur nennen? Es ist nicht gefehlt, denn er ist's. Willst du ihn Welt nennen? Es ist kein Mißgriff; denn er ist das Ganze, was du siehst." Nach gleicher natürlicher Auslegung bedeutet die Geburt des Apollo, (der Sonne) und der Diana, (des Monds), durch Leto (die Vergessenheit), nichts Anderes als daß Sonne und Mond aus der Nacht hervortreten[3] und des Apollos schnelltödtende Pfeile sind nichts Anderes als seine sengenden Strahlen, die Seuchen erregen.[4] Andere heilige Erzählungen dagegen sind Allegorien physikalischer oder ethischer Wahrheiten. Daß die Weltordnung auf dem Gleichgewicht der Elemente beruhe, ist der Sinn der Sage vom gefesselten und wieder befreiten Zeus.[5] Die Entstehung und Reihenfolge der Elemente wird durch die Aufhängung der Here,[6]

[1] Zeno bei Dio Chrysost. or. 53. § 276. R. — [2] Quaest. nat. 2, 25. — [3] Cornutus c. 2, p. 10. — [4] Heracl. c 8. — [5] Heracl. c. 25, 52. — [6] Ibid. c. 40 ff.

die Ordnung der Weltsphären durch die goldene Kette versinnbildlicht, an der die Olympier Zeus herabzuziehen versuchten.[1] Daß Uranos in der heiligen Sage entmannnt wird, bedeutet, daß der Aether zur Hervorbringung aller Dinge nicht der Geschlechtsthätigkeit bedürfe; daß Kronos seine Kinder frißt, bedeutet, daß die Naturordnung der unbegrenzten Fruchtbarkeit der Elemente steuere[3] und der von den Folterknechten der eifersüchtigen Here zerrissene Dionysos besagt nichts Anderes, als daß die Einheit des Alls auseinandertritt in die Vielheit der Elemente, Wesen und Arten.[4] Indem man nun so den Beziehungen der Götter unter sich ein ähnliches quid pro quo unterschob, wie den Götternamen selbst, mochte man gern behaupten, daß man die Götter nicht läugne und die Gottlosigkeit der Epikuräer, die die Götter gleichsam zur Ruhe gesetzt hatten, strengstens verdamme.

Schwieriger wurde die Sache indessen gegenüber den praktischen Gepflogenheiten des Cultus. Mochte sich der Stoiker unter den alten Mythen, was immer vorstellen, die festlichen Opfer, das Wahrsagen nach dem Vögelflug und aus den Eingeweiden muthete seiner Glaubensbereitwilligkeit doch noch erheblich Härteres zu. Allein, wer sich auf die schiefe Ebene der Vermittlungstheologie begeben hat, der findet schließlich immer noch irgend eine Ausrede, vermöge deren das Undenkbare denkbar gemacht, das im Obersatz Verneinte im Schlußsatz bejaht werden kann. So führte ihre zunehmende Principienverlotterung die Schule der streng determinirten Weltordnung schließlich zur Vertheidigung selbst des Aberglaubens der Augurn und Haruspices. Gemäß der unzerreißbaren Verkettung der Ursachen, getröstete man sich, müsse man aus dem bereits sichtbaren Glied der Kette, das kommende Glied leicht enträthseln.[5] Daß die Gottheit in menschlicher Weise für bestimmte Zwecke und Einzelne wirke, ihnen Rede und Antwort stehe, war freilich vom Standpunkt eines Systems, das das göttliche Walten mit der ewigen Ordnung der Naturgesetze identificirt, absolut undenkbar. Aber statt daraus mit den Epikuräern zu folgern, daß es darum mit Wundern und Weissagungen nichts sei, machte man lieber ein erbauliches Gerede von noch unentdeckten Naturgesetzen, vermöge deren das Zukünftige sich in gewissen Naturerscheinungen ankündigen müsse und

[1] Ibidem 37, 73 f. — [2] Cic. Nat. D. II; 24. 63. — [3] Cornutus c. 7. 21. — [4] De ei ap. Delphos 9, 21. — [5] Cic. Divin. I; 55, 126 f. — [6] Diese richtige Consequenz des Systems zieht Cicero: Divin. I, 52, 118.

die eine sorgfältige Beobachtnng schon noch entdecken werde. „Du machst, sagt Seneca zum Priester, die Gottheit doch gar zu sehr zu einer geschäftigen Kleinigkeitsdienerin, wenn sie dem Einen Träume, dem Andern Eingeweide herrichtet". Statt nun aber diesen Kleinigkeitsdienst zu läugnen, setzt er sofort hinzu: „Freilich gehen diese Vorzeichen nach göttlicher Leitung vor, aber nicht die Flügel der Vögel werden von der Gottheit gelenkt und nicht die Eingeweide der Opferthiere noch unter dem Beile so oder so gebildet — sondern jede Reihe der Geschicke sendet ihre Anzeichen voraus". Warum nun der Sieg durch fliegende Adler und die Niederlage durch Eingeweidestricturen nach ewiger Ordnung eingeleitet werden muß, ist zwar schwierig einzusehen, allein, setzt unser Vermittlungstheologe in Demuth hinzu: „Manches ist uns eben ganz geläufig, Anderes verstehen wir nicht ... Die Bedeutung von fünf Sternen hat die Beobachtung der Astrologen herausgebracht, daraus folgt nicht, daß die andern müßig leuchten. So ist's mit dem Uebrigen — denn es ist kein lebendes Wesen, das nicht durch seine Bewegung und Begegnung irgend etwas voraussetzte".[1] So hatte man denn statt dem Gott, der hinter dem Busch die Raben und Adler aufstört, den tiefsinnigen Begriff eines prästabilirten Vögelflugs unterlegt, vermöge dessen nach ewiger Ordnung die Vögel dem Unglücksohne zur Linken, dem Sonntagskinde zur Rechten fliegen. Aber es war damit wie mit manchem Artikel der speculativen Theologie, in einer Ursprünglichkeit naiv, war er mit speculativer Begründung lediglich abgeschmackt. Man hatte von der absoluten Ordnung der Dinge ausgesagt, was nur von einem persönlichen Gotte Sinn hatte und alle tiefsinnigen Worte konnten dieses Mißverhältniß nicht decken. Im dunkeln Gefühl dessen, daß solche Berufung auf unbekannte Naturgesetze doch gar zu windig sei, pflegte man denn zum Schluß den Epikuräern, die den Muth nicht haben, die Götter zu läugnen und dennoch die Götterzeichen nicht zugeben wollen, etwas terroristisch die Alternative vorzuhalten: „Wenn Götter sind, so müssen sie sich auch offenbaren, wenn sie sich aber nicht offenbaren, sind sie auch nicht".[2] Da nun jene Zeichen, die nach ewiger Ordnung das Kommende offenbaren, der verschiedensten Art sind, so gab es keine Art der Mantik,

[1] Seneca, Nat. quaest. 2. 32. Ebenso Cicero, Divin. 1; 52, 118: ita a principio inchoatum esse mundum, ut certis rebus certa signa praecurrerent ita in extis, alia in avibus etc. — [2] Cic. Divin. I; 5. 9; 38, 82.

sei es Opferschau oder Wahrsagung aus Blitzen und Himmelserscheinungen, aus Vögelflug und Vorbedeutungen aller Art, die der Stoiker nicht mit seiner tiefsinnigen Theorie von der prästabilirten Verkettung der Erscheinungen rechtfertigte.

Nichts desto weniger war dieser Versuch, den Volksglauben durch Rationalisirung zu retten und die Bildung so mit der Religion in Einklang zu bringen, in sich haltlos. Was sollten die alten Götter zwischen dem mechanischen Räderwerk einer physikalischen Weltanschauung? Der Volksglaube konnte ja doch nicht Wurzel schlagen in diesem präparirten Sande. Nur das wurde erreicht, daß der Stoicismus die Consequenzen seines eignen Systems vernichtete, indem er dem Anspruch der Religion nachgab, persönliche Ursachen zwischen die der Physik einzuschalten. Wohl hat die stoische Schule auch von dieser Seite her beigetragen, die religiöse Stimmung und den Glauben an ein fortwährendes Herübergreifen der jenseitigen Mächte groß zu ziehen. Was aber ihr eigentliches Programm betrifft, die Religion mit der Bildung zu versöhnen, so war das mit so wohlfeilen Gründen nicht zu erreichen. Die an die alten Götter glaubten, glaubten an die bergefrohe Artemis, an den lockenschüttelnden Apollo, an die lilienarmige Here, wie die Dichter sie sangen, nicht an Sternengeister und Erdseele. — Die aber, die wie der ältere Plinius im Namen der Physik und Astronomie das Wort führten, waren nicht geneigt, ihre Wissenschaft mit mythologischem Nebel zu verdunkeln. „So lange wir, sagt der besonnene Mann, mit den nächsten Naturerscheinungen noch nicht im Reinen sind, frommt die Erforschung des außer der Welt Liegenden dem Sterblichen nicht".[1]

Vollends in den großen Städten lebte ein aufgeklärtes Geschlecht, das den religiösen Tendenzen der Zeit einen um so frecheren Unglauben entgegensetzte.

„Daß auch Manen es gibt und unterirdische Reiche,
Fährstang auch und im Strudel des Styx schwarzhäutige Frösche,
Und daß über die Furt ein Kahn die Tausende setzet,
Glauben die Knaben allein, die noch Gelder nicht zahlen für Bäder".[2]

Bei einer gewissen Kategorie von Politikern freilich galten die religiösen Tendenzen des Stoicismus für sehr löblich. Denn die Zahl derer, die das kirchlich Bestehende gern gerechtfertigt sehen, wenn auch mit noch so seichten Gründen, wird zumal unter den Staatsmännern

[1] Plin. hist. nat. 2, 1. — [2] Juv. II, 149 f.

und Besitzenden immer groß sein. Im Jahrhundert vor und nach Christus war diese Partei allerdings noch ungefährlich. Sie wurde es aber, sobald es zum offenen Kampf kam und das erstarkte Christenthum den religiösen Bestand ernstlich angriff. Gerade die Kaiser, die der stoischen Schule huldigen, sind die erbitterten Gegner des Christenthums gewesen und alle jene schalen Gründe der Vermittlungstheologie für die Existenz der Götter, Genien und die heilige Kunst, die zunächst nur ein Lächeln erregen, erlangten eine ernste Beweiskraft, als der Lictor sich mit dem Beile neben sie stellte.

Wenn es dem Stoicismus somit nicht gelang, der monotheistischen Auflösung der bestehenden Religion zu steuern, wie hätte da gar von einer Glaubenserneuerung durch ihn die Rede sein können? Damit, daß man die Ueberlieferung vor dem Vorwurf der Lächerlichkeit und Unsittlichkeit schützte, indem man ihr allerlei Tiefsinn unterschob, war der Glaube an sie nicht wieder hergestellt. Dieser Glaube an die Götter, das religiöse Abhängigkeitsgefühl, war nicht darum dahin, weil die Dichter diese Götter verhöhnten, sondern die Dichter verhöhnten sie, weil das Bewußtsein zuvor sich von der polytheistischen Vorstellung abgelöst hatte. Selbst aber, wenn es der Philosophie gelungen wäre, der Menge zu beweisen, daß diese Gestalten bedeuteten, was sie niemals bedeutet haben, Uranos den Aether und Zeus das Centralfeuer, selbst wenn das Volk diese Mythologie als geheimnißvolle Hieroglyphen anschauen lernte, das Gefühl der Abhängigkeit war damit nicht hergestellt, denn ein Volk ist darum noch nicht fromm, weil es sich über seine Heiligthümer nicht lustig macht. So erfuhr die Menschheit zum ersten Mal mit Bewußtsein, daß Philosophie und Religion, wie oft sie auch miteinander verwechselt werden, doch sehr verschiedene Dinge sind und daß, wenn ein Volk sich nicht mehr abhängig fühlt von den Gewalten, die es vordem verehrte, keine Beweisführung und kein Räsonnement im Stande ist, ihm dieses Abhängigkeitsgefühl durch Gründe aufzureden und anzudemonstriren.

6. Die Mysterien.

Wenn sich die Versuche, den alten Glauben mit der neuen Weltanschauung in Einklang zu bringen, je länger, je mehr unfruchtbar erwiesen und man durch diese theologischen Experimente nur die poetische Schönheit des alten Mythus verdarb, ohne der Klarheit der Denkens Vorschub zu thun, kurz wenn dieser theologisch vermittelte Glaube unschmackhaft, kraftlos und inconsequent war, so ist damit nicht gesagt, daß es nicht Modificationen des Ueberlieferten gab, die dem religiösen Bedürfniß allerdings zur Befriedigung gereichten. Es waren das aber nicht theologische Theorien, sondern es waren die mehr oder minder unbewußt sich vollziehenden Modificationen des Cultus, durch welche die bestehende Religionsanstalt dem veränderten religiösen Bedürfniß in der Stille und schrittweise Rechnung trug. Denn von dem Maß seiner Entwicklungsfähigkeit hängt der Bestand auch jedes religiösen Wesens ab. Das religiöse Bedürfniß war nun, wie wir sahen, namentlich darin ein anderes geworden, daß es sich sittlich vertieft hatte, daß es für die Läuterung des eigenen Herzens die Hülfe der Gottheit begehrte, statt für den Stamm und den Staat, und daß es sich abhängig fühlte von einer jenseitigen Welt, der die eigene Seele entstammt und nach der sie heimstrebt. Es handelte sich nun darum, ob dem bestehenden Religionsinstitut, das herausgewachsen war aus dem Hordenbewußtsein einer Zeit, in der der Einzelne sich noch nicht auf sich gestellt hatte, sondern sein Geschick verwachsen wußte mit dem seines Stammes, ob diesem lediglich auf den Staat berechneten Religionswesen eine Seite abzugewinnen sei, die auch solchen individuellen religiösen Bedürfnissen und zumal dem Glauben an die andere Welt Rechnung trage.

In der That erwies sich nach dieser Seite eine Institution entwicklungsfähig: die Mysterien, die in Griechenland gerade von der Zeit an größere Bedeutung gewinnen, in der der Glaube an die Götter des Staats die ersten Erschütterungen erfährt. Diese Mysterien waren ursprünglich gottesdienstliche Feierlichkeiten wie andere, nur daß die Oeffentlichkeit bei ihnen ausgeschlossen war, weil sie sich auf gewisse Gemeinschaften, Geschlechter und Stände bezogen, oder auch weil die Natur der Götter, denen sie galten, z. B. die der chthonischen Gottheiten, einen solchen geheimen Dienst begehrte. Indem nun die öffentlichen Cultushandlungen sich rascher den Fortschritten der Zeit an-

[o]ssen, während die Geheimculte die alterthümlichen Formen fest=
[l]ten, oder auch, indem fremde Culte, die öffentlich nicht ausgeübt
[d]en durften, sich vielfach in der Form von Geheimculten eindrängten,
[u]chs zwischen Mysterien und öffentlicher Religion ein Gegensatz,
ob in jenen eine altehrwürdige, esoterische und besonders werthvolle
giöse Weihe gespendet werde, die dem öffentlichen Cultus nicht zu
[b]ote stehe. In der That bemächtigten sich die Mysterien der chtho=
hen Gottheiten durch eine naheliegende Symbolik der dunkleren
[S]eite des religiösen Lebens. Unverkennbar haben dabei ägyptische
[E]inflüsse mit herübergewirkt, indem man den Demeter und Dionysos=
[k]t mit dem von Isis und Osiris vermengte. Bei den Aegyptern
[h]te der Mythus von Osiris eine ausführliche Lehre von den Schick=
[s]n der Seele nach dem Tod aus sich erzeugt. Die der Gluthhitze
phons erliegende Natur, Osiris, führt unter der Erde im kühlen
[d]elen Schooß der Unterwelt ihr Leben fort, das heißt aus der
[W]elt des Lichts vertrieben herrscht Osiris über die Welt der Todten.

dieses Fortleben der schaffenden Natur in den unterirdischen
[K]ammern knüpfte sich der Gedanke des Fortlebens auch der Gestorbenen
[a]n eine ausführliche Lehre vom Jenseits. In ähnlicher Weise schloß
[s]ich, und, wie Herodot wenigstens behauptet, durch ägyptische Einflüsse,[1]
[d]ie Unsterblichkeitslehre bei den Griechen an den Cultus der eleusinischen
[D]emeter an. Demeter's Tochter, Kore, ursprünglich der entschwindende
Schmuck der Flur, ward als Königin des Todtenreichs gefaßt und
[d]ie eigenen Feste, die ursprünglich das Absterben und Wiederaufleben
[d]er Natur zur cultischen Darstellung brachten, werden jetzt Symbole
[d]es Unsterblichkeitsglaubens. Eine gleiche Umwandlung trägt sich mit
[d]en dionysisch=orphischen Mysterien zu, die ursprünglich ebenso das im
Winter hinsterbende und im Frühling wieder erwachende Naturleben
nur in wilderer, orgiastischer Weise feierten und die sich nun in einer
phantastischen Lehre von der Seelenwanderung und der Belohnung
und Bestrafung der Seelen nach dem Tode einen tieferen religiösen
Inhalt geben.

Die Umdeutung des Mythus von der Natur auf die Menschheit,
die Anwendung der Gesetze der Vegetation auf das Leben der Seele
scheint sehr einfach. Allein um in dem Mythus diesen neuen Sinn
zu finden, mußte das Gemüth sich schon lebhaft mit dem Glauben an

[1] Herod. 2, 81. 123.

eine Fortdauer der Seele beschäftigt haben und es deutet auf ein starkes Bewußtsein von der Selbstständigkeit des Geistes, daß man sich mit der schattenhaften Fortexistenz der homerischen Theologie nicht mehr begnügte, sondern zu der Behauptung fortschritt, daß wie mit Zeus ein Bund geschlossen sei, wonach die entführte Kore jedes Jahr wiederkehre, so auch mit dem Tode, vermöge dessen der Geweihte der Eleusinen dereinst in ein neues und unvergängliches Leben eingehe. Während also ursprünglich in diesen Mysterien die Huld der Demeter für das Gedeihen der anvertrauten Saat erfleht ward, erweiterte sich jetzt die mit diesen Mysterien verbundene Zusage dahin, daß die Mysten nach ihrem Tode in der nächsten Nähe der unterirdischen Gottheiten wohnen würden, während die Ungeweihten vielmehr in Sumpf und Koth gestürzt werden.[1] Damit hatten die Vorsteher der eleusinischen Mysterien sich des Schlüssels zum Elysium bemächtigt und vollen Ernstes preist schon Sophokles im Triptolemos die dreimal selig,

> . . . „die, nachdem sie diese Weihn geschaut,
> Zum Hades gehn; denn diesen ist allein verliehn
> Zu leben und den Andern nichts als Elend dort."

Entsprechend dieser großen Verheißung wurden die Bedingungen der Zulassung zu den Mysterien complicirter und härter. Zahlreiche Reinigungen und Enthaltungen gingen voran und die Mittheilung der Geheimnisse erfolgte nur stufenweise. Diese Mittheilung selbst bestand weniger in Worten als in Symbolen und wie es scheint in scenischen Darstellungen und mystischen Handlungen, die mit dem Neophyten selbst vorgenommen werden. Ausdrückliche Berichte über diese heiligen Handlungen fehlen, da es „nimmer erlaubt ist, sie außer Acht zu lassen, noch zu erforschen, noch auszuplaudern, denn der große Schmerz der Göttinen hält die Rede zurück".[2] — Dennoch ist kein Zweifel, daß den Mysten in scenischer Darstellung des Mythus von Ceres und Proserpina ihr eigen Loos nach dem Tode symbolisch vor die Seele gestellt ward. „Zuerst, sagt Plutarch,[3] Irren und ermüdendes Umherlaufen und durch eine gewisse Dunkelheit ängstliche und weihelose Wanderungen. Dann vor der Weihe selbst alles Harte, Schauer und Zittern und Schweiß und Erstaunen. Hierauf aber trifft sie ein

[1] Aristid. Eleusin. § 421. Dind. Aristophan. Frösche. 140 ff. — [2] Vgl. den sog. homerischen Hymnus auf Demeter. V. 477 ff. — [3] De anima, fragm. 6, 2.

wunderbares Licht oder nehmen sie liebliche Orte und Auen auf, voll Stimmen, Reigen und ehrwürdig heiligen Gesängen und Erscheinungen. Darin geht der nunmehr Eingeweihte und frei Gewordene, Entlassene umher, feiert Feste, mit Blumen bekränzt, in Gesellschaft heiliger und reiner Menschen, überblickend hier den uneingeweihten Haufen der Lebenden, der in vielem Koth und Nebel von sich selbst zusammengetreten und getrieben wird und in Furcht des Todes im Elend, im Unglauben an die dortigen Güter ausharrt". So sollte dieses beschwerliche Herumgehen des Einzuweihenden im Dunkel, auf nachgiebigem, jeden Schritt erschwerendem oder schlüpfrigem Boden, und dieser plötzliche Uebergang aus Schauer und Zittern, Schrecken und Schweiß, in die lichte von Chortänzen und Gesang belebte Au den Gegensatz dieses armen, mühseligen Lebens mit der kommenden Herrlichkeit darstellen. Denselben Inhalt, daß die Leiden dieser Zeit der kommenden Herrlichkeit nicht werth seien, hatte auch das mystische Drama, das Demeter darstellt, wie sie nach Kore suchend Land und Meer durchschweift, mit Fackeln die Unterwelt durchstreift, endlich sie findet und nun diese Mysterien einsetzt. Im Leiden und der Erlösung der schmerzensreichen Mutter sollte sich der Mensch der eigenen Erlösung bewußt werden und das Korn Demeters, das gesät wird verweslich, sollte an das Leben mahnen, das unverweslich im Reiche ihrer Tochter aufgeht.[1]

Wie tief dieser auf die Erschütterung des innersten Menschen berechnete Cult die Herzen ergriff, dafür haben wir bis in die jüngste Zeit hinab zahlreiche Zeugnisse. Er allein erinnerte noch an Gewalten, von denen der Mensch in der That sich abhängig fühlte, an Tod und Vergeltung, und darum legte man auf diese Weihen so unendlichen Werth. Die Theilnahme an allen andern gottesdienstlichen Bräuchen konnte den Ungeweihten vor dem ewigen Pfuhle nicht retten, wenn er diese Mysterien versäumt hat, während die Mysten der Gnade der Unterirdischen gewiß sind. Eine solche Anschauung war nur möglich, wo der ganze übrige Cultus zusammen genommen nicht mehr so viel Kraft und Leben besaß, als dieser eine Brauch. So waren die eleusinischen Mysterien der lebende Theil des Religionswesens, eine Institution, geordnet in ihren Vorständen, glänzend und angesehen in ihrer Repräsentation und gehaltvoll genug, um fortwährend von nah

[1] Plut. De Is. 25. Clem. Al. Protr. 2, 12.

und fern eine unberechenbare Menge von Theilnehmern aus allen Classen anzuziehen und in zahlreichen Filialen Nachahmung zu finden. Cicero nennt unter all dem Trefflichen, was das Menschenleben Athen verdanke, das Köstlichste die Mysterien, die nicht bloß lehren mit Freuden zu leben, sondern auch mit einer besseren Hoffnung zu sterben.[1] So rühmt auch Plutarch die sittlichen Wirkungen der Mysterien auf die Jugend. „Wenn sie zuerst sich unruhig und lärmend betragen, wenn sie hineingekommen, nehmen sie ein anderes Wesen an, werden still und stumm, gehorsam gegen die Gottheit, demüthig und sittsam".[2] Mit Vorliebe versenden darum die Aufgeklärten ihrerseits auf diese Institutionen ihren Spott, und wie die Heutigen den Cubikinhalt der Arche Noäh, so berechnen die Spötter der Mysterien die Größe von Charons Nachen, der sehr geräumig sein muß, um die stündlich Sterbenden alle über den Styx zu fördern. Aber Juvenal, der davon redet, mißbilligt solche Scherze, und die Seelen von Kannä wünschen nach ihm sich zu reinigen „so oft von hier sich zu ihnen solcher Schatten begibt".[3] In den letzten Stunden des Heidenthums aber, zur Zeit Marc Aurels, schaut Aristides in seinem Eleusinios gerührt zurück auf die unzähligen Geschlechter beglückter Männer und Frauen, die in diesem Glauben und seiner Feier ihre höchste Wonne gefunden und mit ihm reden die Embleme zahlreicher Sarkophage und Grabdenkmale,[4] die auf die Hoffnungen von Eleusis hinweisen.

Als man in Rom anfing, mit der Wiederherstellung des Cultus zu experimentiren, lag es darum nah, die Eleusinen auch in Italien einheimisch zu machen. Schon Augustus hatte sich mit dem Gedanken beschäftigt, die Mysterien wieder glänzender auszustatten und Kaiser Claudius ging damit um, sie von Attika nach Rom zu verpflanzen,[5] und zu Lucian's Zeiten suchten heidnische Reformer mit ähnlichen Mysterien das Heidenthum der Menge wieder schmackhafter zu machen.[6] Unter allen Umständen haben die eleusinischen Mysterien eine zähe Lebenskraft bewiesen und der erbitterte Kampf der Kirchenväter gegen dieselben beruht eben darauf, daß sie die Lehren vom zukünftigen Leben und der richtigen Vorbereitung auf dasselbe, die die junge Kirche als

[1] Leg. 2, 14, 36 vgl. Verr. 5, 72. — [2] De prof. virt. sent. p. 258. H. — [3] 2, 155 f. — [4] Das schönste Denkmal dieser Art, das Grab des Lysikrates, bezieht sich auf die Dionysien. Vgl. Overbeck, Gesch. d. Plastik. II, p. 63 ff. — [5] Suet. Claud. 25. — [6] Luc. Alex. 38 ff.

ihr Monopol in Anspruch nahm, den Zeitgenossen in heidnischer Form vermittelte und so ein Bedürfniß befriedigte, auf das das Christenthum seinerseits zu rechnen pflegte.[1]

Es läßt sich in der That fragen, warum es den eleusinischen Mysterien dennoch nicht vergönnt war, zu einem bleibenden Religionsinstitut, zu einer neuen, auf den Unsterblichkeitsglauben gegründeten Kirche auszuwachsen? Fruchtbare Keime lagen in großer Anzahl in denselben. Ein ernster Glaube an das Jenseits, an eine vergeltende Gerechtigkeit, tiefsinnige Sprüche über Zeus, den Anfang, die Mitte und das Ende aller Dinge, bezeugen, daß reinere Gottesvorstellungen durch sie mitgetheilt wurden als der öffentliche Cultus sie voraussetzte. Auch fühlte man sich der Gottheit hier näher. Sie erschien hier in einem ganz anderen Lichte, den wechselnden Zuständen des Naturlebens unterworfen, leidend, sterbend, von Neuem geboren und so den Herzen der Sterblichen sympathischer. Zugleich wog das ethische Moment stark vor. Die Pflichten der Reinigung und Enthaltung, die man dem Adepten zumuthete, waren keineswegs lediglich äußerer Art, vielmehr setzt schon Aristophanes den gottgefälligen Wandel als erste Bedingung des Mysten voraus.[2] Dennoch aber war dieser Mysteriencultus ein nur sehr unvollkommener Ausdruck einer wirklichen Geistesreligion. Nur zu deutlich regte sich in den orgiastischen Elementen, mit denen sich die Feier der Erlösten verband, der heiße Pulsschlag des alten Naturdienstes. Unvergessen war dieser sonst so reinen Feier, daß Demeter die Göttin der Fruchtbarkeit war, deren ekle Symbole die Geweihten einhertrugen in mystischen Kisten, die sie beschauten und mit Hand und Mund berührten. In Zeiten des Glaubens hatte das als heilige Handlung gegolten, jetzt war es vielen unanständig, so wie heute sich der Aufgeklärte an Liedern stößt, die die Väter mit Frauen und Töchtern voll Andacht sangen. Noch deutlicher wurde dieses Bewußtsein, daß hier der neue Wein in alte Schläuche gegossen sei, dadurch, daß die Eleusinen anderen Mysterien vergesellschaftet waren, in denen das orgiastische Wesen der Naturreligion noch viel roher und ungebrochener sich darstellte. So kann man wohl sagen, die Eleusinen sind an der Gesellschaft der Dionysien zu Grunde gegangen, die dem Mysterienwesen, zumal bei der römischen Polizei, einen schlechten Namen machten.

---

[1] Clem. Al. Strom. V, 689. Potr. c. 2. Augustin. Civ. D. 7, 20. —
[2] Frösche, 145 ff.

Der gleiche Grundgedanke, der den Cultus des Osiris, Adonis, Attis in Aegypten, Phönicien und Kleinasien beherrscht, die Feier der absterbenden und wieder auflebenden Natur, war in Griechenland in milderen Formen im Demetercult, in wilderen, orgiastischen, dem Wesen des Weingotts entsprechenden Bräuchen, im Dionysuscult zum Ausdruck gekommen. Auch hier hatten sich die wechselnden Schicksale des Naturlebens in die Leidens- und Lebensgeschichte des Gottes gekleidet, am ausführlichsten in dem, angeblich von Orpheus gestifteten Cultus des thracischen Dionysos, Zagreus oder Jachos genannt, der die dunkle Seite des Mythos, das Leiden des Gottes in den Vordergrund stellte. Here verfolgt in unversöhnlichem Hasse das Kind der Semele, Dionysos; von ihr aufgestachelt reißen die Titanen es in Stücke, sein noch klopfendes Herz rettet Athene und Demeter gibt ihm einen neuen göttlichen Leib, während die Titanen der rächende Blitzstrahl des Zeus zerschmettert. So ward die von den Stürmen des Winters zerpflückte und mißhandelte Rebe in ihrem Gott ein Bild des Menschenlebens.[1] Unter Lichterglanz, den Fackeln seiner Pflegerinnen, schaukelte man am heiligen Grab zu Delphi jährlich ein Wiegenkind, wusch es in der Wanne und feierte so die Geburt und Weihnacht des Gottes.[2] Den Antheil und die Liebe der Gläubigen zu steigern, zeigte man das Spielzeug, mit dem die Titanen das Kind aus der Burg lockten und rohe Fleischstücke, die schwärmende Mänaden umhertragen, anbeißen, sich wegreißen, erinnern an sein blutiges Leiden und seinen martervollen Tod. Endlich werden die Reste des göttlichen Leibes bestattet von Apollo in einem heiligen Grab. Durch diesen letzteren Zug wird Dionysos Zagreus auch Gott der Unterwelt, indem er allen andern im Tode vorausging, wie er dann wieder, in neuem göttlichen Leibe hervorgehend, als Repräsentant der menschlichen Unsterblichkeit erscheint. Das war der Kern des Mythos, an den sich durch die Sage von Ariadne auf Naxos und Semeles Rückführung aus der Unterwelt Gelegenheit zu üppigen Bildern anhängte.

War nun schon die öffentliche Feier der Dionysien eine wilde und ausgelassene, so feierte vollends bei den Mysterien das fleischliche Element seine Triumphe. Die Rückholung der Semele aus dem Hades, das Hinabsteigen des Gottes unter Leitung des Prosymnos, die Gefahren des Jugendlichen unter den Faunen, hielt Pausanias für

[1] Plut. De e. 9. Pausan. 8; 37, 3. — [2] Plut. De Is. et Os. 35.

omm zu berichten,[1] allein in Italien fragte die Sittenpolizei näher dem Unfug dieſer geheimen Darſtellungen. Im Jahr 186 vor ſtus, als mit der reichen Beute, wie Dio Kaſſius ſagt,[2] auch die ge Lebensart der Aſiaten in Rom Eingang gefunden hatte, waren terien in Rom in Uebung gekommen, die die Wüſtheit des Cybele- tes mit dem ſinnlichen Raffinement des Jachos verbanden.[3] Im ie der Stimula, d. i. der Semele, zuerſt, dann bald an hundert ren Orten fanden gräuliche Orgien ſtatt, denen auch Unſchuldige Opfer fielen, die herbeigelockt, durch den Lärm fanatiſcher Muſik ibt, vergewaltigt und dann bei Seite geſchafft worden waren. chenartig griff das Unweſen um ſich, immer zahlreicher wurde die ıar der Myſten — alter jam populus — da ſchnitt der wackere ius Albinus ſcharf in die Eiterbeule. Siebentauſend Frauen und ıner wurden theils auf Lebenszeit eingekerkert, theils hingerichtet damit dem wüſten Conventikelweſen ein Ziel geſetzt. Von da ab ten die orphiſch-dionyſiſchen Myſterien ſich kein Vertrauen mehr rben. Von einer tiefſinnigen Darſtellung der Unſterblichkeitshoff- ı waren ſie zur verbotenen Form geheimer Ausſchweifung entartet. erzählt Tacitus, wie Meſſaline im Palaſte die Dionyſien gefeiert: e Keltern knarren, es ſtrömt der Moſt, Frauen mit Fellen ange- , ſpringen als opfernde oder raſende Bacchantinen umher. Sie t mit flatterndem Haare, den Thyrſus ſchwingend".[4] Es begreift daß ſolche Verruchtheit des einen Hauptzweigs der Myſterien auf Inſtitut ſelbſt zurückwirkte. So enthuſiaſtiſch auch alle Theil- ner ſich über die eleuſiniſchen Bräuche äußern, es kam nicht zu : Akklimatiſation derſelben außerhalb Attika's. Wohl gab es terien in großer Zahl, die alle Abwandlungen der Eleuſinen und nyſien, mit mehr oder weniger aſiatiſchen Zuthaten genannt werden ıen — aber ſie blieben Geheimdienſte. Zur öffentlichen Religion ſie nicht geworden und waren darum auch ſtets der Gefahr und r noch dem Verdacht der ſittlichen Corruption ausgeſetzt.

[1] 2; 37, 5; 7; 28, 3. — [2] Fragm. zum Jahr 567 d. St. — [3] Liv. 39, 8. — [4] Tac. Ann. 11, 31.

7. Die fremden Culte.

Durch Jahrhunderte hindurch hatten die Olympier die alten asiatischen Naturgottheiten zurückgeschoben. Verstummt war der heilige Ruf des Attis in den Städten Kleinasiens, selten hörte man mehr die Klage um Adonis in den Griechenstädten Syriens und in der größten Stadt Aegyptens redete man mit Spott vom heiligen Apis und den Schmerzen des Götterpaars. Jetzt aber war die Zeit gekommen, in der die ehrwürdigen Gottheiten Asiens den Olympiern die Niederlagen heimzahlten, die jene ihnen in der langen, aufklärerischen Periode der Diadochen bereitet hatten. Fragen wir, wie es kommt, daß die religiöse Verehrung seit dem Jahrhundert vor Christus sich sichtlich von den lebensvollen Bildern der Olympier zu den abstracten schattenhaften Gestalten der asiatischen und ägyptischen Gottheiten wendet, so ist wohl eben ihre unfertige Allgemeinheit einer der Gründe, warum man in ihnen passendere Symbole des Göttlichen findet, als in den individuellen, menschlichen Gestalten der Götter Homers. Die Zerflossenheit und Allgemeinheit der asiatischen Gottheiten, die von Haus aus auf dem Mangel an plastischer Kraft der dortigen Bevölkerungen beruht, kam jetzt ihren Religionsvorstellungen zu statten, da der Zug der Zeit darauf ging, die concreten Götter wieder in allgemeine Principien aufzulösen.

Aber auch ein anderes Moment ist nicht zu verkennen. Die an sich irr gewordene griechisch-römische Welt sucht nach Autoritäten. Unbefriedigt von dem Eigenen greift sie nach dem Alten, dem Fremden. Das Göttliche hat sich zurückgezogen aus dem eigenen Leben der Gegenwart, so sucht man es in der Vergangenheit, in der grauen Vorzeit. Das Alter einer Religion scheint an sich schon eine Verbürgung ihrer Wahrheit. Die Neuen stehen den Göttern fern, aber die Alten kannten sie; sie waren ihre Lieblinge. In dieser gottentleerten Welt des Westens wohnen die Götter nicht, so wird wohl im fernen Osten die wahre Gottesverehrung zu suchen sein. Es war das eines der seltsamen Symptome des unbefriedigten Religionsbedürfnisses, daß die Zeit einen Cult um so glaubwürdiger fand, aus je fernerem Lande er stammte und je mehr er in dämmernde Vorzeit zurückreichte. Wer von den Lebenden von der Gottheit reden wollte, der mußte mindestens wie Apollonius bei den Indern und über den Katarrhakten des Nil bei den Gymnosophisten gewesen sein, oder er that besser, sich für seine

Schriften der altehrwürdigen Namen eines Pythagoras, Archytas, Orpheus und ähnlicher zu bedienen, wie das ja auch reichlich geschehen ist. In fast naiver Weise vermischt sich beides in den jetzt aufkommenden Sagen, daß alle großen Philosophen und Gesetzgeber auf Reisen die Weisheit des grauen Ostens kennen lernten.[1] Je gewisser man war, daß für die Gegenwart Gott in ein unendliches Jenseits entrückt sei, um so mehr sollte alle Wahrheit aus dämmernder Ferne kommen. Auf diesen Zug speculirend, schrieb der kluge Jude Josephus ein Büchlein „über das hohe Alter der jüdischen Religion" und seine „jüdische Archäologie". Dieselbe Richtung der Zeit haben hundert pseudonyme Scribenten erfolgreich ausgebeutet und auf ihr beruht es, daß jetzt die in der Diadochenzeit verachteten alten Culte Asiens und Aegyptens neuen Nimbus gewinnen.

Zumal Aegypten galt als dieses Land uralter Ueberlieferung[2] und wollte auch dafür gelten. Schon Herodot war mit seinen Berufungen auf die griechischen Quellen von seinem priesterlichen Führer zu Sais lächelnd abgefertigt worden mit dem Hinweis auf die Grabkammern der Könige, die Generationen und Generationen, die Jahrtausende umschließen. Mit gleichem Anspruch trat der Isispriester im Occident auf,[3] während er factisch dem allermodernsten Bedürfniß Rechnung trug. Denn näher gesehen war es die Beziehung der ägyptischen Religionslehre auf das Leben nach dem Tode, wodurch dieselbe für die damalige Welt solche Anziehungskraft besaß. Der griechische Olymp war eine Religion gewesen für die Glücklichen, jetzt kamen die düstern, schwermüthigen Götter Aegyptens zu ihrem Recht, denn im Gegensatz gegen die heitere Welt der Olympier war die der ägyptischen Götter voll unbefriedigter Sehnsucht, voll Jammer und Klagen und ihr Mythus eine lange Geschichte von Schändung, Mord, Trauer und unendlicher Wanderschaft. Vordem konnte ein Xenophanes den Aegyptern sagen: „Wenn, die ihr anbetet, Götter sind, so beklaget sie nicht, sind sie aber beklagenswerth, so betet sie nicht an". Jetzt sagen die Dinge anders; man hatte die Bedeutung des Schmerzes für die Religion kennen lernen und in der Betrachtung der Passions-

[1] Schon Strabo läßt (Geogr. 17, 1) Plato dreizehn Jahre lang die Weisheit der ägyptischen Priester studiren. Bei den Neuplatonikern ist bekanntlich diese Wendung eine stehende. — [2] Lucian, Dea Syra. 2. — [3] Vgl. S. C. Reichel, De Isidis apud Romanos cultu. Berolini 1849.

geschichte der Gottheit fand der Sterbliche seine eigene Erlösung. So sprach die Leidensgeschichte des Osiris mit mächtiger Stimme zu den Herzen. Das Eigenthümliche der ägyptischen Religion war nun aber die Reflexion auf das Uebel, das dem Menschen aus der Natur entspringt.[1] Der Druck der ägyptischen Hitze, die verschmachtete Erde, die zahlreichen Thierplagen hatten dem Abhängigkeitsgefühl diese Wendung gegeben. Auch führte das heiße Klima dazu, den Göttern zu würdigen Wohnungen schattige Grotten, weitläuftige Felstempel auszuhöhlen, deren dunkle Räume mit ihren halberleuchteten Riesenpfeilern den Cultus vollends mit Schauern füllten. Auf allen Gesichtern dieser riesigen Monolithe von schwarzem Basalt liegt der gedrückte, melancholische Zug, den das drückende Klima den Söhnen von Kemi selbst aufgeprägt hat. So verweilt der Mythus von Isis und Osiris, der seinerseits gleichfalls den Kreislauf des Entstehens und Vergehens, den jährlichen Wechsel der Vegetation beschreibt, vornehmlich bei der schmerzlichen Seite dieser Erscheinungen. Osiris, der heilige Strom hat seinen Todfeind an Typhon, dem Sandsturm der Wüste, der verdörrenden Hitze, der unfruchtbaren Salzfluth. Durch ihn wird der Strom gefangen gehalten, getödtet, während Isis, das Land Aegypten, nach ihm schmachtet und nach seiner Befruchtung lechzt.[2] Nach langer Wanderschaft mit ihrem Stiefsohn Anubis findet die Gattin die zerstückte Leiche des Gottes, deren zerschnittene Theile sie mühsam sammelt, wieder zusammensetzt und zu Philä bestattet. Was in dieser Ausgestaltung des Naturmythus auffällt, ist zunächst die vorherrschende Reflexion auf die düstern Seiten des Naturlebens und die ausführlichere Darstellung des Schmerzes der Gottheit. Das Schwelgen in den blutigen Wunden des Osiris, wie in den tausend Schmerzen der trauernden Göttin gibt dem Isiscult sein besonderes düsteres Gepräge. Dazu kommt ein Anderes. Während der phönicische Adoniscult sich an die Oberfläche der Erscheinungen hält und sich darauf beschränkt, das Kommen und Scheiden der Blüthenflur zu feiern, führt Osiris sein Leben in der Unterwelt weiter. In dem Neuerstehen des Lenzes sieht der Aegypter ein Bild und Unterpfand von dem jenseits des Grabes sich fortsetzenden Leben der Seele. Gerade diese Seite aber bildete die wesentliche Sub-

[1] Vgl. Dunker, Gesch. des Alterth. Bd. 1. Pfleiderer, die Relig. 2, 74 ff. Herod. 2, 35. Diod. Sic. 1, 10 f. Plut. De Isid. — [2] Herod. 2, 61. 137—182. Diod. 1, 17. Plut. De Is. et Os. 13. Vgl. Creuzer, Symbolik 1, 208 ff.

des ägyptischen Vorstellungskreises. Auch sie mag zunächst Reflex aturanschauungen des ägyptischen Menschen sein. Er sah den Nil en und gehen, fallen und steigen, Zeiten und Sterne im Kreis- ieder kehren, wie am Strande Ebbe und Fluth. So meinte das de Gemüth, auch das eigene Leben müsse in verschiedenen Phasen großen Kreislauf beschreiben, um durch Körper und Körper zurück- en zum alten Leib. Noch aber ist die Existenz der Seele ge- n an die stützende Hülle der Sinnlichkeit. Daher die Sorge um tung der Leichen, damit die Seele, die ihren Lauf vollbringt, ihre wieder finde und nicht zu ewiger Wanderung verdammt sei, den ruheliebenden Aegyptern schlimmer dünkte als die Hölle. ich daß zu diesem Brauch der Einbalsamirung ursprünglich die sem Klima unendlich schnelle Verwesung gedrängt hatte, sowie das che Austreten des heiligen Stroms, der Erde und Gräber unter- e. Jedenfalls waren durch diesen Brauch die Momente gegeben, e Theologen der Felsentempel hauptsächlich auf die Frage nach Schicksal der Seele nach dem Tode führten und das Denken des s so nachhaltig beherrschten, daß des ägyptischen Mannes wichtigste ıbe war, Zeit seines Lebens an seinem Grabe zu bauen. Nach Seite hin hatte sich die Religion über die Stufe einer Natur- ɔn emporgearbeitet. Nicht jede Seele durfte hoffen, nach ihrem eiben mit Osiris fortzuleben, vielmehr entscheidet darüber das ittlich gerechte Todtengericht. Das Herz des Vorgeführten wird ıen auf der Wagschaale der Gerechtigkeit; wird sein Herz zu leicht ben, so wandert er in eine der fünfundsiebenzig Kammern der , wo die Seelen zerfleischt, geköpft und gesotten werden. Die hten dagegen erhalten die Straußenfeder der Gerechtigkeit. Sie ten, vom Wasser des Lebens gestärkt, an allen Schreckniſſen der welt ungefährdet vorüber, bis sie zu den Gefilden des Sonnen- im Osten kommen. „Die Gnade gefunden haben, wohnen in Wohnungen des Ruhms, wo das himmlische Leben gelebt wird. Leiber, welche sie verlassen haben, werden für immer in ihren ern ruhen, während sie des Anblicks des höchsten Gottes sich ı. Der Gott Ra spricht zu ihnen: Nehmet eure Sicheln, erntet rucht der Felder, die euer Theil sind, tragt sie in eure Wohnungen, ɜt sie und bringt sie den Göttern dar als reine Gaben von der ıt des Feldes der Herrlichkeit".[1]

[1] Vgl. Pfleiderer a. a. O.

...n Dispoſition des Zeitalters, die wir kennen,
..., wenn dieſer Vorſtellungskreis großen Anklang
...eland durch den verwandten Demetercult gerufen,
... Gottheit des regelmäßigen Naturwechſels, zur Mond-
...und, ehemals ihr ſinnreiches Symbol als Nilland, be-
... Hörner des Mondes[1] und die trauernde Iſis iſt der
..., wie er in Schatten ſich hüllt und ſehnſüchtig der Sonne
Darum aber hat Iſis nicht aufgehört, zugleich Göttin der
... und der Fruchtbarkeit zu bleiben. Als Göttin der Unter-
...waltet ſie auch Träume und Geſichte und ihre Prieſter ſind
...deuter.[2] Kranke und Unfruchtbare werden in ihren Tempeln
... und ihre Wunder erzählen die Bilder an den Wänden.[3] ...

... „Daß du es könneſt, bezeugen
Alle die Tafeln, die dir hängen im Tempel bemalt".

So bereits zur Allgöttin erhoben, wurde Iſis ägyptiſchen und griechiſchen Theologen Symbol der einen Quelle aller Dinge,[4] wie die von Plutarch der Iſis zugewieſene Inſchrift in Sais nach Proklus ſagt: „Das Seiende und das Werdende und das Geweſene bin Ich. Mein Gewand hat niemand enthüllt, die Frucht, die ich geboren, war die Sonne".[5] Nach dieſer Verallgemeinerung ihres Begriffs konnte Iſis ſchließlich mit der Gottheit überhaupt identificirt werden und in der That trachteten die Iſisprieſter, das monotheiſtiſche Intereſſe der Zeit für *ihren* Cultus in Beſchlag zu legen. So nennt ſich Iſis bei Apuleius ſelbſt „die Mutter aller Dinge, die Herrin aller Elemente, den Anfang der Zeiten, die Summe des Göttlichen, die Herrſcherin der Manen, Urbild aller männlichen und weiblichen Gottheiten, die über des Himmels lichte Höhen, des Meeres heilſame Ströme und der Unterwelt wehevolles Schweigen waltet und deren alleinige Gottheit in verſchiedener Weiſe, nach mannfaltigem Brauch und unter unzähligen Namen der Erdkreis verehrt".[6] Wie mithin nach der Synagoge

[1] Diod. 1, 11. Plut. Is. 52. — [2] Paus. Phoc. 32. Ovid, Metamorph. 9, 685. Cic. Divin. I. 58. — [3] Tibull I: 5, 27. Juven. 12, 28 Ovid. Amores II, 13. 10 f. — [4] Apulej. Met. XI. 5 ſagt Iſis von ſich ſelbſt: Mich nennen die Phrygier die Göttermutter von Peſſinus, die Athener Minerva, die Cypter Venus, die Creter Diana, die Sicaler Proſerpina, zu Eleuſis ſagen ſie Ceres, anderwärts Juno, Bellona, Hekate u. ſ. w. — [5] Plut. Is. 9. Procl. in Timae. I. p. 30 cf. Hymn. in Isid. v. 31. — [6] Apul. Metamorph. XI, 4. Ebenſo

wa die anderen Götter verdrängen sollte, so wollten die Isispriester lben untergehen lassen in der einen Gottheit der Isis. Die düstere stattung der Tempel, der mystische Tiefsinn des Mythus, die schwer- jigen Bräuche des Cultus, der monotheistische Zug der Gottes- tellung wirkten zusammen, der Göttin bei den Massen großes An- zu verschaffen. Keinen der peregrinen Culte hat der römische at so streng eingeschränkt, und dennoch erheben sich überall die erlosen, lichtscheuen Heiligthümer und in allen großen Städten man ihre Prozessionen sehen: weiße, in dünnen Flor gekleidete ten mit den Spiegeln auf dem Rücken, schrille Pfeifer, Männer, dem Sistrum klappernd, um den Typhon zu verscheuchen, Priester kahlgeschorenen Köpfen, schiffförmigen Lampen, Palmzweigen, angenstäben, Wannen und milchtropfenden goldenen Brüsten. Dazu elnde Gestalten, die die hundsköpfigen und sperberköpfigen Masken Götter tragen, endlich die Göttin selbst, mit der Mondscheibe auf Haupt.[1] Die Republik hatte den vielfach anstößigen und ihr n verdächtigen Cult oft verboten, aber vergeblich; die nieder- enen Tempel erstanden stets auf's Neue. Zur Zeit Cäsars te man schließlich die Göttin außerhalb der Städte[2] und die nvirn konnten sich beim Volke beliebt machen, indem sie in der n Region der Stadt einen Isistempel errichteten und gesetzlich stellten.[3] Seitdem wimmelte es zu Rom von Aegyptern, die Aberglauben der Römer lebten und in der Anubismaske für die in bettelnd, die Häuser brandschatzten.[4] Zumal in den untersten Schichten hatte die Aegypterin großen Anhang und selbst Kreise, alle anderen Ordnungen hinter sich hatten, hielten streng ihre iöse Satzung. So langweilt sich Properz an jedem Neumond,

---

ihr Priester sie an mit den Worten: „Te superi colunt, observant inferi, ctas orbem, luminas solem, regis mundum, calcas Tartarum. Tibi ondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, serviunt elementa. nutu spirant flumina, nutriunt nubila, germinant semina, crescunt ger- i. Tuam majestatem perhorrescunt aves coelo meantes, ferae montibus ntes, serpentes solo labentes, belluae ponto natantes. So schien die Re- n einem Monotheismus zuzureifen, bei welchem die vielen Götter nicht in dem chen Jehova, sondern in der ägyptischen Isis untergehen sollten. Apul. Met. 15.

[1] Apulej. Met. XI, 12. — [2] Dio Cass. 40, 47. — [3] Dio Cass. 47, 15. Appian. B. civ. 4, 47.

Augustus regelte die Baulasten für die zahlreichen Tem
warf sie aber zugleich strengerer Aufsicht und sein Minister
sah sich gelegentlich wieder genöthigt, neue Tempel tausend
vor die Mauer zu verweisen.[2] Eine große Katastrophe, i
auch ihre Nachbarn, die Juden, verwickelten, traf die Isispries
Tiberius. Einige von ihnen hatten eine vornehme römisc
die sich ihrem Verehrer spröde erwies, unter dem Vorwand
begehre ihrer, diesem in die Hände geliefert. Der Ritter
Anubismaske getragen, kam mit dem Exil davon, die Pri
ließ Tiberius kreuzigen, ihren Tempel dem Erdboden gleich m
das Bild der Göttin in den Tiber werfen. Viertausend Aeg
Juden wanderten damals als Soldaten nach Sardinien.[3] Da
auch die letzte Reaction des römischen Staats gegen die gehein
Götter Aegyptens. Die Flavier wetteiferten, sie zu ehren
Kaiser der Restauration sahen in ihnen die noch tragbaren
des heidnischen Religionswesens. Um so mehr haben die Sc
die altes lateinisches Wesen hoch hielten, oder der Superstit
haupt abhold waren, fort und fort ihre Pfeile auf die häßlich
versendet, die das Haus mit lästigen, zumal dem Eheher
wärtigen, Bräuchen füllte.[4] Daß alle ihre Vorwürfe begrün
ist wenig glaublich. Die Tempel der Isis mögen wie ander
ihren fensterlosen Zellen mehr als andere, zu Liebeszusamm
mißbraucht worden sein,[5] aber daß der ernste und strenge Cu
der Unsittlichkeit Vorschub that, ist unerwiesen und widers

hat im Tempel der Isis gewiß nichts Anderes gesucht als Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses. Nicht wüste Sinnlichkeit, sondern das geheimnißvolle Alterthum und der mystische Tiefsinn der Bräuche und deren durchgehende Beziehung auf die andere Welt waren die Magnete, die die Massen aus den hellen Tempeln des Jupiter in die Dämmerung der ägyptischen Heiligthümer zogen.[1] Schließlich freilich ist es doch nicht der unklare religiöse Instinct der Menge, die über die Haltbarkeit eines Cultus entscheidet, sondern die lichte Weltanschauung der Denkenden. Ihr aber blieb der ägyptische Cultus ein roher Naturdienst, der sogar der untersten Stufe, der Anbetung der Geschöpfe, angehörte. Auch die tiefsinnigsten ethischen Gedanken konnten die rohen Vorstellungen der Urzeit dem neuen Geschlecht nicht erträglicher machen und die Gewalt dieses Cults über die Gemüther bestand nur so lang, als nicht eine reinere Religion dem Glauben an die eine bildende Kraft und an die persönliche Fortdauer des Menschen einen entsprechenderen Ausdruck lieh.

War es wesentlich die Unsterblichkeitslehre, die der ägyptischen Religion bei der dualistisch gerichteten Menschheit Vorschub that, so ist es dagegen die Sehnsucht nach unmittelbarer Berührung der Seele mit dem Göttlichen, die Tendenz auf unmittelbare Inspirationen und ekstatische Geistesoffenbarungen gewesen, die dem schwärmerischen Dienste der kleinasiatischen Göttermutter zu gut kam. Wenn die Philosophen zu dem Ergebniß gekommen waren, daß die Seele in korybantischem Wahnsinn dem Göttlichen näher stehe als bei vernünftigem Nachdenken, wer wollte dem gemeinen Mann verübeln, wenn er die heilige Wuth der Cybelepriester für den deutlichsten Beweis göttlicher Geistesmittheilung hielt. Aber auch hier haben wir den Zug zum Monotheismus, in dem die Göttermutter gerade so wie die ägyptische Isis die Ureinheit der Dinge repräsentiren sollte. Der Tendenz, die Götter zu einer höheren Einheit zusammen zu fassen, kam der Mythus von einer Mutter des Zeus und der Here, einer Herrscherin, die nach Zeit und Würde noch über den Herrschern steht, auf halbem Wege entgegen. So haben die Orphiker Rea, die Göttin der Natur

[1] So läßt Apulejus (Metam. XI, 11) den Isispriester zu dem Adepten Lucius sprechen: Ad portum quietis et aram Misericordiae tandem venisti. Nam in eos, quorum sibi servitium Deae nostrae majestas vindicavit, non habet locum casus infestus u. s. w.

und des mütterlichen Schooßes zum obersten Weltprincip erhoben; die Zeit ist ihr Gemahl und mit Kronos zeugte sie Erde, Himmel, Meer und Winde.[1] Frühzeitig war aber auch Rea mit Cybele, der phrygischen Repräsentantin des Naturlebens, identificirt worden. So ward der Dienst der Natur, (hier in den Mythus von Cybele und ihrem Liebling Attis gekleidet) ein Bestandtheil des Dienstes der Göttermutter. Das Leiden des Frühlingsgottes beschreibt die Mythe hier als Entmannung, die ihm zugefügt wird, oder die er im Wahnsinn sich selbst zufügt. Darauf beruht die Eigenthümlichkeit des Cybeledienstes, daß zur Feier der Göttin ihre Diener sich entmannen. Dem lärmenden Suchen nach dem verlorenen Attis folgte der Jubel des Findens, in dem die ungebrochene Wuth asiatischen Naturdienstes durchbrach. Der rauschende Ton der Cymbeln und Handpauken, der Pfeifen und Hörner, begleitete die enthusiastischen Tänze der bewaffneten Priester, die mit Kienfackeln in der Hand, mit zerstreutem Haar und wildem Geschrei über Berg und Thal rannten und ihre Arme und Füße verwundeten. Ja die Festraserei riß zu blutiger Selbstentmannung fort und anstatt des symbolischen Phallos wurde dann der blutige Gegenstand des Sinnbilds selbst vorangetragen.

. . . „Geschüttelt das Haupthaar,
.Brüllen den Jammergesang der Cybele blutige Priester".[2]

Die Feier dieses Festes war in sechs Tage getheilt, deren Jeder seinen Brauch hatte und das Charakteristische in dem ganzen Dienste war Prozession, Umzug der Priester und Hierodulen durch Dörfer und Städte mit wildem Getümmel und heiligem ululatus, der Berg und Thal mit wüstem Lärm füllte.

„Und mit zitternden Zungen heulet rings plötzlich bebend der Chor,
Und es brüllt die leichte Trommel, und es schallt das schmetternde Erz.
Und zum grünenden Berg stürzt sich der Schwarm mit eilendem Fuß,
Wo der Cymbeln Stimme tönt und der Trommeln hohles Gebrüll,
Wo der phrygische Flötenbläser dumpf bläst auf gewundenem Rohr,
Wo das Haupt die Mänade schwenkt mit des Epheus Dolden umrankt".[3]

Auch dieser heilige Unfug kam zuletzt allenthalben in neue Aufnahme und wie das wahnsinnige Schluchzen und ekstatische Jauchzen der revivals auch heute noch große Massen in eine wesentlich sinnlich

[1] Orph. H. 14. — [2] Lucan. Pharsal. 1, 556 f. — [3] Catull. 43, 15 ff.

ligiöſe Aufregung hineinzureißen vermag, ſo wirkte die heilige Wuth
r Cybelepriester anſteckend auf ihre Umgebung. Die Maſſen lärmten
it und glaubten, berauſcht, im Taumel das Wehen der Gottheit zu
ühren. Noch zu Lucians Zeit ſchaarte ſich das Landvolk maſſenhaft
n die terminirenden Bettelprieſter der Göttermutter und die land-
ndigen Laſter der frommen Landſtreicher konnten den gemeinen Mann
cht abhalten, in den wüthenden Tänzen, den verrenkten Gliedern, der
utigen Selbſtzerfleiſchung die ſichtbaren Wirkungen einer göttlichen
eſeſſenheit zu ſehen.[1] Mancherlei Motive wirkten mit, daß dieſer
ult der Dörfer auch in der höchſten römiſchen Ariſtokratie ſich be-
onderer Pflege erfreute. Die Göttin war nach Rom gebracht worden
n den Drangſalen des zweiten puniſchen Krieges auf einen durch
ibylliniſche Sprüche veranlaßten Senatsbeſchluß.[2] In der Erinnerung
n jene Zeit wurzelte aber der Ruhm der hohen Geſchlechter. Durch
ie Aeneasſage wußte man die Göttermutter noch weiter als die eigent-
iche Schutzgöttin des Adels darzuſtellen.[3] Gleich bei ihrem Einzug
atte ſie für comprimittirte adelige Damen Wunder gethan.[4] Der
ultus ſelbſt wurde zwar nur von Kleinaſiaten beſorgt, aber nichts
eſtoweniger war er einer derjenigen, in deren aufregender Feier das
bgelebte Geſchlecht des damaligen Adels das Wehen der Gottheit
eutlicher zu verſpüren glaubte als bei dem ehrbaren Dienſt der Götter
atiums.

Während man im Iſis- und Cybeledienſt dem Zug nach dem
lten gefolgt war, ſo entſcheidet für den zuletzt in Aufnahme kommenden
ultus des perſiſchen Mithras die ferne Heimath im lichten Oſten.
ort, wo die Sonne aufgeht, iſt das Land des Lichtgottes, das gleichſam
is erſter Hand über ihn Beſcheid weiß. Bei den Perſern war Mithra
r oberſte Gott der unterſten Stufe, das heißt der Oberſte der Volks-
tter, die die achtundzwanzig Tage des Mondmonats repräſentiren.
r iſt der Genius des Sonnenſtrahls und ſein Name iſt „der Freund-
he". Führer der guten Genien iſt er der Herr alles Lebens. Schlaf-
s und wachſam fort und fort iſt er Quelle des Lichtes und Glanzes,
hrt als ein laufender Held daher, ſchenkt der Erde Licht und Sonne
id bekämpft die Devs. Da nun in der perſiſchen Lichtreligion alles

[1] Luc. Lucius sive asinus. 35—42. — [2] Liv. 29, 10. — [3] Ovid Fast.
247. Virg. Aen. 9, 80. — [4] Ovid. F. 4, 320 ff. Cic. pro Coelio 14, 34.
et. Tib. 2.

Natürliche zugleich auch seine sittlichen Beziehungen hat, so erklärt sich, wie Mithra zugleich Hüter der Tugend, des Friedens, überhaupt Herr der ethischen Weltordnung ist.

Zum ersten Mal hatten die Römer diesen Lichtgott kennen lernen durch die von Pompejus gefangenen Seeräuber. „Diese begingen zu Olympus, sagt Plutarch, ihre fremdartigen Opferfeste, und feierten besondere Mysterien, von welchen der Mithrasdienst, den sie zuerst eingeführt haben, bis in die Gegenwart sich erhalten hat".[1] Doch ließen die Mithrasdiener nicht gelten, daß sie damit eine fremde Gottheit eingeführt. Mithras ist auch ihnen die Gottheit schlechthin, die die einen Asträa, die anderen Venus, die anderen Mithras nennen.[2] Was dem Mithrasdienst Anklang in Rom schaffte, war der ethische Grundgedanke, daß die Gottheit in stetem Kampf gegen das Böse liege. Mit seiner Keule schlägt Mithras die „lasterverschlungenen Devs" und selbst der „todesschwangere Ariman" muß vor ihm zittern. Zu solchen Streitern gegen das böse Princip und zu Verbreitern der Lichtordnung des Ormuzd, des Guten überhaupt, werfen sich die in seine Mysterien Eingeweihten auf. Nach längeren, harten Prüfungen, die besonders in einer Art Wasserprobe, Fasten und Geißelungen bestanden, wurden sie für Soldaten des Mithras erklärt. Die Einweihung ging in einer Höhle oder Grotte vor sich, die das Weltgebäude vorstellen sollte und war mit allerlei Schrecken, Durchgängen durch Feuer und Eis, gezückten Schwertern und Aufenthalt in finsteren Räumen verbunden. Erst nachdem der Neophyt in diesen Proben seinen ernsten Willen bethätigt, allen Schrecken Arimans zu trotzen, ward er als Mithraskrieger mit Schwert und Kranz belohnt und erhielt das heilige Brot und den gesegneten Kelch. Durch die ganze Kaiserzeit mehrten sich die Schaaren derer, die durch die reinigenden Sühnungen des Sonnengottes zur Unsterblichkeit zu gelangen dachten. Die zahlreichen Mithrassteine in allen Garnisonen und die vielen Münzen bezeugen die Verbreitung des Cults. Wie Osiris der leidende, so ist Mithras der triumphirende Gott, dem die Herzen entgegenschlagen. Auch erkannte der platonische Dualismus im Dualismus der Parsen sein religiöses Gegenbild und dachte durch ihn zum positiven Volksglauben zu werden. Der reine keusche Lichtgott, dem kein Mythus etwas Anderes als Tugend und Kampf gegen das Böse nacherzählte, gewann den sünden-

[1] Plut. Pomp. 24. — [2] Stellen bei Dionys. Areop. p. 427 edit. 1644 sel.

befleckten Olympiern zahlreiche Herzen ab und nicht wenigen erschien es als Aufgabe des Lebens, ein kleines Fleckchen Erde den Devs abzukämpfen und ihr Haus zu einem Heiligthum des reinen Ormuzd zu weihen. Zumal die idealsten Persönlichkeiten der römischen Kaisergeschichte huldigten dem Mithrasdienst.[1]

So hatten die alten asiatischen Gottheiten nach und nach die hellenisch-italischen im Bewußtsein der Gläubigen aus dem Feld geschlagen und man mochte wohl darüber nachsinnen, ob die eine Gottheit der heraufziehenden monotheistischen Zeit Isis, ob sie Mithras heißen werde?[2] Allein die anhaftenden Reste des alten Naturdienstes waren doch allzu bedeutend, als daß diese Culte nicht hinter dem jüdischen im Nachtheil hätten bleiben müssen, der von Haus aus monotheistisch war und nicht nöthig hatte, die übrigen Götter in der einen Gottheit einzuschmelzen, sondern der die anderen von jeher läugnete oder höchstens als Teufel gelten ließ. Das war denn der Grund, warum schließlich doch keiner dieser von Osten vordrängenden Culte dauernd das Feld behauptete. Sie alle waren Naturreligionen und der Mensch war nicht mehr abhängig von der Natur. Sie waren polytheistisch und der Denker begriff die Welt als Einheit. Sie hatten grob sinnliche Uebungen mitererbt und der Sünder suchte Befreiung von der Sinnlichkeit. Sie waren Götter besonderer Völker und der Römer war Kosmopolit. Sie waren Religionen der äußeren Uebungen, des Fastens, der Waschungen, der Mensch aber ahnte als einzige Bedingung des Friedens die Herzensreinheit. So konnten, je nachdem der Eine mehr über die Zukunft der Seele brütete, der Andere mehr nach Berührung mit dem Göttlichen schmachtete, der Dritte thatkräftig den Untergang des Bösen betrieb, die düstere Isis, die Taumelgöttin Cybele und der „unbesiegte Gott" wohl zahlreiche Anhänger finden,

[1] So Antoninus Pius, Constantius Chlorus, Julian. Vgl. Lamprid. Commod. 9 Himerius 7, 2. — [2] Wie sehr der Glaube an diese repristinirten asiatischen Gottheiten die eigentliche heidnische Religion der späteren Generationen ausmachte, das zeigt in charakteristischer Weise das unter Constantin dem Großen geschriebene Buch des Firmicus Maternus: De errore profanarum religionum. Seine Widerlegung richtet sich fast ausschließlich gegen die Culte der Isis, der Cybele und des Mithras, sowie gegen die verschiedenen Mysterien des Bacchus, der Ceres, des Adonis u. s. f., während die alte römische Staatsreligion an sich so antiquirt erscheint, daß der Verfasser eine Polemik gar nicht mehr für nöthig findet.

Augustus regelte die Baulasten für die zahlreichen Tempe
warf sie aber zugleich strengerer Aufsicht und sein Minister
sah sich gelegentlich wieder genöthigt, neue Tempel tausend
vor die Mauer zu verweisen.[2] Eine große Katastrophe, in
auch ihre Nachbarn, die Juden, verwickelten, traf die Isispriest
Tiberius. Einige von ihnen hatten eine vornehme römisch
die sich ihrem Verehrer spröde erwies, unter dem Vorwand,
begehre ihrer, diesem in die Hände geliefert. Der Ritter,
Anubismaske getragen, kam mit dem Exil davon, die Prie
ließ Tiberius kreuzigen, ihren Tempel dem Erdboden gleich ma
das Bild der Göttin in den Tiber werfen. Viertausend Aegy
Juden wanderten damals als Soldaten nach Sardinien.[3] Das
auch die letzte Reaction des römischen Staats gegen die geheim
Götter Aegyptens. Die Flavier wetteiferten, sie zu ehren
Kaiser der Restauration sahen in ihnen die noch tragbaren
des heidnischen Religionswesens. Um so mehr haben die Sch
die altes lateinisches Wesen hoch hielten, oder der Superstiti
haupt abhold waren, fort und fort ihre Pfeile auf die häßliche
versendet, die das Haus mit lästigen, zumal dem Eheherr
wärtigen, Bräuchen füllte.[4] Daß alle ihre Vorwürfe begrün
ist wenig glaublich. Die Tempel der Isis mögen wie andere,
ihren fensterlosen Zellen mehr als andere, zu Liebeszusamm
mißbraucht worden sein,[5] aber daß der ernste und strenge Cul
der Unsittlichkeit Vorschub that, ist unerwiesen und widersi

im Tempel der Isis gewiß nichts Anderes gesucht als Befriedigung s religiösen Bedürfnisses. Nicht wüste Sinnlichkeit, sondern das innißvolle Alterthum und der mystische Tiefsinn der Bräuche und n durchgehende Beziehung auf die andere Welt waren die Magnete, die Massen aus den hellen Tempeln des Jupiter in die Dämmerung ägyptischen Heiligthümer zogen.[1] Schließlich freilich ist es doch t der unklare religiöse Instinct der Menge, die über die Haltbar- eines Cultus entscheidet, sondern die lichte Weltanschauung der nkenden. Ihr aber blieb der ägyptische Cultus ein roher Natur- ist, der sogar der untersten Stufe, der Anbetung der Geschöpfe, ehörte. Auch die tiefsinnigsten ethischen Gedanken konnten die rohen rstellungen der Urzeit dem neuen Geschlecht nicht erträglicher machen die Gewalt dieses Cults über die Gemüther bestand nur so lang, nicht eine reinere Religion dem Glauben an die eine bildende ft und an die persönliche Fortdauer des Menschen einen entsprechen- n Ausdruck lieh.

War es wesentlich die Unsterblichkeitslehre, die der ägyptischen igion bei der dualistisch gerichteten Menschheit Vorschub that, so ist dagegen die Sehnsucht nach unmittelbarer Berührung der Seele mit Göttlichen, die Tendenz auf unmittelbare Inspirationen und tische Geistesoffenbarungen gewesen, die dem schwärmerischen Dienste kleinasiatischen Göttermutter zu gut kam. Wenn die losophen zu dem Ergebniß gekommen waren, daß die Seele in bantischem Wahnsinn dem Göttlichen näher stehe als bei ver- ftigem Nachdenken, wer wollte dem gemeinen Mann verübeln, wenn die heilige Wuth der Cybelepriester für den deutlichsten Beweis tlicher Geistesmittheilung hielt. Aber auch hier haben wir den Zug n Monotheismus, in dem die Göttermutter gerade so wie die ptische Isis die Ureinheit der Dinge repräsentiren sollte. Der ndenz, die Götter zu einer höheren Einheit zusammen zu fassen, kam r Mythus von einer Mutter des Zeus und der Here, einer Herrscherin, ie nach Zeit und Würde noch über den Herrschern steht, auf halbem Wege entgegen. So haben die Orphiker Rea, die Göttin der Natur

[1] So läßt Apulejus (Metam. XI, 11) den Isispriester zu dem Adepten cius sprechen: Ad portum quietis et aram Misericordiae tandem venisti. am in eos, quorum sibi servitium Deae nostrae majestas vindicavit, non bet locum casus infestus u. s. w.

und des mütterlichen Schooßes zum obersten Weltprincip erhoben; Zeit ist ihr Gemahl und mit Kronos zeugte sie Erde, Himmel, M und Winde.[1] Frühzeitig war aber auch Rea mit Cybele, der phrygisd Repräsentantin des Naturlebens, identificirt worden. So ward Dienst der Natur, (hier in den Mythus von Cybele und ihrem Liebl Attis gekleidet) ein Bestandtheil des Dienstes der Göttermutter. I Leiden des Frühlingsgottes beschreibt die Mythe hier als Entmannu die ihm zugefügt wird, oder die er im Wahnsinn sich selbst zuf Darauf beruht die Eigenthümlichkeit des Cybeledienstes, daß zur F der Göttin ihre Diener sich entmannen. Dem lärmenden Suchen n dem verlorenen Attis folgte der Jubel des Findens, in dem die u brochene Wuth asiatischen Naturdienstes durchbrach. Der rausch Ton der Cymbeln und Handpauken, der Pfeifen und Hörner, begle die enthusiastischen Tänze der bewaffneten Priester, die mit Kienfac in der Hand, mit zerstreutem Haar und wildem Geschrei über F und Thal rannten und ihre Arme und Füße verwundeten. In Festraserei riß zu blutiger Selbstentmannung fort und anstatt symbolischen Phallos wurde dann der blutige Gegenstand des Sinnbi selbst vorangetragen.

. . . „Geschüttelt das Haupthaar,
„Brüllen den Jammergesang der Cybele blutige Priester".[2]

Die Feier dieses Festes war in sechs Tage getheilt, deren Je seinen Brauch hatte und das Charakteristische in dem ganzen Dien war Prozession, Umzug der Priester und Hierodulen durch Dörfer u Städte mit wildem Getümmel und heiligem ululatus, der Berg u Thal mit wüstem Lärm füllte.

Und mit zitternden Zungen heulet rings plötzlich bebend der Chor,
Und es brüllt die leichte Trommel, und es schallt das schmetternde Erz.
Und zum grünenden Berg stürzt sich der Schwarm mit eilendem Fuß,
Wo der Cymbeln Stimme tönt und der Trommeln hehles Gebrüll,
Wo der phrygische Flötenbläser dumpf bläst auf gewundenem Rohr,
Wo das Haupt die Mänade schwenkt mit des Epheus Dolden umrankt".[3]

Auch dieser heilige Unfug kam zuletzt allenthalben in neue Au Gebrauch und wie das wahnsinnige Schluchzen und ekstatische Jauch der revivals auch heute noch große Massen in eine wesentlich sinnli

[1] Lyd. II. 14. [2] Lucan. Pharsal. 1, 556 f. — [3] Catull. 43, 15

Ise Aufregung hineinzureißen vermag, so wirkte die heilige Wuth
ybelepriester ansteckend auf ihre Umgebung. Die Massen lärmten
nd glaubten, berauscht, im Taumel das Wehen der Gottheit zu
u. Noch zu Lucians Zeit schaarte sich das Landvolk massenhaft
ie terminirenden Bettelpriester der Göttermutter und die land-
zen Laster der frommen Landstreicher konnten den gemeinen Mann
abhalten, in den wüthenden Tänzen, den verrenkten Gliedern, der
en Selbstzerfleischung die sichtbaren Wirkungen einer göttlichen
enheit zu sehen.[1] Mancherlei Motive wirkten mit, daß dieser
der Dörfer auch in der höchsten römischen Aristokratie sich be-
rer Pflege erfreute. Die Göttin war nach Rom gebracht worden
n Drangsalen des zweiten punischen Krieges auf einen durch
inische Sprüche veranlaßten Senatsbeschluß.[2] In der Erinnerung
ne Zeit wurzelte aber der Ruhm der hohen Geschlechter. Durch
eneassage wußte man die Göttermutter noch weiter als die eigent-
Schutzgöttin des Adels darzustellen.[3] Gleich bei ihrem Einzug
sie für comprimittirte adelige Damen Wunder gethan.[4] Der
is selbst wurde zwar nur von Kleinasiaten besorgt, aber nichts
weniger war er einer derjenigen, in deren aufregender Feier das
ebte Geschlecht des damaligen Adels das Wehen der Gottheit
cher zu verspüren glaubte als bei dem ehrbaren Dienst der Götter
ms.

Während man im Isis- und Cybeledienst dem Zug nach dem
gefolgt war, so entscheidet für den zuletzt in Aufnahme kommenden
is des persischen Mithras die ferne Heimath im lichten Osten.
wo die Sonne aufgeht, ist das Land des Lichtgottes, das gleichsam
rster Hand über ihn Bescheid weiß. Bei den Persern war Mithra
berste Gott der untersten Stufe, das heißt der Oberste der Volks-
, die die achtundzwanzig Tage des Mondmonats repräsentiren.
t der Genius des Sonnenstrahls und sein Name ist „der Freund-
. Führer der guten Genien ist er der Herr alles Lebens. Schlaf-
nd wachsam fort und fort ist er Quelle des Lichtes und Glanzes,
als ein laufender Held daher, schenkt der Erde Licht und Sonne
ekämpft die Devs. Da nun in der persischen Lichtreligion alles

---

[1] Luc. Lucius sive asinus. 35—42. — [2] Liv. 29, 10. — [3] Ovid Fast.
. Virg. Aen. 9, 80. — [4] Ovid. F. 4, 320 ff. Cic. pro Coelio 14, 34.
Tib. 2.

Natürliche zugleich auch seine sittlichen Beziehungen hat, so erklärt sich, wie Mithra zugleich Hüter der Tugend, des Friedens, überhaupt Herr der ethischen Weltordnung ist.

Zum ersten Mal hatten die Römer diesen Lichtgott kennen lernen durch die von Pompejus gefangenen Seeräuber. „Diese begingen zu Olympus, sagt Plutarch, ihre frembartigen Opferfeste, und feierten besondere Mysterien, von welchen der Mithrasdienst, den sie zuerst eingeführt haben, bis in die Gegenwart sich erhalten hat".[1] Doch ließen die Mithrasdiener nicht gelten, daß sie damit eine fremde Gottheit eingeführt. Mithras ist auch ihnen die Gottheit schlechthin, die die einen Asträa, die anderen Venus, die anderen Mithras nennen.[2] Was dem Mithrasdienst Anklang in Rom schaffte, war der ethische Grundgedanke, daß die Gottheit in stetem Kampf gegen das Böse liege. Mit seiner Keule schlägt Mithras die „lasterverschlungenen Devs" und selbst der „todesschwangere Ariman" muß vor ihm zittern. Zu solchen Streitern gegen das böse Princip und zu Verbreitern der Lichtordnung des Ormuzd, des Guten überhaupt, werfen sich die in seine Mysterien Eingeweihten auf. Nach längeren, harten Prüfungen, die besonders in einer Art Wasserprobe, Fasten und Geißelungen bestanden, wurden sie für Soldaten des Mithras erklärt. Die Einweihung ging in einer Höhle oder Grotte vor sich, die das Weltgebäude vorstellen sollte und war mit allerlei Schrecken, Durchgängen durch Feuer und Eis, gezückten Schwertern und Aufenthalt in finsteren Räumen verbunden. Erst nachdem der Neophyt in diesen Proben seinen ernsten Willen bethätigt, allen Schrecken Arimans zu trotzen, ward er als Mithraskrieger mit Schwert und Kranz belohnt und erhielt das heilige Brot und den gesegneten Kelch. Durch die ganze Kaiserzeit mehrten sich die Schaaren derer, die durch die reinigenden Sühnungen des Sonnengottes zur Unsterblichkeit zu gelangen dachten. Die zahlreichen Mithrassteine in allen Garnisonen und die vielen Münzen bezeugen die Verbreitung des Cults. Wie Osiris der leidende, so ist Mithras der triumphirende Gott, dem die Herzen entgegenschlagen. Auch erkannte der platonische Dualismus im Dualismus der Parsen sein religiöses Gegenbild und dachte durch ihn zum positiven Volksglauben zu werden. Der reine keusche Lichtgott, dem kein Mythus etwas Anderes als Tugend und Kampf gegen das Böse nacherzählte, gewann den sünden-

[1] Plut. Pomp. 24. — [2] Stellen bei Dionys. Areop. p. 427 edit. 1644 sel.

befleckten Olympiern zahlreiche Herzen ab und nicht wenigen erschien es als Aufgabe des Lebens, ein kleines Fleckchen Erde den Devs abzukämpfen und ihr Haus zu einem Heiligthum des reinen Ormuzd zu weihen. Zumal die idealsten Persönlichkeiten der römischen Kaisergeschichte huldigten dem Mithrasdienst.[1]

So hatten die alten asiatischen Gottheiten nach und nach die hellenisch-italischen im Bewußtsein der Gläubigen aus dem Feld geschlagen und man mochte wohl darüber nachsinnen, ob die eine Gottheit der heraufziehenden monotheistischen Zeit Isis, ob sie Mithras heißen werde?[2] Allein die anhaftenden Reste des alten Naturdienstes waren doch allzu bedeutend, als daß diese Culte nicht hinter dem jüdischen im Nachtheil hätten bleiben müssen, der von Haus aus monotheistisch war und nicht nöthig hatte, die übrigen Götter in der einen Gottheit einzuschmelzen, sondern der die anderen von jeher läugnete oder höchstens als Teufel gelten ließ. Das war denn der Grund, warum schließlich doch keiner dieser von Osten vordrängenden Culte dauernd das Feld behauptete. Sie alle waren Naturreligionen und der Mensch war nicht mehr abhängig von der Natur. Sie waren polytheistisch und der Denker begriff die Welt als Einheit. Sie hatten grob sinnliche Uebungen miterbt und der Sünder suchte Befreiung von der Sinnlichkeit. Sie waren Götter besonderer Völker und der Römer war Kosmopolit. Sie waren Religionen der äußeren Uebungen, des Fastens, der Waschungen, der Mensch aber ahnte als einzige Bedingung des Friedens die Herzensreinheit. So konnten, je nachdem der Eine mehr über die Zukunft der Seele brütete, der Andere mehr nach Berührung mit dem Göttlichen schmachtete, der Dritte thatkräftig den Untergang des Bösen betrieb, die düstere Isis, die Taumelgöttin Cybele und der „unbesiegte Gott" wohl zahlreiche Anhänger finden,

[1] So Antoninus Pius, Constantius Chlorus, Julian. Vgl. Lamprid. Commod. 9 Himerius 7, 2. — [2] Wie sehr der Glaube an diese repristinirten asiatischen Gottheiten die eigentliche heidnische Religion der späteren Generationen ausmachte, das zeigt in charakteristischer Weise das unter Constantin dem Großen geschriebene Buch des Firmicus Maternus: De errore profanarum religionum. Seine Widerlegung richtet sich fast ausschließlich gegen die Culte der Isis, der Cybele und des Mithras, sowie gegen die verschiedenen Mysterien des Bacchus, der Ceres, des Adonis u. s. f., während die alte römische Staatsreligion an sich so antiquirt erscheint, daß der Verfasser eine Polemik gar nicht mehr für nöthig findet.

aber dem Glaubensbedürfniß der Zeit im Großen konnte für die Dauer keine Religion genügen, die auf dem Boden einer überwundenen Weltanschauung gewachsen war. Nicht einer zum Monotheismus umgedeuteten, sondern einer von Haus aus monotheistischen Religion bedurfte es. Und diese Religion war da! Hatten nicht Israels Propheten schon vor einem Jahrtausend geredet und seine Dichter gesungen von dem Ewigen, der Gott ist, und außer ihm ist keiner? In der That bestand ein starker Zug der Heidenwelt zur Synagoge und die Propaganda derselben war eines der wirksamsten Fermente in der damaligen religiösen Gährung. Jene Sehnsucht, die für Isis und Mithras warb, mußte nothwendig auch Mose und den Propheten zu gut kommen, zumal die griechische Bibel beide dem Heidenthum zugänglich gemacht hatte. Müßte man doch an der Selbigkeit der menschlichen Natur verzweifeln, wenn zu irgend einer Zeit nur der hundsköpfige Anubis oder die vielbrüstige Cybele Anhänger gefunden, den Donnerworten der Propheten und dem linden Frühlingsregen der Psalmen aber die Herzen sich verschlossen hätten. Im Gegentheil beweist der besondere Grimm der römischen Staatsmänner, Poeten und Historiker, daß man gegen die Gefahr, die von dieser Seite drohte, keineswegs blind war, obgleich man im Vertrauen auf den verbreiteten Judenhaß ihre Tragweite unterschätzte. Es war doch schon eine große Bewegung der „Judenfreunde", der „gläubigen Hellenen" in der damaligen Welt, die die Wurzeln ihrer Kraft ebenso aus dem religiösen Bedürfniß, wie aus der neuen Weltanschauung schöpfte. Die, die nach einer einigen, heiligen, gerechten Gottheit forschten und sich grämten um ein ewiges Leben, durften nur an der Synagoge anklopfen. Hier schreckte sie kein abenteuerliches Symbol, beleidigte sie keine Spur wüsten Naturdienstes, sie fanden hier die heilige Gottheit, die sie suchten, und den Trost der Hoffnungen, die ihr Herz begehrte. Hier war das Saatfeld, auf dem die Zukunft wuchs.

Zweiter Abſchnitt.

Die religiöſe Miſſion der jüdiſchen Diaſpora.

1. Die Juden in der Zerstreuung.

„Man kann, sagt Strabo von den Juden, nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der dieses Volk nicht beherbergt und der nicht in seiner Gewalt ist".[1] Das gleiche Zeugniß stellt sich das Judenthum selbst aus, indem schon im zweiten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung die jüdische Sibylle von ihrem Volke singt:

„Jegliches Land und jegliches Meer ist von dir erfüllet,
Jeglicher feindlich gesinnt ob deiner Gesittung".[2]

In der That war in den beiden damaligen Weltreichen, dem römischen und dem parthischen, kaum eine größere Stadt ohne Juden. Wie sie in den Euphratländern das harte Kriegsrecht früherer Jahrhunderte angesiedelt hatte, so waren sie in Kleinasien und Aegypten theils als Kriegsgefangene, theils angelockt durch große Privilegien in zahlreichen Colonien ansässig geworden. Nach Griechenland, Macedonien, Italien und Spanien aber hatte sie die Lust am Handel geführt. Solche fortdauernde Auswanderung war auch noch immer eine Sache der Nothwendigkeit, denn nirgends stand die Unfruchtbarkeit eines Landes mit der Fruchtbarkeit seiner Bevölkerung in größerem Mißverhältniß als in Judäa. Dennoch wurde die Stärke dieser jüdischen Bevölkerung leicht überschätzt, weil sie in allen Hauptstädten sich dem Auge auf-

---

[1] Bei Jos. Ant. XIV; 7, 2. — [2] Sib. III, 271—272. Vgl. Philo, In Flacc. Mang. II, 524. Leg. ad Caj. 577. 587. In letzterer Stelle zählt Her. Agrippa seinem Freunde Caligula alle Orte auf, die die Juden occupirt haben. Es sind: Aegypten, Phönicien, Syrien, Cölesyrien, Pamphylien, Cilicien, Asien, Bithynien, Pontus, Thessalien, Böotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, Peloponnes, Euböa, Cypern, Kreta. Vgl. dazu das Register Act. 2, 9—11.

drängte, auch da, wo das flache Land ganz frei von ihr war, und noch mehr, weil es dieser lauten Race gegeben ist, überall bemerkt zu werden, wo ein anderer Bevölkerungstheil von gleicher Stärke noch lange keine Beachtung fände.

Es wäre vergeblich, die Augen dagegen verschließen zu wollen, daß diese Ansiedelungen überall gleich verhaßt gewesen sind, da wir genau so viel Klagen über sie besitzen als Zeugnisse. Gewohnt über Bedrückung zu schreien, wo sie selbst bedrückten[1] und eine Abneigung, die ihrer Individualität galt, auf ihren Glauben zu beziehen,[2] hatten sie auf der weiten Welt keinen Freund als sich selbst und die Staatsgewalt, der sie sich unbedingt verkauften. Durch das letztere war die jüdische Diaspora freilich, bis zu der eintretenden Spannung der Kriegszeit, eine in gewissem Sinn sogar privilegirte Classe geworden. Nach anderem Maßstab behandelt als alle anderen Provinzialen hatten die Juden in allen neuen, das heißt von den syrisch-macedonischen Königen erbauten, Städten Bürgerrecht und Autonomie.[3] Unabhängig von den Magistraten, regierten sie sich durch eigene Volkshäupter, Alabarchen, Archonten, Genarchen oder Ethnarchen, wie man sie in den Großstädten nannte.[4] Der Alabarch von Alexandrien, mit seinem eminenten Einfluß auf Aegypten und den Welthandel würde schwerlich mit irgend einem der Vasallenfürsten Kleinasiens oder Syriens getauscht haben.[5] An den alten Plätzen hatten die Juden, falls sie nicht auch da, wie beispielsweise in Damaskus, sich Autonomie errangen, wenigstens freie Religionsübung, im Unterschied von allen anderen Culten, die der Regel nach auf ihre Heimath beschränkt blieben, oder wenigstens im einzelnen Fall Genehmigung brauchten. Vom Kriegsdienst waren sie frei,[6] von manchen Abgaben hatte man sie entbunden,[7]

---

[1] Ant. XVI; 2, 5. XII; 3, 2. Philo, In Flacc. M. 525. — [2] Sib. 3, 271. Jos. Ap. 2, 39. — [3] Ant. XII; 3, 1. Interessant ist die Inschrift von Berenike in Cyrenaica (Corp. Inscr. Graec. Vol. III, n. 5361, aus der hervorgeht, daß die Juden jener Stadt ein eigenes πολίτευμα unter neun Archonten bildeten. — [4] Cicero ad Atticum 2, 17. Juven. sat. 1, 130. Jos. Bell. VII; 3, 1. Ant. XIX; 5, 2. XX; 5, 2. 3. XIV; 7, 2. 10, 17. 19. XIII; 6. 7. XVII; 12, 4. 2 Cor. 11, 32. — [5] Ant. XVIII; 8, 1. Der Alabarch Alexander von Alexandrien war Vater des römischen Proconsul Tiberius Alexander und Schwiegervater der Prinzessin Bernice. ibid. XIX; 5, 1. Alabarch Demetrius war Schwager des König Agrippa XX; 5, 3 u. s. w. — [6] Ant. XIV; 10, 8. — [7] Ibidem.

auch durften sie an ihren Festtagen nicht vor Gericht geladen werden, ja Agrippa trug in Kleinasien ihren Gefühlen so weit Rechnung, daß er dem Prätor untersagte, sie am Sabbath zur Leistung einer Bürgschaft aufzurufen.[1] Machte ihre Religion sie unfähig, manche Lasten des griechischen Gemeinwesens zu tragen, so doch nicht dazu, die an heidnischen Festen üblichen Bürgerspenden in Empfang zu nehmen. Die Stadtgemeinden waren sogar gehalten, einer getreuen Judenschaft statt der ihr unreinen Gaben von Oel, die entsprechende Geldgabe zuzuweisen, die ihr, falls der übliche Tag der Austheilung auf einen Sabbath fiel, auf einen anderen Tag ausgezahlt werden mußte.[1] Ihre Vortheile schienen zahlreichen Proselyten mit der Beschneidung und dem Spott der Einheimischen nicht zu theuer erkauft. Trotzdem waren sie geneigt, sich als die Verfolgten darzustellen und machten sich auch wohlwollenden Beamten mit ihren ewigen Beschwerden zur Plage.[3] Regelmäßig schlug die gesammte Diaspora Lärm, die rührigen Juden der Hauptstadt voran, wenn ein Beamter sich an dem Eigenthum einer Judengemeinde vergriff, oder einem der Ihren ein Haar krümmte, und gegenüber dem wohleingerichteten Lärmapparat des zu Tumulten, Deputationen, Bittschriften und Apologieen stets aufgelegten Volks, entleidete allmählig den Gehalthabern die Luft, mit ihren jüdischen Gemeinden anzubinden.[4]

Begründeter als ihre Beschwerden mochten die der kleinasiatischen und griechischen Städte sein, die sich im eigenen Hause der Uebergriffe der Juden nicht mehr zu erwehren vermochten.[5] Das Zusammenhalten dieser Race, ihre Weltverbindungen, ihre Rührigkeit, schufen den eingeborenen Gewerbtreibenden eine Concurrenz, die schwer auszuhalten war und die, ganz abgesehen von den religiösen Antipathieen, schon für sich den Haß der Heiden stark herausforderte. Gar wenig war der kosmopolitische Rath Jeremia's beachtet worden: „Suchet der Stadt Bestes, wohin ich euch weggeführet und betet für sie zu Jehova, denn in ihrem Wohl wird euer Wohl sein".[6] Egoistisch lebten sie ihren Interessen und waren gewöhnt gegen die Stadtgenossen bei den römischen Gewalthabern Hülfe zu suchen. In der Regel fanden sie diese auch,

---

[1] Ant. XVI; 6, 4. — [2] Philo, Leg. ad Gaj. Mang. 569. Vgl. Bd. 1, 263. Ant. XII; 3, 1. Ant. XIV; 10, 11. XVI; 6, 2. 4. 6. 7. — [3] Act. 16, 20. 17, 6. 18, 14. Cicero pro Flacco 28. — [4] Cic. pro Flacco 28. Jos. l. c. Philo, legatio a. a. O. — [5] Ant. XVI; 2, 5. — [6] Jer. 29, 7.

denn es gehörte gleichsam zum Testamente Cäsars[1] und den Traditionen des göttlichen Augustus,[2] in diesem Punkt die Politik der Ptolemäer fortzusetzen, die in den jüdischen Colonien die zuverlässigsten Verbündeten der bestehenden Gewalt gesehen hatten.[3] So ist die Zahl der jüdischen Ansiedelungen zu Beginn der Kaiserzeit noch immer im Zunehmen und wir haben in ihnen einen durch ihren Zusammenhang sehr wirksamen Factor der Zeitgeschichte zu sehen, der am Kaiserhof so gut, wie in dem ärmsten Stadtviertel Roms oder in den entlegensten Thälern der Provinz seine Hebel einsetzt. — Man verklagt den Drücker der Diaspora in der Stadt, man ebnet dem Freund der Trastevere in der Provinz die Wege und erfreut sich in dieser Allgegenwart eines Einflusses, der auch großsprechende Advocaten, wie Cicero, beklemmen konnte. Namentlich aber die Handelsverhältnisse, zumal der Kleinhandel, sind Israels unbestrittene Domäne. Der hochwichtige Verkehr mit den Euphratländern lag so vollständig in ihren Händen, daß selbst die Diplomatie sich häufig der großen jüdischen Häuser zu Antiochien, wie des Hauses Saramalla u. A. bediente,[4] während anderseits in Alexandrien das eigentliche Geschäft, nämlich die Kornausfuhr nach Rom, durch Begünstigung der Julier, vornehmlich in ihre Hände gekommen war.

Ein derartiges Verhältniß fiel nun um so mehr in's Auge, als die Judenschaften sich nicht nur von dem sie umgebenden Gemeinwesen streng schieden, sondern gleichzeitig die Verbindung mit ihrer nationalen und religiösen Hauptstadt aufrecht erhielten. Wenn auch in manchfach modificirter Gestalt, blieb dennoch die auswärtige Judengemeinde ein Flecken Israels, und in der letzten Hütte des Maklers, wie in dem reichsten Palaste des Wechslers, herrschte dieselbe Sitte der Heimath. Auch die Diaspora fühlte sich als ein integrirender Theil des Volkes der Verheißung und trug dafür Sorge, dieses Vorzuges nicht verlustig zu gehen. Der Zusammenhang mit der Centralstätte des jüdischen Gottesdienstes war darum auch von den entlegensten Gemeinden nicht aufgegeben. Konnte man nicht hinaufziehen zum Tempel nach Jerusalem, so sendete man doch Geldgaben, die Jahr für Jahr eingesammelt, an den Vororten in Empfang genommen und durch gemeinsame Hiero-

[1] Ant. XIV; 10, 8. Sueton, Caes. 85. — [2] Ant. XVI; 6. — [3] Ant. XII; 3 u. 4. XIII; 10, 4: 13, 1. XIV; 6, 2; 8, 1. Ap. 2, 4 u. 5. 3. Mac. 3, 3 a. E. — [4] Bell. I; 13, 5.

pompen nach dem Tempel geleitet wurden. Ein Mal im Leben führte aber jeder rechtgläubige Sohn Israels seine Wallfahrt zum Tempel aus. Dabei herrschte in den einzelnen Gemeinden selbst ein überaus frisches religiöses Leben. Ueberall, wo Juden wohnen, finden wir sie auch kirchlich organisirt. Reichten die Mittel nicht aus, ein Gemeindehaus zu bauen, so hatte man wenigstens einen Betort, eine Proseuche, das heißt irgend einen am Wasser oder auf der Höhe gelegenen geschützten Raum, der gestattete, ungestört Waschungen und Gebete vorzunehmen. In den Weltstädten Alexandrien und Antiochien dagegen war es der Stolz der Judenschaft, ihre Synagogen den kolossalsten Bauten der Hellenen würdig zur Seite zu stellen.[1] Es läßt sich denken, welchen Eindruck den an stumme Ceremonien gewohnten Heiden der Gottesdienst der Juden mit seinen erhabenen Lectionen, seinen schwermüthigen Gesängen und bewegten Unterredungen über die höchsten Räthsel des Lebens machen mußte, um so mehr, als die zahlreichen Aeußerlichkeiten der jüdischen Sitte einen solchen Cultus gar nicht erwarten ließen.

Allein dieser Reiz des jüdischen Gemeindelebens erhöhte sich noch wesentlich dadurch, daß die jüdischen Gemeindehäuser die einzigen Herbergen einer gewissen Freiheit und Selbstverwaltung waren, welche der Cäsarismus dieser Periode nicht niedergerissen hatte. Die Vereinsgesetze des Kaiserreichs waren sonst überaus streng, da man stets fürchtete, die Hetärien würden zu Schlupfwinkeln der politischen Conspiration werden. Eine Gesetzgebung des Mißtrauens ordnete an, unter welchen Bedingungen solche Vereine dürften geduldet werden, wie viel Theilnehmer sie haben, wie oft sie sich versammeln, wie hoch sich ihre gemeinsamen Gelder belaufen dürften. Schließlich gab man nur noch Collegien zu, die die ehrenvolle Bestattung ihrer Mitglieder zum Zweck hatten.[2] Die einzige Ausnahme von dieser Beschränkung des Vereinsrechts machten die jüdischen Synagogen, deren Versammlungen man als rein gottesdienstliche betrachtete. In der That handelte es sich aber hier um ein corporatives Leben, wie es die Gesetze des Reichs sonst nirgends gestatteten.[3] Nach der Consequenz des theokratischen

[1] Philo, Flacc. II, 528. (Mang.) — [2] Mommsen, De Collegiis et sodal. Rom. Kiel 1843. Vgl. namentlich die Briefe Hadrians an Plinius in Plin. Ep. lib. X. — [3] So mußte Augustus die Proconsuln Asiens ausdrücklich anweisen, die Gesetze gegen Hetärien und Mysterien nicht auch auf die Synagogenversammlungen anzuwenden. Leg. ad Caj. M. 592.

Systems waren die Synagogenvorsteher zugleich die Organe, durch die die Judenschaft die ihr eingeräumten Rechte der Selbstregierung und Selbstverwaltung ausübte. So wurde die Synagoge der eigentliche Heerd des Gemeindelebens. Ihre Vorsteher waren ihre Richter mit mehr oder minder ausgedehnten Vollmachten. Auch da, wo die Gemeinde keine bürgerliche Autonomie hatte, war doch das Gemeingefühl stark genug, die Verschleppung von innerjüdischen Angelegenheiten an ein anderes als dieses Forum zu verhindern.[1] „Wagt es einer von euch, sagt auch Paulus in solchem Sinn, der eine Streitsache gegen einen Andern hat, zu rechten vor den Gottlosen und nicht vor den Heiligen?" Vielmehr stellte die Synagoge Schiedsrichter auf, die zwischen Juden und Juden entschieden. Namentlich aber in rituellen Dingen führten die Synagogenvorsteher ein strenges Regiment. Wehe dem, der durch laxe Befolgung des Gesetzes oder durch häretische Behauptungen dem empfindlichen jüdischen Gemeindebewußtsein Anstoß gegeben hatte, sofort vor der Synagoge selbst ward er abgestraft. „Fünf Mal, lesen wir bei Paulus, habe ich von den Juden vierzig Streiche empfangen, weniger einen".[2]

War damit schon den jüdischen Gemeinden eine Autonomie zugestanden, wie sie so kleinen Kreisen sonst nicht gewährt zu werden pflegte, so erhöhte sich der Reiz dieses Gemeindelebens durch den Weltverband, in dem jede Synagoge stand. Bald waren eingekommene Sendschreiben zu verlesen oder eigene zu erlassen, bald zog man allgemeine Angelegenheiten vor das Forum der Einzelgemeinde, und gab andern davon Nachricht. In regelmäßigem Verkehr aber stand man mit dem Mittelpunkt der Theokratie, da das Synedrium zu Jerusalem Sorge trug, den vorausberechneten Festkalender oder wichtige Entscheidungen der Gesetzgebung und andere wissenswerthe Vorkommnisse der gesammten Diaspora bekannt zu geben.[3] So waren Gäste mit oft aufregenden Mittheilungen auch in der abgelegensten Synagoge nichts Seltenes, und wo der Archisynagogos einen fremden Bruder in den Reihen der Andächtigen gewahrt, sendet er ihm den Diener und läßt ihm sagen: „Hast du ein Wort der Ermahnung an das Volk, so rede".[4] Hin und her gehen die Botschaften, selbst in den wildesten und entlegensten Landschaften Kleinasiens findet die Schule von Jeru-

[1] Apion II, 39. 1 Cor. 6, 1 flgd. — [2] 2 Cor. 11, 25. — [3] Bd. 1, Seite 67 flgde. — [4] Act. 13, 15.

salem ihre gehorsamen Filiale, denen die wandernden Pharisäer stets willkommene Boten sind, da sie den abgesperrten und vereinsamten Volksgenossen Nachrichten bringen und ihre Beziehungen mit Zion vermitteln.[1] Stand so schon das letzte Gemeindehaus in einem großartigen Weltzusammenhang, so läßt sich denken, welche Fäden erst in den Synagogen von Antiochien, Alexandrien, Ephesus und Rom zusammenliefen. Mit stolzem Spott reden darum die Glieder der Synagoge von dem schalen Treiben der griechischen Agora, deren Verhandlungsgegenstände, Theater und Circus, ihnen unendlich nichtig vorkamen.[2] Ja die heidnische Bevölkerung selbst hatte davon eine Ahnung, daß es sich in der Synagoge um Größeres handele, daß dort ein Fleckchen freier Erde sei, das gerettet war aus der alles ertödtenden Uniformität des römischen Reichs.

---

2. Die Propaganda.

Ein Volk von solcher Allgegenwart und Rührigkeit und dabei von so festem Zusammenhalt, wie das damalige jüdische, wird immer große culturgeschichtliche Wirkungen ausüben. Die bedeutendste derselben war in unserem Fall die religiöse, denn gerade auf diesem Gebiet hatte das Judenthum eine Mission in dieser Zeit. Was die Gebildeten als Aufklärung glaubten, daß *eine* Gottheit sei und nicht viele, und daß die Seele nicht sterbe, wenn der Leib zerfällt — das hatte das Judenthum, nicht als abstracte Sätze eines philosophischen Systems, sondern in der dem Gemüth vertraulicheren Form einer positiven Religion, unter Verbürgung heiliger Bücher und einer ruhmvollen Geschichte.

Dazu kommt ein Zweites. Während es mit allen Nationalculten dieser Zeit abwärts ging, hatte der jüdische vor einem Jahr-

---

[1] Mth. 23, 15. Ant. XX; 2, 4. Gal. 2, 12. 1, 7. — [2] Man vergleiche die höhnische Erwähnung der *μεγάλα δίκαια* in Sachen der Schaubühne und des Circus, die den versammelten Stadtgemeinden Asiens durch die Asiarchen am Vorort Ephesus eröffnet werden, im 7. Heraklitischen Briefe, (Bernays S. 65) in der die ganze Verachtung des Juden gegen das unnütze Geräusch der griechischen Volksversammlung sich ausspricht.

hundert seine Heldenzeit der Makkabäer gehabt, deren Psalmen und Siegeslieder noch in allen Herzen nachtönten. Während alle anderen Völker weit, weit zurück das goldene Zeitalter, die Offenbarungsepoche ihres Glaubens suchten, lebten die Juden der Verheißung einer baldigst anbrechenden Glanzzeit, in der Jehova seinen Geist ausgießen wird über alles Fleisch und in der die Jünglinge werden Gesichte sehen.

Auch ist der Vortheil nicht zu unterschätzen, der den Diasporajuden daraus erwuchs, daß die sinnliche Basis ihres Cults, der Tempeldienst, sich ihren eigenen Augen und denen der heidnischen Stadtgenossen entzog, so daß ihr Cult aller sinnlichen Bestandtheile zu ermangeln schien. Für eine geistige Erfassung der alttestamentlichen Religion war es nur förderlich, daß die Diaspora fern von dem Prunk des Tempels, von den Wallfahrtsorten und sinnlichen Heiligthümern Palästinas in den kahlen Wänden der Synagoge sich an dem geistigen Inhalt ihres Glaubens erbaute, statt ihre Andacht an den Opferdienst oder ihre Verehrung an Scholle und Stein zu hängen. Was für den Juden des heiligen Landes zusammenfiel, die nationale, historische Seite der Religion und ihr geistiger Wahrheitsgehalt, das schied sich dem Diasporajuden ganz von selbst, da ihm kein Tempel, kein heiliger Ort, keine Aufzüge und Volksfeste den religiösen Gedanken hinter sinnlicher Hülle und traditioneller Zuthat verbargen. Gerade der Synagogengottesdienst mit seiner Lesung, Auslegung und gemeinsamen Besprechung des Textes, war recht darnach angethan, das Vernünftige, Sittliche, ewig Wahre des Mosaismus in den Vordergrund zu stellen und den religiösen Kern aus der historischen Hülle herauszuschälen. So wurden die Synagogen der Juden die ersten Kirchen eines rein geistigen Gottesdienstes und es ist begreiflich, daß sie sich immer mehr mit Zukunftsgedanken erfüllten.

Stolz, siegesbewußt, der Zukunft gewiß, in festem Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs stand der Sohn der jüdischen Diaspora dem zerfahrenen religiösen Wesen des damaligen Heidenthums gegenüber. Ohne Pietät für die Vergangenheit des Volkes, mit dem er lebte, ohne Verständniß für die Herrlichkeit der Welt Homers und der Jugendzeit der Hellenen bekämpfte er das Heidenthum mit der auflösenden und zersetzenden Ironie einer liebloſen Kritik. Aber während er allen Institutionen, die ihn umgaben, mit innerster Ironie gegenüberstand, hatte er zwischen den gelockerten Fugen des gastfreundlichen Städtewesens seinen eigenen theokratischen Staat gebaut, der das

heidnische Wesen emsig zu überspinnen anfing und von einer Verbindung der „Völkerwelt" mit Jerusalem träumte. Denn Israel war überall und wo es war, wollte es herrschen und zwar herrschen in Verbindung mit der alten Davidsstadt. Hatten die Juden in Judäa seit Beginn der Römerzeit für ihren Anspruch, das erwählte Volk zu sein, vielfach mit der Erinnerung an die Makkabäerkriege und der Aussicht auf eine bessere Zukunft sich trösten müssen, so hatte dafür ihre Diaspora erkannt, daß Israels Vorzug nicht nur in der Aussicht auf künftige Weltherrschaft bestehe, sondern daß derselbe ihr schon in der Gegenwart in der reineren Religion und der besseren Sitte Israels gewährt sei. Stolz erfüllte die Synagoge, wenn sie aus der geistigen Welt der Propheten, in der sie lebte, hinausschaute in ihre Umgebung, wenn sie das wüste Götzenwesen sah und von einer Mythologie hörte, die alles Schändlichste über die eigenen Götter berichtete.[1] Der zunehmende Cultus der Kaiser, die Ueberfluthung mit obscönem Naturdienst, die gelockerte Sitte und die am Tageslicht getriebenen unnatürlichen Laster machten die Juden auf ihr religiöses Erbe um so stolzer.

Es ist ganz aus dem Herzen des Judenthums gesprochen, wenn Paulus in dem Götzendienst und der Sittenlosigkeit der Welt Gottes Zorn über die Heiden erkennt und es charakterisirt vollkommen ihre Stellung, wenn der Apostel die Juden anredet: „Der du aber ein Jude heißest und dich steifest auf das Gesetz und dich Gottes rühmest, du kennest den Willen, und vom Gesetze belehrt weißt du zu prüfen, was recht und unrecht sei, der du dir zutrauest, Wegweiser der Blinden zu sein, Licht derer, die in Finsterniß wandeln, Unterweiser der Unverständigen, Lehrer der Einfältigen, der den Inbegriff der Einsicht und Wahrheit im Gesetze besitzt". Eben dieses stolze Bewußtsein trieb das sonst so engherzig abgeschlossene Judenviertel, seine religiösen Schätze dem Heidenthum anzubieten. Auch forderten schon die heidnischen Angriffe dazu heraus, die Vorzüge der jüdischen Gotteserkenntniß im Gegensatz zu der heidnischen Religion geltend zu machen. Da, wo die griechische Sprache den Gedankenaustausch erleichterte, wie in Aegypten, Kleinasien und Griechenland kam es zu literärischen Erörterungen zwischen Juden und Heiden, in denen, ließe der Haß der Racen sich mit Gründen überwinden, nothwendig den Juden der Sieg verblieben wäre. Da inzwischen die Erfahrung die jüdischen Schriftsteller lehrte,

[1] Jos. contra Ap. 2, 34. Rom. 1. 2.

daß directe Schutzschriften für ihren Glauben vom heidnischen Publicum meist ungelesen bei Seite gelegt wurden, griffen sie zu dem Ausweg, den monotheistischen Gedanken und die messianische Hoffnung ihrer Religion, heidnischen Autoritäten selbst in den Mund zu legen. Für solche religiöse Themata lag es nahe, sich des mythischen Sängers Orpheus zu bedienen, da dieser den Griechen selbst eine literärische Collectivperson geworden war, deren Namen man schon seit Herodots Zeiten den Producten der theologisch-speculativen Gattung mit Vorliebe voranstellte.[1] Orpheus war es ja, der die Mysterien des Dionysos-Zagreus gestiftet und was an tiefsinnigen Sprüchen über den allumfassenden Zeus und das vergeltende Jenseits im Volke lebte, hieß orphische Weisheit. Diese angeblich orphische Literatur stand in solchem Ansehen, daß man sie in den Rhetorenschulen öffentlich erklärte. Um so wirksamer war es, wenn man dieselbe mit jüdischen Producten untermischte, und so konnte schon im Jahr 160 vor Christus einer der Väter der alexandrinischen Literatur, der Peripatetiker und Hofgelehrte Aristobul auf den Gedanken gerathen, dem mythischen Sänger, Gedichte zum Lob des Judenthums in den Mund zu legen und andere verbreitete orphische Verse zu judaisiren. Zu Markt brachte er dieselben in einem Commentar zu den fünf Büchern Mosis, der beweisen sollte, daß das alte Testament die Quelle auch der Philosophie des Plato und Pythagoras, wie der Gesänge des Orpheus, Hesiod, Homer und Linus gewesen. Letzteres wies der geriebene Jude nach durch Einschaltung selbstgefertigter Verse, die dann freilich jüdisch genug ausfielen. Eine Probe dieser Art, in der Orpheus für Abraham, für das jüdische Gesetz, für den Sabbath eintritt, ist uns erhalten.[2] „Gott selbst", sagt hier der thracische Sänger, der Sohn eines Stromgottes und der Muse Kalliope,

> . . . „erkenne ich nicht, denn Nebel umgibt ihn,
> Doch der Gebote zehn verkündigen ihn für die Menschen.
> Ihn vermochte der Sterblichen keiner je zu erschauen.
> Nur ein Einziger durft es: (Moses) der Wassergeborne
> Hat auf zweifacher Tafel vom Himmel die Kunde empfangen".

Mehr noch als die Autorität des thracischen Orpheus mußte imponiren, wenn die uralte Sibylle, die als erithräische dem Herr

[1] Herod. 2, 53. — [2] Euseb. praep. ev. 13, 12. Bei Justin. de monarch. 2. cohort. ad gentes 15. Andere Bruchstücke bei Clem. Alex. und in Euseb. praep. ev. VII, 14; VIII, 10.

Agamemnons geweissagt und als Sibylle von Kumä mit Tarquinius gehandelt, ihre ehrwürdige Stimme für das Judenthum abgab. In der That finden sich unter den als sibyllinisch umlaufenden Gesängen zahlreiche Orakel, in denen die jüdische Propaganda sich an das Gewissen der Heidenwelt wendet, um dieselbe zur wahren Gotteserkenntniß und zu reinerem Leben aufzurufen und ihr das jüdische Volk als das zu bezeichnen: „das den Sterblichen allen als Führer des Lebens gesetzt ist".[1] Der älteste Versuch dieser Art ist die im dritten Buch der sibyllinischen Weissagungen enthaltene Zusammenstellung älter heidnischer Theogonien und Weissagungen, die ein in Aegypten lebender Jude zur Zeit des Ptolemäus Philometor, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. gesammelt und überarbeitet und mit einem anderwärts[2] erhaltenen Hymnus eingeleitet hat.[3] Ausgehend von der Geschichte des babylonischen Thurmbaues und der Sprachverwirrung erzählt hier die Sibylle „die Schwiegertochter Noahs" die Weltgeschichte in seltsamer Vermischung altteſtamentlicher Erzählungen und heidnischer Theogonie. Hesiods Uranus identifizirt sie mit dem Vater Noah, Saturn, Titan und Japetus mit Sem, Ham und Japhet und gegen der Titanen Uebermuth läßt sie den Gott Abrahams einschreiten. Wenn dabei die gläubig gewordene Sibylle in ihrer Geschichtserzählung nicht Rom, sondern das Reich Davids zum Mittelpunkt der Weltbewegung macht, so spricht sich darin deutlich der Stolz der Makkabäerzeit aus, in der Israel wieder eine politische Bedeutung erlangt hat und für das ägyptische Judenthum Gegenstand patriotischer Hoffnungen geworden ist. Vervollständigt aber wird die Täuschung durch eine Sammlung von ächten Orakeln, die der Verfasser vielfach mit Eigenem durchsetzt und mit Reminiszenzen aus Ezechiel, Daniel und anderen Propheten erweitert. Das Wesentliche seiner Zusätze besteht nun eben darin, daß er die uralten Unglücksverkündigungen der heidnischen Vaticinien motivirt mit dem prophetischen Hinweis auf die Verkehrtheit des Götzendienstes und die Vernachlässigung des wahren Gottes. Das messianische Heil aber wird den Phöniziern, Aegyptern, Griechen und Lateinern durch die Sibylle von Kumä in Aussicht gestellt, wenn sie durch Unglück gedemüthigt, die Götzen wegwerfen und

---

[1] Sib. III, 195. — [2] Bei Theophil. v. Antioch. ad Autol. 2, 36. — [3] Sibyll. III, 97—807. Vgl. Friedlieb, XXXVII. Ueber den Stand der Frage vgl. Schürer, Neutest. Zeitgesch. 514 f.

... wenden Gott sich bekehren. Wie diese weitschichtige Sammlung ... ist sie ein Conglomerat sehr verschiedenaltriger Stücke, die ... noch mehrfach interpolirt und ergänzt worden sind.

In die gleiche Zeit wie die jüdische Sibylle und Aristobuls ... fallen die Worte der Mahnung,[1] für die ein im Aristoteles ... Pentateuch gleich gut belesener Jude den Namen des Gnomen... Phokylides von Milet erborgte, damit er für seine biblische Moral desto willigere Hörer gewinnen möchte. Seine Absicht war, den heidnischen Mitbürgern diejenige Gattung von Gesetzen an's Herz zu legen, die nach der jüdischen Auffassung alle, auch die nichtjüdischen Menschen verbindet oder die, mit der späteren Schule zu reden, Gott nicht an Abraham für den Samen Abrahams, sondern an Noah für die gesammte Menschheit geoffenbart hatte.[2] Am meisten mochte ihm an der Mahnung gelegen sein, die er Phokylides in den Mund legt, sich freundlich gegen das Judenviertel zu verhalten. „Gleich geehrt sagt er,[3] seien die Zuzügler unter den Bürgern, denn wir Alle haben

[1] *Πολιτικὰ νουθετικόν.* Vgl. J. Bernays: Ueber das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur. Berlin 1865. Die christliche Ueberarbeitung in Sib. II, 55—153. — [2] Der Verfasser schöpft diese Gebote hauptsächlich aus dem Dekalog, dem 19. Capitel des Leviticus und dem Deuteronomium. Auch manche Proverbien Salomonis hat er mit großem Geschick in classische Hexameter gegossen. Der ganze Gang seines Gedichts erklärt sich nur aus dem der biblischen Stücke, die er vor Augen hatte. Den Namen gerade des bekannten Gnomendichters Phokylides hat er seinen biblischen Moralsprüchen vorangestellt, weil verbindungsloses Nebeneinanderstellen der Sprüche als charakteristische Eigenthümlichkeit des phokylideischen Styls bekannt war. Dio Chrys. II, 79 R. So konnte er um so leichter Aristoteles und Altes Testament und heidnische Orakelweisheit (V. 162) ineinander mengen und für eine gute Sitte werben, die von ihrer strengeren Auffassung der geschlechtlichen Verhältnisse und der Pflichten der Wahrheit und Ehrlichkeit an, bis herab zu den Vorschriften des Erbarmens auch gegen das Thier und bis zu den Speisegeboten, wesentlich jüdisch ist. Seine Absicht war dabei weniger die, die Heiden zur Bekehrung zum Judenthum aufzufordern, als vielmehr durch einen ihres Geschlechts, sie von den Handlungen abzumahnen, die einem jüdischen Manne besonders anstößig sein mußten. In den späteren Zusätzen, deren einige von christlicher, andere von jüdischer Hand herrühren, wird meist noch ein Weiteres in dieser Richtung verlangt, wie denn in der Sibylle (2, 91—96) eine Reihe von Ermahnungen hinter Vers 30 eingeschoben sind, durch die die Speiseverbote noch weiter ausgedehnt werden. Denn diesem Späteren genügt es nicht wie Phokylides, daß man sich kein gefallenes oder angefressenes Fleisch auf dem Markte zuwiegen lasse, sondern seine Mahnung geht weiter: „Nicht zu essen vom Blut und des Opferfleischs sich zu enthalten". — [3] V. 39 flgd.

unstätes Leben in der Fremde zu befahren. Nicht bietet Heimathland den Menschen einen festen Boden".

Ungefähr so alt wie die Phokylideszeiten mag auch die jüdische Aufschneiderei sein, die uns unter dem Titel „Aristeas Brief an seinen Bruder Philokrates" erhalten ist und die Philo und Josephus als baare Wahrheit benützt haben.[1] Das Buch handelte über die Entstehung der Septuaginta, ein Vorwurf, der reichlich Gelegenheit gab, die Hoheit des jüdischen Gesetzes, den Pomp des Tempels, die Weisheit des Hohenpriesters zu preisen und im Vorbeigehen auch die Privilegien der ägyptischen Judenschaft einzuschärfen. Während es indessen diesem Schriftsteller mehr um's Prahlen als um's Bekehren zu thun war, werfen sich die Spätcren auf eine ganz entschiedene Propaganda. Wie Aristobul den thracischen Sänger, so hat ein Jüngerer auch Sophokles der Beschneidung zugeführt, indem er dem götterehrenden Tragiker eine Kapuzinerpredigt gegen die griechische Götterwelt in den Mund legte.[2] Aehnliche Polemik treiben die beiden Apokryphen „von dem Bel und dem Drachen" und „der Brief des Jeremia", deren Alter schwer zu bestimmen ist, die aber die ätzendste Lauge jüdischen Spotts über den heidnischen Cultus ausgießen.

Eben das ist auch wesentlich die Absicht eines ephesinischen Juden, der sich ziemlich nah mit dem Apostel Paulus berührt haben muß und der um die Mitte des ersten Jahrhunderts an die Bürger der Artemisstadt Heraklitische Briefe richtete, um dem verkehrten Volk von Ephesus auseinander zu setzen, warum ihr düster blickender Philosoph nie in seinem Leben gelächelt habe.[3] Die herbe Maske des „pöbelschmähenden" Heraklit wird hier von einem Sohn der Synagoge vorgehalten, um mit Nachdruck gegen die Laster des Heidenthums und die Thorheiten des Götzendienstes aufzutreten, und nicht minder für die monotheistische Wahrheit, für jüdische Speisegesetze und die Rechte der Sklaven, Eunuchen und aller unterdrückten Racen eine Lanze zu brechen.[4] In die gleiche Reihe gehören ferner Eupolemos,[5] der in

---

[1] Der Brief selbst in Merx' Archiv für wissensch. Erforschung des alten Test. Bd. 1, S. 241—312. 1868. Vgl. Jos. Ant. XII, 2. Philo, vita Mos. bei Mangey 139 f. — [2] In Clemens Al. Stromata 5, 4. Bei Bentlei, p. 462. 529. — [3] J. Bernays, Die heraclit. Briefe. Berlin, 1869. — [4] Vgl. den 4. u. 7. Brief. — [5] Euseb. praep. ev. IX, 17. 26. 30—34. 39. Clem. Al. Strom. I, p. 343. ed. Sylburg. Joseph. Ap. 1, 23.

historischen Schriften, Artapan,[1] der in einem Werk über die Juden, Demetrius,[2] der in seinen Erzählungen aus der hebräischen Urzeit die gleichen apologetischen Tendenzen verfolgte.

Zahlreich endlich sind die Interpolationen, durch die jüdische Abschreiber ihren Glauben auch in heidnische Klassiker einzuschmuggeln wußten, wie z. B. in der Odyssee der Floß des Odysseus dazu herhalten mußte, um zu lehren, daß Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen, während es im Text heißt: „Jetzt war der vierte Tag, an dem ward Alles vollendet".[3]

Aus diesen trümmerhaften Resten einer pseudonymen Judenliteratur der Diaspora ergibt sich deutlich, wie die öffentliche Meinung unter dem Deckmantel großer Namen bearbeitet werden sollte für die Sache Israels. In solchem Versteckspielen lag nichts, woran das sittliche Bewußtsein damals Anstoß genommen hätte, vielmehr bediente man sich dabei nur einer ganz geläufigen Form der Schriftstellerei, in der auch die philosophischen Schulen auf die öffentliche Meinung zu wirken pflegten. Aber allerdings war es dabei darauf abgesehen, jener Richtung der Zeit Rechnung zu tragen, die den ältesten Religionen den unverfälschtesten Wahrheitsgehalt zuschrieb. Uralte Zeugen sollten das hohe Alter der jüdischen Religion beglaubigen. So hat der eben genannte Artapan[4] den Gesetzgeber Moses sogar identificirt mit dem mythischen Musäus, den die Griechen den ältesten Dichter nannten; ja er behauptet, Moses sei es, der den Völkern die Buchstabenschrift gebracht und den sie irrthümlich als Hermes verehrten. Gemäß diesem höheren Alter der jüdischen Religion sollte denn auch Alles, was an wahrer Gotteserkenntniß bei den Heiden sich fand, nur ein trüber Abfluß des hellen Stromes alttestamentlicher Gottesoffenbarung sein. In diesem Sinn hat der Peripatetiker und Hoftheologe Aristobul seinem König Ptolemäus Philometor beschieden, Plato hat unsere Gesetzgebung zum Muster genommen und es ist gewiß, daß er sie nach ihrem ganzen Umfang gekannt hat. . . . Dasselbe gilt von Pythagoras, der auch nicht wenige seiner Lehren von uns erborgte".[5] Nicht minder, wenn die Hellenen Alexandriens dem jüdischen Pochen auf ihr Gesetz, die Herrlichkeit ihres Religionsbuchs, des ewigen Homeros entgegenstellten, erwiedert unverzagt die jüdische Sibylle:

---

[1] Euseb. praep. ev. IX, 18. 23. 27. — [2] Ibidem 21. 29. — [3] Od. 5. 262. — [4] Euseb. praep. ev. 9, 18—23. — [5] Euseb. praep. ev. XIII; 12, p. 663.

„Meine Worte entlehnte und Verse der Sänger von Chios,
Denn mit den Händen zuerst hat er meine Bücher entfaltet".[1]

Fassen wir nun im Allgemeinen den Inhalt dieser jüdischen ıctate zur Bekehrung der Heidenwelt in's Auge, so verrathen sie überraschendes Verständniß für die damalige religiöse Zeitlage und : Bedürfnisse. Mit sicherem Takte stellen sie aus dem Schatze des ɔsaismus diejenigen Gedanken in den Vordergrund, die mit der ılistischen Weltanschauung der Griechenwelt harmoniren, während ı den rituellen Forderungen, auf die man in Palästina selbst damals weitaus überwiegenden Werth legte, niemals die Rede ist. Nament= sind es zwei Momente, von denen sich das Judenthum eines sichern ıdrucks auf alle religiösen Herzen versieht: ein Mal die erhabene ttesvorstellung des alten Testaments und demnächst die Lehre von letzten Dingen, vom drohenden Gerichte und dem verheißenen ıche Gottes. Monotheismus und messianische Hoffnung, der Glaube einen Gott und an den Sieg des Guten auf der Welt, das sind zwei Grundwahrheiten, auf die die pseudonyme jüdische Literatur Judenthum reducirt. In den vollen Tönen eines tief begründeten ttesbewußtseins wendet sich der schöne Eingang der jüdischen Sibylle die Heidenwelt:

„Ein Gott ist, ein einiger Gott, unendlich und ewig,
Herrscher des Alls, unsichtbar selbst, doch Alles erblickend,
Wird er selbst von sterblichen Wesen nimmer gesehen.
Ihn den alleinigen Gott verehret als Herrscher des Weltalls,
Statt den Dämonen Opfer zu bringen, den Geistern im Hades.
Kommet und sucht nicht die Finsterniß stets und die Nacht auf!
Siehe, wie strahlt so herrlich das Licht der prächtigen Sonne!
So erkennet es doch und senket die Wahrheit in's Herz euch:
Ein Gott ist, der Regen und Wind und Stürme zusendet,
Und den zackigen Blitz, Pest, Hunger und herbe Betrübniß,
Schneegestöber und Eis. Doch wer könnte Alles erzählen?
Ueber den Himmel gebeut er, die Erde regiert er, der Herrscher,
Welcher allein Gott ist, der unbezwingliche Schöpfer,
Der auch die Form und Gestalt der Menschen aufrecht gemacht hat,
Und der die Art und Natur aller lebenden Wesen gefüget".[2]

Was man auch sonst gegen die Originalität und Geistesrichtung er hellenistischen Schriften einwenden mag, der monotheistische Ge=

[1] Sib. 3, 425. Vgl. Weisheit Sal. C. 10—12. Contra Ap. 2, 39. — ib. Frag. I. Friedlieb, Seite 5.

danke beherrscht sie überall mit pathetischer Stärke und die schwungvolle Verkündigung des einen, rein geistigen Gottes macht um so größeren Eindruck, als dieselbe überall auf den dunkelen Hintergrund des heidnischen Götzenwesens Bezug nimmt. So ist es im Grunde ein vollkommen pädagogischer Gang, den die Sibylle einschlägt, um auf die Gewissen der Heiden zu wirken. Sobald sie Abscheu nicht nur vor der Thorheit, sondern auch der Verworfenheit des Götzendienstes geweckt und den Glauben an den einen, geistigen, unsichtbaren Gott gekräftigt hat, bietet sie die Hand, damit der Leser auch für seine Person zur Verehrung des wahren Gottes gelange. Denn ungesucht reiht sich der Schilderung der heidnischen Verkehrtheiten der Preis des Volkes an:

„Das um der Sonne kreisförmigen Lauf sich nicht kümmert,
Nicht um des Oceans Tiefe, noch Wasser des bläulichen Meeres,
Nicht um des Nießens Zeichen, noch um die Vögel der Augurn,
Noch um Betrüger, noch um Zauberer oder Beschwörer,
Nicht um thörichter Fabeln Trug von Ventriloquisten,
Auch nicht sagen sie her aus den Sternen chaldäische Deutung,
Auch betrachten sie nicht die Gestirne, da all Das nur Trug ist".[1]

„Uns verführte nicht, sagt stolz der Verfasser des Buches der Weisheit, arger Menschen Kunsterfindung, noch der Maler unnütze Arbeit, ein Bild mit bunten Farben bemalt, deren Anblick den Thoren zur Schande gereichet".[2] Woher aber anders stammte dieser unendliche Vorzug Israels als aus der Herrlichkeit seines Gesetzes? Hört man die Hellenisten über das Gesetz reden, so sollte man glauben, das Gesetz, „das zum Fluch gereicht", enthalte nichts Anderes als Vorschriften der reinen Humanität, der Herzensreinheit und Menschenliebe, des Erbarmens und der allgemeinen Brüderlichkeit. Es ist die der Sibylle, Phokylides, dem Buch der Weisheit, Philo und Josephus gemeinsame Taktik, dem Heidenthum gegenüber bei der Darstellung des jüdischen Gesetzes von den rituellen Vorschriften desselben gänzlich abzusehen und es für einen Complex rein humanitärer Vorschriften auszugeben, die der allgemeinsten Zustimmung gewiß sein mußten.[3] Die ewigen Gesetze der Vernunft, Liebe und Sittlichkeit sind es, die nach dieser Darstellung der Pentateuch allein enthält. „Da unsere Gesetze die

[1] Sib. III, 221-228. — [2] Weish. Sal. 15, 4. — [3] Am weitgehendsten bei Jos. Ap. 2, 24 flgde. Ant. XVI, 6, 8. Sib. III, 234—247.

vollkommenſte Gerechtigkeit enthalten, ſagt Joſephus, müſſen wir durch dieſelben gegen Alle wohlwollend und herzlich werden und wir verlangen dieſen Geiſt der Humanität in unſeren Einrichtungen anerkannt zu ſehen".[1] So konnte der Verfaſſer des Buches der Weisheit dem höhnenden und läſternden Pöbel Alexandriens gegenüber kühnlich behaupten, daß der erſtgeſchaffene aller Geiſter, die Weisheit, ein Hauch der großen Kraft, das Princip alles Lebens und gottgefälligen Weſens, im jüdiſchen Geſetz ihre Wohnung aufgeſchlagen habe und daß darum außer Israel kein Heil ſei. Zur wahren Sittlichkeit führte nur der Anſchluß an die Synagoge. Zu einem ſolchen Anſchluß treiben aber auch die drohenden Strafgerichte, die immer deutlicheren Zeichen der Zeit, ja die heidniſchen Orakel ſelbſt, die die Sibylle den Völkern in's Gedächtniß zurückruft.[2] Dem aber, der ſich zum einigen, wahren Gott bekehrt und abläßt vom Dienſt der Dämonen und der unmündigen Creatur,

„Dem wird fallen als Loos das Leben, auf ewige Zeiten.
Wohnen wird er, wo üppig es grünt, im Garten von Eden,
Koſten das liebliche Brot, herſtammend vom ſtrahlenden Himmel".

So werden ſchließlich alle ſüßeſten Bilder und Verheißungen der Propheten dem Heidenthum vorgeführt. Sobald die Welt zum jüdiſchen Gott und jüdiſchen Geſetze ſich wendet, wird Eintracht, Liebe, Treue, Gaſtfreundſchaft auf Erden herrſchen, die Bäume werden grünen und die Heerden ſich mehren, Wolf und Lamm werden zuſammen weiden und der Säugling mit den Drachen ſpielen. Das wird die Zeit ſein, wo nur ein Geſetz noch ſein wird und nur ein Tempel

„Und in Geſängen dann fließt vom Munde die liebliche Rede:
Auf und fallt allſammt auf die Erde und laſſet uns anflehn
Den unſterblichen König, Gott, den Großen und Höchſten.
Laſſet zum Tempel uns ſenden, denn er allein iſt der Herrſcher;
Laſſet uns All' das Geſetz des höchſten Gottes erwägen;
Denn das gerechteſte iſt's von allen hienieden auf Erden".[3]

Es liegt in der Natur ſolcher Miſſionstractate, daß ſie die Grundgedanken ihrer Religion fort und fort bis zur Ermüdung variiren und durch ihre Anbequemung an das Verſtändniß der Heidenwelt die urſprüngliche Kraft der heiligen Schrift verdünnen, ihre rhetoriſche Schönheit abſchwächen. Die gleiche ſalbungsvolle Breite und weit-

[1] Ant. XVI; 6, 8. — [2] Sib. III, 675—680. — [3] Sib. III, 710—728.

schweifige Wiederholung ewig derselben Gedanken haftet auch der jüdischen Sibylle an, die man nicht mit Unrecht den Behälter genannt hat, „in dem reiche Zuflüsse aus den fadesten Gewässern der Predigtmoral, wie aus den lebendigen Strömungen der individuellen Völkergeschichte und Poesie zusammenrannen".[1] Ohne Zweifel würde die griechische Bibel selbst eine ganz andere missionirende Wirkung geübt haben, hätte sie ebenso Zutritt in dem heidnischen Haus gehabt, wie die hinter den Falten der Sibylle versteckte Schriftgelehrsamkeit Alexandriens. Allein sie wirkte nur auf diejenigen Heiden unmittelbar, die sich bereits ein Herz gefaßt hatten, die Schulen der Juden zu besuchen.

Dennoch hatten auch diese pseudonymen jüdischen Scribenten einen großen Einfluß auf die Denkweise der Zeit. Ihres ätzenden Spottes bedurfte es kaum mehr, um die Grundlagen der bestehenden Religion vollends aufzulösen. Darin war ihnen die griechische Philosophie selbst zuvor gekommen. Aber ganz abgesehen von dem indirecten, unter die Imponderabilien zu rechnenden, Einfluß des jüdischen Theismus auf den der platonischen Schulen, sind durch diese pseudonymen Schriften den Zeitgenossen eine Reihe positiv jüdischer Vorstellungen vermittelt worden, wie sich unschwer nachweisen läßt. Eine ausdrückliche Bezugnahme Virgils auf unsere Sibylle[2] zeigt zunächst, daß das römische Heidenthum, die Priestercollegien nicht ausgenommen, sich dieses jüdische Orakel als ächtes, uraltes Wort der Sibylle von Kumä hatte aufreden lassen. Was denn aus diesem jüdischen Vorstellungskreis vor Allem Rom imponirte, war der eschatologische Theil. Jene dunkle Angst vor bevorstehenden Strafgerichten und die Erwartung einer großen Weltkatastrophe, wie wir sie in Götterspüchen und Schriftstellern dieser Zeit begegnen,[3] stammt also in letzter Reihe aus der apokalyptischen Weltanschauung des damaligen Judenthums her. Es scheint auch, als ob die Synagoge je und je durch ganz specielle Ankündigungen diesen Glauben genährt hätte, wenigstens enthält die Sibylle zahlreiche Orakel, die die Zornesbotschaft an ganz specielle Anlässe anknüpfen. Die römische Theologenschaft — und auch hier stehen wieder die Stoiker im Vordergrunde — beeilte sich denn, diese jüdische Superstition in's Lateinische zu übertragen. Gemäß der Lehre der Akademiker und Stoiker, daß das Weltjahr aus zehn säcularischen

[1] Bernays l. c. — [2] Ecloge IV. — [3] Tac. ann. 6, 28; 12, 43. 64. Hist. 1, 3. Suet. 4, 6. Cass. Dio 60, 35.

Monaten bestehe, lautete die Erwartung des messianischen Reichs für die römischen Augurn dahin, das Weltjahr neige sich seinem Ende zu und der Monat Saturns, das goldene Zeitalter, werde nun wiederkehren.[1] So sang Virgil im Jahre 40 vor Chr.:

„Schon ist das Ende der Zeit nach dem Liede von Cumä gekommen,
Groß von neuem beginnt Jahrhunderte lang die Geschichte.
Schon auch kehret Asträa, es kehrt die saturnische Herrschaft
Und ein neu Geschlecht entspringt dem erhabenen Himmel.

Genauer war die Meinung der Orakeldeuter, daß mit Julius Cäsar's Tod der neunte Weltmonat und damit die Herrschaft der Diana geschlossen sei. So hatte bereits die letzte Periode, die Apoll's, begonnen und da die Säcularmonate von ungleicher Länge waren, und die ganze römische Welt das Ende der Unruhen des zweiten Triumvirats ersehnte, so war man geneigt, diese letzte Zeit möglichst kurz zu berechnen. Virgil meint sogar, freilich nur mit halbem Ernst, sie sei schon auf der Neige und gehe mit dem Jahre 40, dem Consulate des Asinius Pollio zu Ende. Der erste Aeon im Kreislauf der Jahre kehrt mit dem Consulate Pollio's, (auch der Krönung des ersten Herodes) der Welt zurück. In dieser goldenen Zeit Saturns, deren Bild Virgil vor uns entrollt, erkennen wir aber unschwer die messianische Zeit der Sibylle, das heißt der hebräischen Propheten, deren Gesichte Virgil hier reproducirt. Einen Knaben sieht der Sänger vom hohen Himmel herniedersteigen, um der Erde das goldene Zeitalter zu bringen. Ohne mühsamen Anbau wird die Erde diesem Kinde ihre Gaben spenden, von selbst nahen ihm die Ziegen mit strotzenden Eutern und Friede lagert sich auf Erden. Die Rinder werden die Löwen nicht mehr fürchten, um die Wiege werden Blumen sprießen, es sterben die Schlangen, abdürrt das Giftkraut und wild wächst der ausländische Balsam. Ist herangewachsen der Knabe, dann beginnt die goldene Zeit. Der Handel hört auf, denn jedes Land bringt selbst alle Producte. Der Winzer arbeitet nicht mehr im Schweiß seines Angesichts; selbst dem Pflugstier nimmt man das Joch ab, das ihn plagte; die

[1] Vgl. Ladewig, Virgils Gedichte, zu Ekloge IV. Die Weissagung selbst, die auf den Sohn des Asinius Pollio geht, wurde von Eusebius (Vita Const. 5, 19) und Augustin (Civ. dei 10, 27) u. A. auf Christus gedeutet. Vgl. Bd. 1, 34.

schweifige Wi
Sibylle an,
dem reiche
aus den le
Poesie zus
selbst eine
ebenso Zu
Falten d
sie wirkt
Herz ge

großen
bedurft
vollent
selbst
die Z
den
den
wor
nah
He
O
re
2
2

[illegible] es waren
[illegible] Religion den
[illegible] daß Ver-
[illegible] verachteten
[illegible] Welt empor-
[illegible] fanden,
[illegible] Anklang finden
[illegible] wie sie selbst
[illegible] sondern als
[illegible] die nicht bloß
[illegible] Erfahrung wußten,

[illegible] 23. — [4] Ovidii

jetzt das eiserne Zeitalter sei und die Erde sich krümme unter der
t der Gewaltthat und Sünde, vernahm man mit Begierde diese
he Kunde. Was den Schöngeistern des augusteischen Zeitalters
brauchbares poetisches Motiv war, das war dem nach Abhülfe
izenden gemeinen Mann eine reelle Hoffnung. Er lauschte dem
unen des greisen Juden, dem Gemurmel der alten Jüdin mit
iger Andacht.[1] Die Worte der Propheten waren ihm ein Angebot,
ernstes Zugreifen räthlich machte, denn sie versprachen dem Buß=
igen, abseits von dem in Sinnlichkeit versunkenen Götzenwesen, den
g zur heiligenden Gottesnähe zu zeigen und verhießen hinter dem
nmer des Triumvirats und Cäsarenthums den Tag des ewig Schönen
) Guten. Allerdings hat die Bevölkerungsklasse, um die es sich
: handelt, keine literärischen Zeugnisse ihres Denkens und Hoffens
terlassen, aber von der Energie ihrer Ueberzeugung zeugt ihr muthiger
tschluß, den Fuß über das verachtete Judenviertel zu setzen und
er Beirath bettelnder Hebräer die Weihen zu erwerben, die zum
tritt zur Synagoge berechtigten.

3. Die Proselyten.

Daß die heidnische Bevölkerung im Ganzen die orientalischen
mdlinge in ihren Städten mit ihrer Absonderungssucht und den
onderlichen Gebräuchen ihres Hauses, nur mit ausgesprochenem
berwillen betrachtete, ist aus allen Stellen klar, in denen römische
) griechische Schriftsteller von den Juden reden. Dennoch aber be=
ıb auch wieder ein starker Zug der religiösen Naturen zur Syn=
ge, denn die erhabene Gottesvorstellung des alten Testaments,
Herrlichkeit der Psalmen und Propheten zog viele der an der
nen Götterwelt irr Gewordenen in den Bann des jüdischen Gottes=
stes, zumal in einer Zeit, die in so manchfacher Beziehung zur
ktenbildung angethan war.

Dieselbe Verödung des öffentlichen Lebens, die die geistreiche
gend der literärischen Beschäftigung zuwendete und eine Glanz=

[1] Juvenal VI, 541 flgd.

epoche der Poesie heraufführte, trieb die Armen an Geist in die Synagoge, die dem Leben auch einen gemüthlichen Inhalt zu geben vermochte. „Es gibt keine einzige griechische oder nichtgriechische Stadt, sagt Josephus,[1] wohin sich nicht die Sitte des siebenten Tages, an dem wir feiern, verbreitet hätte und wo nicht die Fasten, Lichterfeste und viele von unseren Verboten in Betreff der Speisen beobachtet würden. Sie versuchen aber auch unsere gegenseitige Eintracht, Freigebigkeit mit unserem Eigenthum, Thätigkeit in den Handwerken und Ausdauer in den wegen der Gesetze erlittenen Uebeln nachzuahmen. Das Wunderbarste aber ist, daß das Gesetz, stärker als die Reize zur Sinnenlust, sich selbst unzerstörbar festgesetzt hat. Wie Gott sich durch die Welt ergießt, so ist das Gesetz durch die Menschheit geschritten." In der That hat Josephus hier nicht zu viel gesagt, denn es fehlt nicht an Beispielen, daß ganze Gemeinden, wie die Galater des Paulus, sich zur Beschneidung drängen.[2] Zu Rom,[3] Alexandrien,[4] Antiochien,[5] Damaskus[6] und den übrigen Großstädten zählte man oft eine eben so große Zahl von Judenfreunden als von Juden selbst. Namentlich aber war es das weibliche Geschlecht, das in der Synagoge die Tröstungen fand, die ihm der öffentliche Gottesdienst nicht mehr gewährte. Zu Damaskus zog geradezu die überwiegende Mehrheit der Frauenwelt die Gesänge der Juden und den stillen Sitz in den vergitterten Räumen der Synagoge den häßlichen und geräuschvollen Processionen der syrischen Göttin und den kalten Räumen der hellenischen Tempel vor.[7] Wenn so Paulus oft nur Weiber auf den Betplätzen findet und für seine Gemeinschaft gewinnt,[8] oder wenn Ovid den Stutzern der Hauptstadt empfiehlt, an den Thüren der Bethäuser die Schönen zu mustern,[9] so beweist beides den stillen Zug des Frauengemüths zu der Herrlichkeit des alten Bundes, der sie hier festhielt, trotz allem, was sie an den Söhnen Abrahams mochten auszusetzen haben. Im Großen und Ganzen wird man darum auch die Anziehungskraft des Judenthums auf die Zeitgenossen nur der magnetischen Wirkung zuschreiben dürfen, die das Gute, durch alle entstellen-

---

[1] Ap. 2, 11 u. 39. Aehnliches bei Philo, Vita Mos. Mang. 137. Seneca bei August. Civ. Dei 6, 11. In De superstit. ed Haase III, p. 427. — [2] Gal. 5, 2; Ant. XX; 2, 2. — [3] Tac. ann. 5, 5. — [4] Strabo bei Jos. Ant. XIV; 7, 2. — [5] Ant. III; 3, 2. Bell. II; 3, 3. — [6] Bell. II; 20, 2. — [7] Bell. II; 20, 2. — [8] Act. 16, 14. 17, 4. — [9] Ars amat. 1, 76.

den Hüllen hindurch auf die Guten zu üben pflegt und nur nebenher mögen andere Motive in's Spiel kommen.

Dieser still missionirenden Wirksamkeit der griechischen Bibel und der jüdischen Synagoge ging aber auch zur Seite die geschäftige Proselytenmacherei der Pharisäer, die Meer und Land umzogen, um Judengenossen zu werben. Unter den namhafteren Schriftgelehrten galten namentlich Rabbi Hillel und Gamaliel dafür, besondere Freunde der Heidenmission zu sein. Auch der Sohn Gamaliel's, der nachmalige Synedrialpräsident Simon, pflegte zu sagen: „Wenn ein Heide kommt, in den Bund einzutreten, so reiche man ihm die Hand, um ihn unter die Fittige der Gottheit zu bringen".[1] Schon Jesus kannte die Geschäftigkeit der Pharisäer nach dieser Richtung und tadelte sie, zumal oft die Eitelkeit sich mit den Heiden brüstete, die sie der Beschneidung zugeführt. „Wehe euch Schriftgelehrte und Pharisäer, heißt es, ihr Heuchler, daß ihr Meer und Land umziehet, einen Proselyten zu machen und wenn er's geworden ist, machet ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwiefältig mehr denn ihr seid",[2] und ganz so urtheilte Paulus von den judenchristlichen Pharisäern: „Nicht ein Mal sie selber halten das Gesetz, sondern sie wollen, daß ihr euch beschneiden laßt, damit sie sich eures Fleisches rühmen mögen".[3] Es ist eine Geschäftigkeit, die vielfach an den Eifer der ersten christlichen Missionen erinnert, mit der manche Rabbinen sich auf diese Thätigkeit werfen. So bekehrte ein jüdischer Kaufmann Ananias den exilirten Prinzen Izates von Adiabene und als dieser aus dem Exil nach Adiabene zurückkehrte, fand er inzwischen alle Weiber der Familie, die alte Königin Helene voran, durch einen zweiten Juden für den gleichen Glauben gewonnen, und bald genug erschien ein Dritter, Rabbi Eleazar, der die volle Gültigkeit des jüdischen Gesetzes verfocht und dem König auch die Beschneidung aufdrang.[4] Mit gleicher Geschäftigkeit hat der junge Pharisäer Josephus, kaum dem Schiffbruch entronnen, in Puteoli nichts Eiligeres zu thun, als sich bei der gläubigen Poppäa einzuführen und sie für jerusalemitische Angelegenheiten zu interessiren.[5] Kurz es war wirklich an dem, daß die Pharisäer Wasser und Land umzogen, um Juden-

[1] Leyrer in Herzog's R.-Enc. Artik. Proselyt. p. 242. — [2] Mth. 23, 15. — [3] Gal. 6, 13. — [4] Ant. XX; 2, 2 flgde. Bell. II; 19, 2. V; 2, 2. 4, 2. 6, 1. VI; 4. Nach der häufigen Erwähnung offenbar Sache des größten Stolzes für Josephus. — [5] Vita 3.

genossen zu werben. Aber auch der andere Theil des Herrenwortes bestätigte sich in vollem Umfang. Die Rabbinen selbst sind durchaus nicht unbedingte Lobredner der Bekehrten, um die sie so eifrig geworben hatten. Wenn auch die Meisten ohne Zweifel aus reinen Motiven der wenig geachteten Religion beitraten, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, daß auch weltliche Rücksichten beim Uebertritt einzelner mitwirkten. Lockend war die Freiheit der Juden vom Militärdienst und vielleicht ist es nicht ohne bestimmtere Veranlassung, daß Tiberius im Jahre 19 die vielfach anstößig gewordene römische Judengemeinde zur Strafe für jenen Handel mit Fulvia gerade mit einer Recrutirung heimsuchte.[1] Mag solche Immunität und geschäftliche Abhängigkeit den gemeinen Mann oft zum Uebertritt bestimmt haben, so ist es dagegen bei höher Stehenden gemeinhin der Vorsatz, eine reiche Jüdin heimzuführen, der sie zur Annahme der Beschneidung geneigt machte.[2] Außerdem kannte man Proselyten des königlichen Tisches, die mit Rücksicht auf die kleinen jüdischen Höfe sich dem Judenthum accommodirten, Löwenproselyten, die in Folge trauriger Erfahrungen, oder aus Furcht vor Unglück, oder aus Schrecken über Landplagen, oder in Gefahr sich zu Jehova gewendet hatten, wie einst die Bewohner Samariens thaten, als Löwen sie heimsuchten,[3] oder Angstproselyten, wie der Tribun Metilius, Commandant der Antonia, der im Jahre 66 zur Rettung des Lebens das Judenthum annahm.[4] Wie schon diese Namen zeigen, sind die Rabbinen selbst burtig gewesen, die Motive ihrer Schützlinge zu verdächtigen und die, die man so brandmarkte, mögen in der That zwiefältige Kinder der Hölle gewesen sein. Aber es wäre doch Thorheit, eine so bedeutende Erscheinung, wie das damalige Proselytenwesen, aus zufälligen und unreinen Gründen erklären zu wollen. Die überwiegende Zahl gottesfürchtiger Heiden hat in der Synagoge sicher nichts Anderes gesucht als den wahren Gott.

Was nun die Stellung der Proselyten innerhalb des Synagogenverbands betrifft, so haben die Schriftgelehrten mit gewohnter Umständlichkeit die Frage der Proselytengesetzgebung durch Jahrhunderte hindurch discutirt und der Umfang der den Judenfreunden auferlegten

[1] Tac. an. 2, 85 denkt wohl in erster Reihe an Proselyten: quatuor millia libertini generis ea superstitione infecta. Vgl. Suet. Tib. 36. Ant. XVIII: 3, 5. — [2] Ant. XX; 7, 2. 3. XVI; 7, 6. — [3] 2 Koen. 17, 26. Vgl Leyrer. Herzog's R.-Enc. 12, 242. — [4] Bell. II; 17, 25.

Verpflichtungen ist zu verschiedenen Zeiten ohne Zweifel ein sehr verschiedener gewesen.[1] Zunächst kam die Synagoge dem suchenden Heidenthum zwei Schritte entgegen. Sie verlangte von dem heidnischen Manne keineswegs Erfüllung aller der Vorschriften, unter deren Zucht der Jude selbst aufgewachsen war. Jenem Zurückstellen des Rituellen in der literarischen Verherrlichung des Gesetzes entsprach vielmehr die milde Praxis auch der Synagoge, die von dem gläubigen Heiden nur verlangte, daß er sich aller derjenigen Handlungen enthalte, die dem Sohne Israels zu grobem Anstoß gereichen.

Es bot sich für ein solches Verhältniß eine Analogie in den Vorschriften des Gesetzes selbst. Das alte Israel duldete den Fremdling in seinen Thoren unter der Bedingung, daß er den Sabbath halte,[2] Jehova nicht lästere,[3] kein Blut, noch ein ersticktes Thier esse, überhaupt alle „Gräuel" meide. So ließ man auch jetzt den heilsdurstigen Heiden zu den Gebetsstätten Israels zu, unter der Bedingung, daß er meide, was vor Israel ein Gräuel ist. Als nähere Bestimmung dessen treten nach dem Jahr 70 sieben Gebote auf, die dem Proselyten des Thors die Lästerung, den Götzendienst, den Todtschlag, die unnatürlichen Laster, den Blutgenuß, und endlich Raub und Unbotmäßigkeit untersagten. Von diesen Vorschriften fingirten die Rabbinen, daß sie ein Noah gegebenes Gesetz seien, zu dem alle Nationen verpflichtet erscheinen, während das mosaische Gesetz nur den Söhnen Abrahams gelte. Nachweisbar sind diese sogenannten Gebote Noah's erst in der Gemara, aber auf dem Wege zu ihnen liegen verschiedene ähnliche Regeln für den gläubigen Heiden, die ihn auffordern, Alles zu meiden, was den Zorn Jehova's reizt und sein Wohlgefallen ausschließt. Im Allgemeinen gelten die Proselyten des Thors für verpflichtet, durch Heilighaltung des hochheiligen Namens und des Sabbaths, durch Enthaltung vom Sauerteig in der Passahwoche und vom Opferfleisch und Blutgenuß die religiösen Gefühle Israels zu ehren. So fordert eine Interpolation des Pseudophokylides:

„Iß kein Blut und genieße kein Fleisch, das man Götzen geopfert!"[4]

[1] Die Proselytengesetze sind zusammengestellt in dem Tractat Gerim, herausgegeben von Raph. Kirchheim, in seiner Sammlung Septem libri Talmudici. Frankf. a. M. 1851. Vgl. ferner Schürer, Neutest. Ztg. 644 und Lipsius, Apostelconcil, in Schenkels Bibellexikon 1, 204. — [2] 2 Mos. 20, 10. 3 Mos. 17, 12. — [3] 3 Mos. 24, 16. — [4] V. 32. Sib. II, 142.

Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß die angebliche Verpflichtung der ersten Christen, „sich zu enthalten der Götzenopfer und des Blutes und der Unzucht",[1] eben die Summe dessen umschloß, was auch die Synagoge von ihren Proselyten verlangte.[2] Antheil an der jüdischen Erbauung in dieser und Antheil am Gottesreich in der kommenden Zeit sollte dafür den gottesfürchtigen Heiden zugestanden sein, wenn sie nach ihrem Maß Gott dienten. Da ohnehin im äußeren Vorhof des Tempels regelmäßige Opfer für den Cäsar dargebracht werden mußten, und bis zum Ausbruch des Krieges auch regelmäßig dargebracht worden sind,[3] war im Tempel zu Jerusalem ein Altar vorhanden, der den gläubigen und gelegentlich auch hochgestellten ungläubigen Heiden Gelegenheit gab, sich an dem höchsten jüdischen Cultusact zu betheiligen.[4] Um so weniger wird man die Proselyten von den Synagogen ausgeschlossen haben, zu deren Bau und Unterhaltung gerade sie oft am freigebigsten beitrugen,[5] wenn auch das Nähere über die Bedingungen ihrer Zulassung nicht bekannt ist.[6] Vermuthlich war jener „Ort des Idioten", den man später in den christlichen Synagogen findet,[7] schon eine jüdische Einrichtung gewesen, so daß also den gläubigen Griechen gesonderte Sitze vorbehalten waren. Die Beschneidung und Unterwerfung unter das gesammte Gesetz wurde somit, im wohlverstandenen Interesse der Synagoge selbst, nicht zur Bedingung des Antheils am Heile Israels gemacht. Es gab sogar weise Lehrer, die heilsbeflissene Heiden ausdrücklich abhielten, sich in diesem Aeußerlichen den Juden gleichzustellen. So widerstrebte zur Zeit des Kaisers Claudius der jüdische Kaufmann Ananias, was Josephus sehr billigt, der Absicht des Königs Izates von Adiabene, sich vom Proselyten des Thors durch Beschneidung zu einem Proselyten der Gerechtigkeit zu erheben. „Izates, sagte er, könne den Herrn auch ohne Beschneidung verehren, wenn er nur die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden befolgen wolle, die die Hauptsache ausmachten".[8] So nachsichtig dachten freilich die Wenigsten, und wie jener König von Adiabene sich schließ-

[1] Act. 15, 29. — [2] Vgl. Lipsius, in Schenkel's Bib.-Lex. 1, 204. — [3] Bell. II; 17, 2. — [4] Ant. XVI; 2, 1. Philo, Leg. ad Caj. 1053. Joh. 12, 20. Luc. 7, 1. Act. 8, 27. — [5] Luc. 7, 6 — [6] Wenn Ovid die Schönheiten der Stadt in der Synagoge suchen heißt (Ars am. I, 75) und Juvenal gefragt wird: „wo im Bethaus such' ich dich Juden?" kann nicht bloß der förmlich Uebergetretene zum Besuch der Synagoge befugt gewesen sein. — [7] 1 Cor. 14, 16. — [8] Ant. XX; 2, 5.

lich doch auch zur Beschneidung drängen ließ, so trat an die Proselyten des Thors, ähnlich wie an die Galater des Apostel Paulus, je und je die Forderung heran, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern durch den Act der Beschneidung, Taufe und Darbringung eines feierlichen Opfers sich der Gemeinde Israels einzuverleiben. Diese pflegte man dann Proselyten der Gerechtigkeit zu nennen.

Im Ganzen war die Furcht und die Abneigung vor der Beschneidung freilich so groß, daß weitaus der kleinere Theil derer, die sich von den Religionsanschauungen der Synagoge angezogen fühlten, auch geneigt waren, sich diesem anstößigen Ritus zu unterwerfen. Daß die Zahl der Frauen, die dem Judenthum huldigten, so unverhältnißmäßig größer war, als die der Männer, hat doch auch darin seinen Grund, daß für sie keine ähnliche Vorbedingung bestand, sondern es für die Frau bei der einfachen Flußtaufe und dem Opfer sein Bewenden hatte. Wenn nun dennoch zahlreiche Heiden dem Spott ihrer Mitbürger zum Trotz, mit Paulus zu reden, das was sie im Geiste begannen, im Fleische vollendeten,[1] das heißt die geistigste Gottesanschauung mit dem rohsten Symbol der alten Zeit der Naturreligion besiegelten, so ist das ein Zeichen, wie durchdrungen sie von den sonstigen Vorzügen der Synagoge waren.

Dieser doppelt abgestufte Vorhof der Judengemeinden war vor allem einer der Canäle, aus dem jüdische Vorstellungen und Sitten in die heidnischen Familien durchsickerten. Anspielungen auf das allenthalben sich einschleichende Judenthum waren schon zur Zeit des Kaisers Augustus populär,[2] und je länger je mehr wird diese Hinneigung zum jüdischen Brauche beklagt.[3]

Dennoch hatte dieser weitere Kreis für die Synagoge selbst ihre starken Bedenken. Zu wirklich jüdischer Correctheit war der geborene Heide doch schwer zu bringen und der religiöse Enthusiasmus, der die Einen dem Judenthum zuführte, war der Peinlichkeit des Pharisäismus eben so wenig günstig, als die egoistischen Motive, die die Andern zum Uebertritt bestimmt hatten. Der hellenistische Schriftgelehrte hatte ein ganz richtiges Vorgefühl davon, daß die lediglich aus Sympathie für den Monotheismus übergetretenen Hellenen, eben so leicht als sie gewonnen waren, auch wieder an eine andere monotheistische Schule verloren gehen könnten, wie das in der That in Alexandrien oft vor-

[1] Gal. 3, 3. — [2] Hor. Sat. 9, 69. — [3] Tac. hist. 5, 5. Juv. Sat. 3, 296.

gekommen war.[1] Der palästinensische Rabbi vollends nennt die Proselyten „die Räude Israels", er beschuldigt sie, sie seien es, die die Ankunft des Messias verzögerten, und selbst den Nachkommen der Proselyten will er nicht trauen vor dem vierzigsten Gliede.[2]

Noch bitterer natürlich als die Urtheile derer, denen sie zugefallen, sind die ihrer Stammgenossen, von denen sie abfielen. So sinnt Tacitus darüber nach, wie Römer dazu kommen könnten, sich zu beschneiden, ihre Götter zu verachten und Eltern und Kinder zu vernachlässigen. Er hält erst recht dafür, daß diese Bekehrten zwiefältige Kinder der Hölle seien. Hatte man doch merkwürdige Beispiele von Gleichgültigkeit gegen das Vaterland und die nächsten Verwandten, ja gegen das eigene Fleisch und Blut an solchen Ueberläufern zur Synagoge wahrgenommen.[3] Nach diesen Erfahrungen war es die übereinstimmende Ansicht aller römischen Staatsmänner geworden, daß Judenthum und Gleichgültigkeit gegen Roms Wohl identische Dinge seien.

> . . . „Gering zu schätzen gewohnt die Gesetze der Römer,
> Lernen sie jüdische Rechte, die sie halten und ehren.
> Ganz, wie es Moses gelehrt in verborgenen Schriften,
> Keinem zu zeigen den Weg als nur den Glaubensgenossen,
> Und nur Beschnittenen die ersehnte Quelle zu zeigen.
> Aber der Vater ist schuld, der stets am siebenten Tage
> Faul war und vom Geschäft auch nicht das Geringste berührte".[4]

Solche Aeußerungen der Mißachtung, in der der erweiterte Kreis der jüdischen Gemeinde auf beiden Seiten stand, ließen sich leicht vermehren, allein es ändert das nichts an der großen geschichtlichen Bedeutung des in Rede stehenden Factors. Die Proselyten der Gerechtigkeit waren Juden geworden, aber so weit sie es überhaupt aus religiösen Motiven waren, nicht wegen des jüdischen Ritualgesetzes, sondern angezogen durch die großen Grundwahrheiten des alten Testaments, den Lehren von dem einen Gott und der heiligen Bestimmung der Welt. Die Last des Gesetzes hatten sie als das Zufällige mit in den Kauf genommen, ohne ihm der Regel nach die Bedeutung zugestehen zu können, die die Pharisäer ihm beilegten. Die Proselyten des Thors aber waren Heiden geblieben, das heißt gottesfürchtige Heiden, die in Jehova den einen und wahren Gott erkannten, zu ihm

---

[1] Ap. II, 10, 11. — [2] Stellen bei Leyrer, in Herzog's R. E. u. Proselyten. — [3] Tac. Hist. 5, 5. — [4] Juven. Sat. 4, 95—110.

beteten, sich an seinen Offenbarungsurkunden und ihrer Auslegung in den Synagogen erbauten, ohne doch zu der ewigen Wahrheit, die von der Zeit überholten rohen Cultusformen in den Kauf nehmen zu wollen. Kurz es existirte, dank dieses Proselytenthums eine monotheistische Gemeinde, die äußerlich verfaßt, mit bestimmten Rechten und Pflichten versehen, dem Synagogenverband angehörte und durch ihn eine allgegenwärtige Organisation bildete. Loser geschürzt, wie sie war, konnte sie um so leichter in tausend rein heidnische Familien herein ihre Ausläufer und Fühlfäden ausstrecken. So wurde diese Grenzbevölkerung, die zwischen Synagogen und Tempeln sich angesiedelt hatte, für die Welt bald eben so wichtig, als es das Judenthum selbst war.

Ein in gewissem Sinne typisches Bild dieser Zustände bietet namentlich die römische Judenschaft, wie sich denn gemäß Ovids „orbis in urbe erat" überhaupt die meisten wichtigen Erscheinungen im Auszug in der Hauptstadt studiren lassen. Die Inschriften beweisen, daß es in Rom mehrere Synagogen gab, eine des Augustus, eine des Agrippa, eine des Volumnius, eine synagoga campi, eine der Subura, eine nach dem Symbol des Oelbaums Elaia genannt.[1] Ihre Gläubigen vor allen andern zeigen der emancipirten Hauptstadt ein wirklich gesetzesstrenges Leben, so daß Augustus sprüchwörtlich sagt: „Strenger hält kein Jude seine Fasten",[2] und Martial scherzt über „den nüchternen Mund der Sabbathfeierer". Die Würden, die die Synagoge zu vergeben hatte, waren hoch geschätzt und wurden selbst den Leichensteinen eingegraben.[3] Ueberhaupt bezeugen gerade die auf dem Judenfriedhof des Trastevere ausgegrabenen Denksteine den tiefreligiösen Geist der Pilger, die fern von Jerusalem sich am Tiber zur Ruhe legten.

Dieser Geist wahrer Religiosität erwies denn auch hier seine Gewalt und eine ansehnliche Proselytengemeinde hatte sich um diese Synagogen geschaart. Auch hier herrschte die Frauenwelt vor und es finden sich sehr glänzende Namen unter den Proselytinen der Hauptstadt. Töchter der gens Fulvia, Flavia, Valeria, Veturia u. A.[4] Selbst die Gemahlin Nero's, Poppäa, war so ganz der Synagoge

[1] Corp. Inscr. Gr. 9902. 9903. 9904. 9905. 9906. 9907. 6447. Orelli Inscr. Lat. 2522. — [2] Sueton, Aug. 57. — [3] Grätz, Gesch. d. Juden 4, 123. 506. 507. Renan, Paulus 134. Schürer, Neut. Zeitgesch. 636. — [4] Ant. XVIII; 3, 5. Suet. Dom. 15. Grätz 4, 123. Renan, Paulus 129—135.

ergeben, daß sie als Jüdin bestattet zu werden verlangte, in Folge dessen Nero in der That der Gruft der Julier, zum Schrecken der Aristokratie, einen jüdischen Sarg, statt der üblichen Aschenurne zuführte.[1] Ein Grabstein berichtet von einer vornehmen Römerin, die in der Welt Paula Veturia, in der Gemeinde Sara hieß und mit allen ihren Sklaven zur Synagoge übergetreten war. Sechs und siebzig Jahre alt bei ihrem Uebertritt, lebte sie in der Synagoge noch 15 Jahre, ein verlockendes Beispiel, daß die Gerechten, nach der Verheißung Israels, lang leben in dem Lande, das ihnen der Herr ihr Gott gibt. Ueber alle Kreise der Gesellschaft hatte so die jüdische Propaganda ihre Netze geschlungen und nicht umsonst sind es gerade die Schriftsteller der Hauptstadt, die am bittersten über die Proselytenmacherei der Juden klagen. Alle geängsteten, von schweren Träumen geschreckten Gewissen suchten bei dem Judenthum Trost und Heilung,[2] und nicht zum wenigsten hing sich der Aberglaube an die mosaischen Riten, wie denn Horaz im Trastevere einer der Synagoge ergebenen Mutter erwähnt, die ihr fieberkrankes Kind tödtete, indem sie mit ihm die gebotenen Waschungen im Tiber vornahm.[3] Gefangen von der Synagoge, verläugneten einzelne Verwandte und Familie,[4] und Hausväter führten Kinder und Sklaven dem Judenthum zu, fasteten am Donnerstag, ruhten am Sabbath und hielten sich an die Speisegesetze des alten Bundes.[5] Die Unterscheidung eines Tags vor dem andern, einer Speise vor der andern, die Erwartung großer kommender Katastrophen stigmatisirte diese Proselyten als abergläubig, aber ihr Aberglaube war bereits so allgemein, daß Augustus es eines besondern Lobspruchs werth findet, wenn einer seiner Enkel die Gelegenheit vorübergehen läßt, in Jerusalem zu opfern,[6] und das Gleiche zeigt das Witzeln über jüdische Tendenzen, das den schönen Geistern Roms ganz geläufig geworden war. Ovid findet die Jüdinen gefällig und die Schule gelegen,[7] Horaz stellt sich, als ob er den langen Tag halte,[8] Juvenal behauptet, er werde auf der Straße mit der Frage angerannt: „Wo im Bethaus such' ich dich Juden?“[9] Solche gelegentlichen Scherze beweisen fast

[1] Tac. ann. 16, 6. — [2] Juv. 6, 544. — [3] Sat. II; 3, 288 flgde. — [4] Tac. ann. 5, 5. — [5] Juv. 14, 95. Hor. Sat. I; 9, 70. II; 3, 288. — [6] Sueton, Aug. 93. Vgl. Hor. Sat. I; 5, 100; 9, 20. — [7] Ars amat. 1. 76. — [8] Die tricesima sabbatha, falls man die mehrtägigen Feiertage einrechnet Sat. I; 9, 20. — [9] Sat. III, 296. Eine gewisse Scheu vor den jüdischen Gebräuchen war trotzdem allgemein und Ovid respectirt den Tag.

noch mehr als die rhetorische Entrüstung der großen Historiker und der bittere Ernst der claudischen Gesetze.

Der Erste, der dies Umsichgreifen des Judenthums in der Hauptstadt als Gefahr für das Reich erkannte und behandelte, war der staatskluge und durchgreifende Tiberius, der in diesem Punkt sich von der julischen Tradition emancipirte. Schon im Jahre 17 hatte Tiberius seinen Groll auf die Juden geworfen. Unter den Deputationen Syriens, die sich über die Mißverwaltung der Provinz durch Creticus Silanus und Cnejus Piso beschwerten, hatten die Juden mit ihren Klagen über ihre Procuratoren sich besonders bemerklich gemacht.[1] Tiberius fürchtete damals ernstliche Unruhen, die er durch die verunglückte Mission des Germanicus beschwören wollte. Die versuchte Abhülfe mißlang und bald kehrte sich der Haß des Kaisers gegen die lästigen Bittsteller. Josephus, Tacitus und Sueton berichten, daß im Jahre 19 gleichzeitig gegen die Missionen im Namen Jehova's, wie gegen die Priester der Isis vorgegangen worden sei. Die Isispriester hatten sich zu schnöder Kuppelei hergegeben, weßhalb Tiberius ihren Tempel niederreißen, das Bild der Göttin in den Tiber werfen und die Priester kreuzigen ließ.[2] Aehnlich hatten einige jüdische Lehrer sich gegen Fulvia, die Gattin eines dem Hofe nahestehenden Saturninus, versündigt.[3] Ein Jude, der wegen Gesetzesübertretung Jerusalem hatte verlassen müssen und nach Rom gekommen war, fand bei Fulvia für seine jüdischen Unterweisungen geneigtes Gehör. Allein der angebornen Neigung der Pharisäer folgend, der Witwen Häuser zu fressen und lange Gebete vorzuwenden, bestimmte er seine Schülerin zu erheblichen Gaben von Purpur und Gold an den jüdischen Tempel. Mit drei andern jüdischen Lehrern nahm er die Gaben in Empfang. Da man Saturninus den Beweis lieferte, daß die frommen Männer sowohl Purpur als Gold unterschlagen und zu eigenen Zwecken verwendet hatten, brachte er die Sache bei Tiberius zur Anzeige. So wurde die römische Judenschaft in das Schicksal ihrer bittersten Gegner und glücklichsten Rivalen, der Priester der All-

. . . qua flebilis Allia luce
Vulneribus Latiis sanguinolenta fuit,
Quaque die redeunt, rebus minus apta gerendis,
Culta Palaestino septima festa Syro.

[1] An. 2, 42. 43. 71. — [2] Ant. XVIII; 3, 4. — [3] Vielleicht Aelius Saturninus, Dio 57, 22.

göttin, mitverflochten. Der Kaiser trug die Angelegenheit im Senat vor und verlangte Maßregeln, um dem Umsichgreifen der jüdischen Propaganda zu steuern. Dabei mochten die großen Privilegien zur Sprache kommen, durch die man das Judenthum ausgezeichnet hatte, und unter denen die Freiheit vom Kriegsdienst das erheblichste war. Gerade in dieser Beziehung wollte man ein Exempel statuiren, sei es, um die Judenschaft an die Widerruflichkeit ihrer Vorrechte zu erinnern, sei es um diejenigen Proselyten zu treffen, die durch ihren Uebertritt zum Judenthum sich dem Kriegsdienst entzogen hatten. Kurz „der Schluß der Väter ging dahin, daß man viertausend mit diesem Aberglauben angesteckte vom Stand der Freigelassenen, die noch in rüstigem Alter wären, auf die Insel Sardinien zur Bezwingung der Räuberhorden abführe". Würde das ungesunde Klima sie aufreiben, setzt Tacitus im Geist des Kaisers hinzu, so sei der Schaden zu verschmerzen.[1] Wie die Aegypter, so wurden auch die Juden gezwungen, ihre gottesdienstlichen Geräthschaften und Gewänder zu verbrennen und schließlich wurde ein Termin bestimmt, bis zu welchem Juden und Proselyten entweder ihrem Glauben entsagen, oder Italien bei Strafe ewiger Sklaverei verlassen sollten.[2] Keine dieser Bestimmungen des Senats erreichte freilich ihre Absicht. Allerdings hielten die Consuln Marcus Silanus und Lucius Norbanus Flaccus eine Musterung im Ghetto ab und hoben 4000 militärtüchtige Juden und Proselyten aus, die auch nach Sardinien eingeschifft wurden, allein da die Mehrzahl den Kriegsdienst als gegen das Gesetz verweigerte, mußte man auf andere Strafen sinnen. Die Meisten sind wohl in den Steinbrüchen Sardiniens zu Grunde gegangen.[3]

Die Ausweisung der römischen Juden aber aus Italien hatte gleichfalls keinen dauernden Erfolg. Schon vorweg machte am Hofe selbst die herodäische Familie eine Ausnahme und der Nachfolger Caligula nahm die auf die Hetärien bezüglichen Gesetze und Anklagen wegen Gottlosigkeit ausdrücklich zurück.[4] So war unter der Regierung des Caligula und Claudius die jüdische Bevölkerung zu Rom wieder stärker geworden, als sie je zuvor gewesen war,[5] zumal Claudius, der Gönner Agrippas, als ein großer Judenfreund galt. Der lebhafte Austausch der Flüchtenden und Rückkehrenden, Abziehenden und Zu-

[1] Ann. 2, 85. — [2] Suet. Tib. 36. — [3] Ant. XVIII; 3, 5. — [4] Dio 59, 6; 60, 6. — [5] Dio a. a. O.

wandernden mußte nothwendig dazu beitragen, alle religiösen Tendenzen Judäas nun auch am Tiber einheimisch zu machen. Waren die unter Tiberius vertriebenen Juden zum Theil nach Palästina gegangen, um nach dem Regierungsantritt Caligula's im Jahr 37 zurückzukehren, so brachten sie von dorther eben die Kunde der Taufbewegung in Judäa, der messianischen Gemeinde der Galiläer und des Propheten der Samariter mit zurück, so daß es an Stoff zu Controversen nicht fehlte, die bald genug von sich reden machten.

4. Das alexandrinische Judenthum.

Nach dem Kampfe zweier geistiger Richtungen ist auch die siegreiche nicht mehr dieselbe, die sie zuvor war. Zumal die Fähigkeit der Nationalitäten, sich selbst festzuhalten, ist eine begränzte und bemißt sich nach der geistigen Ebenbürtigkeit des Gegners. So war der syrische Jude im Umgang mit den verwandten Stämmen, mit denen schon seine Väter sich geschlagen und vertragen, mehr derselbe geblieben als der Jude der griechischen Großstädte, die ihn in ihrem Schmelztiegel, bis auf einen unlöslichen semitischen Rückstand umgeformt hatten. Der Jude Alexandriens und Antiochiens redet griechisch, freilich nur den Worten, nicht dem Genius der Sprache nach und der schriftstellernde Jüngling des römischen Ghetto schwört „bei des Donnerers Tempel", wie Martial ihm wenigstens nachsagt.[1] In der That offenbarte schon das damalige Judenthum, ohne sich selbst aufzugeben, seine bekannte Fähigkeit, sich in alle Formen zu gießen und die gesammte fremde Cultur sich als Mantel umzuschlagen. Eine der merkwürdigsten Verpuppungen dieser Art, deren der semitische Geist in seiner Entwickelung mehrere durchgemacht hat, war der Hellenismus.

Es ist Alexander des Großen Bedeutung für die Weltgeschichte, daß er die Schleußen zwischen Orient und Occident aufzog und die neue Cultur, die aus dem Ineinanderfluthen des asiatischen und hellenischen Geistes emporstieg, pflegt man die helleniſtische zu nennen. Ihr merkwürdigstes Gebilde ist der jüdische Hellenismus, der eben da erwuchs,

[1] Martial XI; 94, 7.

wo die Umarmung zwischen Orient und Occident am innigsten gewesen. Das Lagidenreich und seine Residenz Alexandrien war selbst nichts anderes als ein Mischwerk orientalischer und europäischer Gesittung. Die kluge Dynastie des Ptolemäos Lagi hatte eben so sorgsam an die religiösen und nationalen Traditionen ihres Landes angeknüpft, als es die Seleuciden sich hatten angelegen sein lassen, die kleinasiatische Cultur in griechischer Aufklärung zu ertränken. In Aegypten war das Volksthum geschont worden und nur die Verwaltung und das Heer waren macedonisch. So konnte auf der despotischen Grundlage des alten Pharaonenreichs, die neue Dynastie, die sich klüglich mit den Priestern verbündet hatte, einen Sitz sich gründen, der noch zu Strabo's Zeiten der erste der Welt schien.[1] Während die treffliche macedonische Verwaltung Aegypten den übrigen Großmächten völlig ebenbürtig machte, erinnerten die Pracht des Hofes, die großartigen Bauten, der phantastische Luxus an die alten Königsstädte der Assyrer, Babylonier und Perser.

Dem politischen Verstand und der Regsamkeit des Hofes kam die günstige Lage der Seestadt Alexandrien zu statten. Vor sich hatte sie die Häfen am Pharos, die die Schiffe Kleinasiens und Europas aufnahmen, hinter sich die mareotische See, die die Producte Indiens faßte. Zwischen beiden Wassern dehnte sich die Stadt des Welteroberers auf der Landenge in der Gestalt eines ausgebreiteten macedonischen Reitermantels, durch einen gewaltigen Damm verbunden mit der Insel Pharos, auf der der kolossale Leuchtthurm lag, der unter die sieben Wunderwerke der Welt zählte und bis auf den heutigen Tag seinem Geschlecht den Namen gegeben hat. Im Gegensatz zu den unregelmäßig gebauten Städten Asiens und Europas war die Alexanderstadt von breiten, für Reiter und Wagen bequem passirbaren Straßen nach regelmäßigem Plane durchschnitten und geziert von herrlichen Säulengängen.[2] „Die Stadt, sagt Strabo, enthält die schönsten öffentlichen Plätze und königlichen Paläste, die den dritten Theil des ganzen Umfangs einnehmen. Denn wie jeder König den öffentlichen Baudenkmälern aus Prachtliebe noch irgend eine neue Zierde hinzufügte, so erbaute auch jeder für sich zu den schon vorhandenen Palästen noch einen neuen, so daß man hier mit Homer sagen kann, was er seinen verkleideten Odysseus beim Anblick der Palastgebäude von Ithaka aus-

[1] Strabo XVII, 1. — [2] Diodor. 17, 52.

rufen läßt: „Ein Werk reiht sich an's andere!" Alle jedoch hängen zusammen, sowohl unter einander selbst als mit dem Hafen und mit den außerhalb befindlichen Bauwerken". Dem Strome und den Seewinden verdankt die Stadt das gemäßigte Klima, der ägyptischen Bauart die kühlen Wohnungen, trefflichen Aquäducten ein gesundes Wasser. So war Alexandrien zum Markte dreier Welttheile geworden. Denn hier bewegten sich neben dem Griechen, der sich lieber Macedonier nannte, und neben dem eingebornen Aegypter, der Kaufmann Italiens und Spaniens, der Händler Indiens und Babyloniens und der schwarze Sohn der nubischen Wüste.[1] Aber nicht nur der Handel blühte hier, die Ptolemäer hatten einen edlen Stolz darein gesetzt, der Wissenschaft ihrer Heimath ein großartiges Asyl zu öffnen. In Bibliotheken und Museen fand der Forscher alle Denkmäler der Literatur und Kunst beisammen, benützt und gemehrt von einer Gelehrtenwelt, die mit der morgenländischen Pietät gegen das Traditionelle sich vornehmlich auf das Sammeln geworfen hatte und die griechischen Geisteswerke mit ägyptischer Sorgfalt conservirte. Unter dem Einfluß dieser von allen Seiten auf sie einwirkenden geistigen Anregungen war das Volk Alexandriens im Guten und Schlimmen geworden, was es war, sprüchwörtlich durch seine geistreiche Beweglichkeit und leichtsinnige Unruhe, seine witzige Schlagfertigkeit und freche Ausdrucksweise, seine Neigung zu Meutereien, trotz aller Unfähigkeit zum Militärdienst. Zumal der zahlreiche Pöbel war ein widriges Gemisch ägyptischer Sinnlichkeit und griechischer Frivolität. Diese bunte Masse von bigotten, trägen, „nicht bürgerlich gesinnten", Aegyptern,[2] mundfertigen aber arbeitsscheuen Griechen und emsigen Juden lag dazu in stetem Hader unter sich und bedurfte je länger je mehr der brutalen Hand des römischen Proconsuls, um sich nicht untereinander aufzureiben. Dennoch sah der Alexandriner mit Stolz auf Rom herab. Man erinnerte sich noch recht wohl der Zeit, da Rom gegen Alexandrien gehalten eine Kleinstadt war,[3] man wußte sich etwas damit, daß ohne Aegyptens Korn die Hauptstadt verhungern müßte[4] und man hielt darauf, daß der Nil der heiligste Strom der Welt sei und glaubte selbst an diesem Vorzug Theil zu haben. „Wenn Jemand den Nil lobt, sagte Dio Chrysostomus

[1] Strabo l. c. Diodor. 17, 52. Plin. H. N. 5, 10. Dio Chrys. or. 32, p. 373. — [2] Strabo, Geogr. 17, 1. — [3] Diodor. 17, 52. — [4] Plin. panegyr. c. 31.

den Alexandrinern, seid ihr so stolz, als kämt ihr selbst aus Aethiopien hergeflossen".[1]

In der Concurrenz der drei Nationalitäten hatten, bevorzugt durch Rom, die Juden, Aegyptens älteste Gäste, einen Vorsprung gewonnen. Schon Alexander soll ihnen die Privilegien von Macedoniern gewährt haben, die Ptolemäer hatten sie begünstigt und ihre Zahl hatte sich in den Drangsalen der Makkabäerkriege durch Zuwanderer verdreifacht. Sogar einen Tempel hatten sie damals in der Gegend von Heliopolis gebaut, in der Meinung, den von den Seleuciden bedrängten Cult Jehova's zu der Dynastie des Lagos zu retten.[2] Des Schutzes der Herrscher bedürftig suchte die Judenschaft sich desselben durch doppelte Loyalität würdig zu machen, und es gibt von dem Maß derselben eine Vorstellung, wenn wir sehen, wie die Uebersetzer der alexandrinischen Bibel, den λαγώς, d. h. den Hasen in ihrer Version lieber den „Fußhaarigen" (δασύπους) nennen, um nicht schreiben zu müssen, Lagos gehöre unter die Unreinen. Auch unter den Römern hatten sie, sehr im Gegensatz zu dem unbotmäßigen palästinensischen Judenthum, es sich zu hoher Ehre gerechnet, Cäsar beim Aufstand der Alexandriner gerettet und von jeher die Sache Roms in Aegypten vertreten zu haben. So war die Zahl der ägyptischen Juden in der römischen Zeit auf eine Million angewachsen und zwar war der größere Theil in der Hauptstadt seßhaft.[3] Von den fünf Stadttheilen Alexandriens nannte man zwei die jüdischen, weil sie hier vorherrschten, aber diese Theilung hatte nicht gehindert, daß sie auch in den drei übrigen Regionen die besten Geschäftslocale an sich brachten. Ihre eigenen Viertel waren gerade die günstig am östlichen Hafen und Canal von Kanopus gelegenen. Dadurch hatten sie sich schon des Kornhandels bemächtigt, noch ehe Cäsar, dankbar für ihre Treue, ihre Privilegien mehrte.[4] Auch die Hafenpolizei war aus dem gleichen Grunde in ihren Händen.[5] In den verschiedenen Stadttheilen waren Proseuchen, mit Baumpflanzungen freundlich umgeben,[6] der Hauptstolz aber war die Synagoge, von deren Größe und Herrlichkeit noch der Talmud zu erzählen weiß.[7] In solcher Weise waren

[1] Or. 32, p. 373. — [2] Ant. XII; 9. 7. XIII, 1. Bell. I; 1, 1. VII: 10, 2—4. — [3] Philo, in Flacc. Mangey. 2, 523. — [4] Jos. Ap. 2, 4 u. 5. Jos Bell. II; 18, 7. 8. Ant. XIV; 7, 2. 10, 1. XIX; 5, 2. Philo, in Flacc. M. 525. — [5] Ap. 2, 25. — [6] Leg. ad Gaj. M. 565. — [7] Grätz, Gesch. der Juden 3, 29.

die alexandrinischen Juden im Laufe von drei Jahrhunderten zu einer hochansehnlichen Corporation herangewachsen. Sie wählten sich ein eigenes Stammhaupt, das hier den Namen Alabarch trug und dessen Familie zu den ersten des Reichs zählte. Die Söhne des Alabarchen heiratheten Königinen[1] und unter Bedingung des Uebertritts konnten sie es, wie Tiberius Alexander, selbst zum Statthalter bringen. Eine solche Gleichstellung der sonst so verachteten Nationalität setzte denn freilich voraus, daß dieselbe sich wesentlich der allgemeinen Civilisation des Reichs angeschlossen hatte und in der That war die Hellenisirung der alexandrinischen Judenschaft in Jahrhunderte langem Verkehr mit der Völkerwelt bis zu dem Punkte gediehen, bis zu dem die abendländische Bildung überhaupt für Semiten assimilirbar ist.[2]

Wie frühe schon die alexandrinischen Juden die Sprache ihrer Väter vergessen und sich der Landessprache accommodirt hatten, beweist ihre griechische Bibel, die, von verschiedenen Verfassern herrührend, schon unter den ersten Ptolemäern entstanden sein soll und von dem Bedürfniß zeugt, bürgerliches Recht und religiöse Erbauung in griechischer Sprache zu geben, da die Ursprache unverständlich geworden war. Diese Uebersetzung der Septuaginta, in der zum ersten Mal der semitische Gedanke sich in hellenischer Form darzustellen versuchte, wurde, ähnlich wie im sechszehnten Jahrhundert die deutsche Bibel, eine der wichtigsten Grundlagen der sich verjüngenden Cultur; durch sie ist der Geist des Morgenlandes dem Abendlande erst verständlich geworden. Mit Recht hat man die Septuaginta darum den ersten Apostel genannt, der hinausging in alle Welt und lehrte alle Völker.[3] Zum ersten Male hörten die, die bisher nur den rauschenden Cadenzen eines Cicero oder dem süßen Wohlklang der griechischen Tragödie ihr Ohr geöffnet, die Donnerworte der Propheten und die schwermüthige Monotonie der Psalmen und während die Welt des Pomps der Verrinen müde wird und stumpf gegen die Philippika eines Demosthenes, öffnen sich immer mehr Herzen der einfachen Schönheit des heiligen Buchs, so daß Philo die Hoffnung aussprechen konnte, daß die Schrift, die einst in chaldäischer Sprache nur wenigen zugänglich war, im griechischen Gewande dem größten Theil der Menschen oder vielleicht dem ganzen Menschengeschlecht zum Heil gereichen werde.[4]

[1] Ant 5, 1. — [2] Vgl. Lipsius, Alex. Rel. Philos. in Schenkel's Bib.-L. 1, 87. — [3] Grätz, Gesch. d. Jud. 3, 36. — [4] Vita Mos. II, Mang. 140.

Rascher aber als auf die Völkerwelt übte die griechische Bibel auf das Judenthum selbst seine Rückwirkung. Wenn die griechische Sprache Wort und Gedanke mit demselben Ausdruck bezeichnet, so liegt darin die tiefsinnige Erkenntniß, daß beide schon bei ihrer Erzeugung so mit einander eins werden, daß mit dem Tausch der Worte auch der Gedanke wechselt. Der Logos der griechischen Bibel war ein anderer als der der hebräischen und vor allem war Gefahr vorhanden, daß durch sie auch die Gedanken der Schrift denen der griechischen Weisheit sich vergesellschaften möchten. Man interpretirte jetzt die Propheten aus der Literatur der Hellenen. Die Dinge blieben dieselben, aber sie waren nicht mehr von der Sonne Palästinas bestrahlt, sondern von dem helleren Lichte des jonischen Himmels. Niemand hatte für die Bedeutung dieser Thatsache eine feinere Witterung als die Rabbinen Jerusalems. Sie fühlten wohl, daß Sem nicht derselbe bleibe, wenn er die Sprache Japhets rede, und in dieser richtigen Empfindung bestanden sie darauf, daß, wie Gott auf dem Sinai sein Gesetz in hebräischer Sprache geoffenbart habe, so müsse es auch hebräisch erhalten bleiben und wenn es verboten sei, dasselbe auf die Haut unreiner Thiere zu schreiben, so sei es zehnfach verboten, dasselbe in der Sprache der Heiden zu verunreinigen. So betrachteten die Frommen Palästinas den Tag des Bibelfestes, an dem die Juden Alexandriens nach der Pharosinsel wallfahrteten, wo die Sage den siebzig Dolmetschern ihre Zellen gebaut hatte, als Unglücks- und Fasttag, gleich dem, an dem Israel um das goldene Kalb getanzt, das ihnen Aaron aufgerichtet.[1] Jene tiefe Spaltung der Hebräer und Hellenisten, die die Schulen zerklüftete, heftete sich forthin hauptsächlich an die griechische Bibel. Man hatte ein verschiedenes Wort und damit im Einzelnen oft ein anderes Gesetz. In so fern also hatten die Vorhersagungen der Orthodoxen sich vollkommen bewahrheitet. Nur verkannten die Hebräer freilich auf der andern Seite, daß ohne ihre griechische Bibel die Hellenisten überhaupt dem Judenthum hätten verloren gehen müssen. Man hat oft gefragt, wie es kam, daß von allen den Israeliten, die von den Tagen Alexanders bis zu denen Vespasians nach dem Westen geschleudert wurden, so wenige dem Landesbrauch sich fügten und daß wo auch nur zwei oder drei beisammen sind, sie eine Gemeinde bilden,

[1] Philo, Vita Mos. II; 140 f. Soferim 1, 7 bei Grätz, 3, 429.

die zäh am Glauben der Väter festhält, so daß sie in Gades keine Spanier und in Philippi keine Macedonier werden? Es kam nicht daher, daß sie unfähig gewesen wären, sich umzudenken und umzubilden — so weit der Jude das wollte, konnte er es sogar in erstaunlichem Maße — sondern es kam daher, daß wenn diese Männer Israels auch seit Generationen die Sprache Kanaans nicht mehr verstanden, wenn sie mit all ihren materiellen Interessen verwachsen waren mit denen ihres gegenwärtigen Wohnsitzes, wenn ihnen das Wesen ihrer hebräischen Brüder fremder geworden war als die Sitte des heidnischen Landes, in dem sie lebten, dennoch überall der Gott der Väter zu ihnen redete durch den Mund ihrer griechischen Bibel. Dieses von den Rabbinen beweinte Buch war es, das Millionen festhielt am alten Glauben, um dann wiederum Millionen zu gewinnen, für die der hebräische Text ein vergrabener Schatz geblieben wäre.

Aber auch nach einer anderen Richtung hin diente die Septuaginta dazu, die Scheidung zwischen Juden und Hellenen eher zu erhalten als auszugleichen. Wie Luthers Bibel ein neues Deutsch, so hat auch die Septuaginta ihr eigenes Idiom erzeugt, das dem Griechen oder Römer keineswegs ohne weiteres geläufig war. Die macedonische Volkssprache, in der die Uebersetzer sich versuchten, hatte die alten griechischen Dialektverschiedenheiten bereits nivellirt. Aber die glatte Redeweise der Großstadt mußte manchen Zwang, manche Vertiefung, manche Neubildung erleiden, um zu sagen, was die Propheten Israels gesagt, und was nie in eines Griechen Herz gekommen war. So entstand die hebraisirende Uebersetzung, die trotz ihrer jüdischen Syntax den Urtext noch dürftig genug wiedergibt. Aber in einer Zeit, in der dieser Text sogar in Palästina Schwierigkeiten machte, kam trotz aller ihrer Mängel diese Uebersetzung auch außerhalb Alexandriens in allgemeinen Gebrauch und indem sich so statt der Urschrift die Septuaginta einbürgerte und wesentlich das einzige Buch war, das der Jude des Abendlandes las und aus dem er seine Bildung schöpfte, entstand ein eigenes helleniſtisches Idiom, das Judengriechisch, das in der ganzen Diaspora des Westens geredet wurde. So hatte man innerhalb der Alleinherrschaft der griechischen Sprache, der man sich nicht zu entziehen vermochte, doch wenigstens einen Dialekt für sich und in diesem Dialekt erwuchs allmählig eine eigene Literatur, die sich der hebräischen Nationalliteratur als treuer Ausdruck des Geistes der Diaspora an die Seite stellte.

Zunächst bestand diese Literatur Alexandriens aus Erläuterungen oder Nachbildungen biblischer Bücher, so Aristobuls Werk über den Pentateuch, der überarbeitete Esra, die Briefe des Baruch und Jeremia, die Zusätze zu Esther, die Historien vom Bel und vom Drachen zu Babel, die Zusätze zu Daniel.

Bald aber warf das begabte und zu literarischen Productionen aufgelegte Geschlecht der alexandrinischen Juden sich auch auf die Nachbildung der griechischen Schriftsteller. Von den pseudonymen Schriften, die unter griechischer Vermummung Israel und sein Gesetz empfehlen, ist schon geredet worden. Aber auch die reine Freude künstlerischen Schaffens bethätigte sich.[1] Ein Ezechiel behandelte den Auszug aus Aegyptenland in einem Drama, in welchem die handelnden Personen, Mose, seine Frau Sepphora, Raguel und selbst Gott in metrischen Dialogen sprechen. Ein Philo besang in epischen Zeilen Jerusalem, ein Theodot machte den Raub der Dina und den Kampf der Söhne Jakobs mit den Sichemiten zum Gegenstand eines Heldengedichts. Demetrius und Eupolemos trachteten als Historiker nach den Lorbern des Thucydides. Selbst die Novellistik der jüngsten griechischen Zeit hat in dem Verfasser der keuschen Susanna einen glücklichen Mitarbeiter gefunden. Allerdings erhoben sich gegen diese Anwendung hellenischer Kunstformen auf heilige Stoffe innerhalb der hellenistischen Gemeinde selbst ganz dieselben Bedenken, die die Hebräer gegen den Gebrauch der griechischen Sprache geltend gemacht hatten. Wenigstens weiß der Aristeasbrief höchst erbauliche Geschichten zu erzählen, wie ein Theopompos dafür, daß er den jüdischen Gesetzgeber in seine Profangeschichte verwebt habe, mit Wahnsinn sei bestraft worden, während der Tragödiendichter Theodektes, weil er etwas aus diesen Gesetzen auf die Bühne brachte, blind ward, bis er durch Ausscheidung der biblischen Effecte den Himmel wieder mit seinem Drama aussöhnte. Ein gewisses inneres Recht wird man einer solchen Opposition gegen die Hellenisirung biblischer Stoffe nicht absprechen können. Jedenfalls sind die alexandrinischen Juden der Welt nicht durch ihre Nachahmung antiker Kunstformen von Wichtigkeit geworden. Liegt doch die jüdische Begabung überhaupt nicht nach dieser Seite, da dem Juden der Sinn für das Maßvolle abgeht. Dafür ist ihm ein grübelnder Scharfsinn

[1] Die folgenden Fragmente sind aus Euseb. praep. ev. IX, 17—39. Sammlung in Müller's Fragmenta hist. gr. 3, 207—230.

gegeben, der sich auch damals mit Erfolg in die Speculationen der griechischen Philosophie vertiefte.

5. Die alexandrinische Religionsphilosophie.

Die Philosophie spielte im geistigen Verkehr der hellenischen Städter eine zu große Rolle, als daß das Judenthum nicht auch seinerseits hätte eintreten müssen auf die Forderung, daß es dem gebildeten Manne gezieme, über die Gründe der Dinge nachzudenken, die Welt im Zusammenhang sich vorzustellen und das „Futter der ererbten Meinung" zu ersetzen mit der geistigen Nahrung selbst erworbener Weisheit. Das alexandrinische Israel war darum nicht gemeint, seinen Glauben aufzugeben. Vielmehr dachte man Mose diejenige Stellung zuzuweisen, die in dem Vorstellungskreis der Hellenen, ein Pythagoras, ein Plato oder Aristoteles hatte. Die mosaische Weltvorstellung selbst schien sich sogar zu decken mit der dualistischen Weltbetrachtung der Zeitphilosophie. Der eigenschaftslose Gott der Philosophen, der besser als das Gute und schöner als das Schöne in unnahbarer Ferne über der Welt thront, schien derselbe zu sein, von dem Jesaja gesagt, daß die Völker vor ihm seien wie ein Tropfen am Eimer und von dem Salomo bekannte, daß aller Himmel Himmel ihn nicht fassen. Was ein Plato erzählte von dem Fall der Seele, stimmte es nicht mit dem Sündenfall der Genesis und alle Klagen der Stoa über die Verderbtheit der menschlichen Natur, lauteten sie nicht wie ein Echo der Propheten und Psalmisten? Wenn die Erlösung dieser sündigen Menschheit, wenn ihr Verkehr mit der jenseitigen Gottheit den Platonikern und Neupythagoräern dieser Tage verbürgt war durch Mittelwesen, waren das nicht die Engel Gottes, die auf der Leiter Jakobs hernieder stiegen, war es nicht der Geist Gottes, der über den Wassern schwebte, die Weisheit Gottes, die die Schrift selbst sein erstgebornes Kind nennt?[1] Sollte aber diese Vermittlung nach Meinung der Neupythagoräer getragen sein durch Asketen und heilige Männer, die den Banden der Sinnlichkeit sich entwunden, wer wußte mehr von solchen

[1] Prov. 1, 20. 8, 1. 8, 22 ff.

Sehern und Propheten zu erzählen als Israel, dessen Führer mit Gott geredet schon in den dämmernden Morgenstunden der Urzeit? So war es der Monotheismus Plato's, sammt seiner dualistischen Weltanschauung und Weltverachtung, die das hebräische Denken zunächst zu erfassen vermochte und sie wurden ihm der Gesichtspunct, von dem aus sich die ganze Geistesarbeit der Hellenen für den Juden zurecht legte. Diesen Glauben an eine unendlich herrliche und selige jenseitige Gottheit bekannten auch seine heiligen Bücher und, was Plato von der Welt der Ideen und den Gefilden der Wahrheit berichtet, schien den Juden nicht fremd, sei es, daß man die Welt der Ideen mit dem in den Himmel entrückten Eden der Genesis oder mit dem vom Himmel kommenden messianischen Reiche der Propheten identificirte. Es ist psychologisch durchaus erklärlich, wie die Kinder zweier Culturwelten im Verkehr mit einander sich in denjenigen Vorstellungen mit Vorliebe zusammenfanden, die beiden Theilen geläufig waren und wie sie glauben konnten, übereinzustimmen und derselben Meinung zu sein, während doch die Voraussetzungen der beiderseitigen Vorstellungen sehr entgegengesetzter Natur waren. Doch mußten dann mit der Zeit diese Vorstellungen, die man anfangs nur für identisch hielt, auch in der That sich gegenseitig näher rücken. Von dem Einfluß der orientalischen Religionen auf die spätere griechische Philosophie ist schon die Rede gewesen. Aber den Juden ging es nicht anders. Während man sich die platonische Philosophie in's Semitische übertrug, wechselten doch auch die Vorstellungen des alten Testaments Farbe und Inhalt. Schon die Uebersetzer der griechischen Bibel hatten so viel griechische Luft geathmet; daß sie unwillkürlich die kindlichen Vorstellungen des Morgenlandes der reflectirteren Denkweise Alexandriens anzupassen strebten.[1] Die Erscheinungen Gottes sind meist umgedeutet in Engelerscheinungen oder Visionen[2] und der Dolmetscher ignorirt es, wenn Jehova von seiner Reue spricht oder andern Gemüthszuständen, die der Gottheit Platos nicht ziemen.[3] Deutlicher treten die Umrisse des platonischen Dualismus heraus, wenn Aristobul, vielleicht einer der Mitarbeiter

[1] Vgl. Lipsius, Alex. Relig. Phil. in Schenkel's Bibellexikon 1, 88. — [2] Exod. 24, 9—11, wo schon die Rabbinen des bab. Talmud, Megildah 1, fol. 9, den Alexandrinern die falsche Uebersetzung vorrückten. Vgl. Num. 12, 8, wo die LXX das Schauen zur Vision machen, Gen. 32, 30, wo sie an einen Engel, Num. 14, 14 wo sie an die Schechinah denken. So Hiob 29, 25. Ps. 42, 3 a. O. — [3] Gen. 6, 6. 15, 3; 19, 3; 24, 9—11 a. O.

an der Septuaginta, in dem achten Verse des oben angeführten orphischen Gedichts, Gott den Weltbildner, statt Weltschöpfer nennt und damit eine präexistirende Materie annimmt, die von Ewigkeit her Gott gegenüberstand. „Aus dem gestaltlosen Stoff, sagt dann das Buch der Weisheit mit ausdrücklichem Platonismus, hat seine allmächtige Hand die Welt geschaffen".[1]

Mangels früherer Nachrichten pflegt man als den Urheber dieser jüdisch-griechischen Philosophie den Juden Aristobul, einen Hofgelehrten des Königs Ptolemäus Philometor um 160 vor Christus zu betrachten. Seinen Commentar zu dem Pentateuch überreichte er seinem Fürsten mit einer Vorrede,[2] in der er den hohen Herrn ersuchte, er möge sich an Ausdrücken wie: „Arme, Hände, Füße, Herumgehen Gottes" nicht stoßen, sondern diese bildlich (φυσικῶς) nehmen. Seine Meinung ist dabei, solche Ausdrücke sollen als Ereignisse und Entwicklungen in der Natur gedeutet werden. Unter der „Hand Gottes" sei seine Macht, unter dem „Stehen Gottes" der Bestand der Weltordnung zu verstehen. „Gott steht, sagt unser Exeget, das heißt: nie ist der Himmel zur Erde, noch die Erde zum Himmel, noch die Sonne Vollmond, noch der Mond Sonne geworden." Aehnlich ist ihm das Sprechen Gottes nur ein bildlicher Ausdruck für das Wirken der absoluten Ursache, „denn es heißt jedesmal: Gott sprach und es geschah".[3] Weitergreifende Umgestaltungen der alttestamentlichen Denkweise führte dann die bereits erwähnte Anwendung platonischer Vorstellungen auf das Verhältniß von Gott und Welt mit sich.

Hatte man den Dualismus, so bedurfte es nothwendig auch der vermittelnden Principien, da Gott selbst nach seiner Seligkeit nicht in Berührung treten konnte mit der sündigen Materie. Diesem Bedürfniß kamen schon einige Bücher im Kanon entgegen, indem sie die göttliche Weisheit rhetorisch personificiren und so gleichsam als ein eigenes Wesen Gott gegenüber stellen. „Woher kommt die Weisheit? fragt Hiob,[4] und wo ist der Sitz der Einsicht? Gott kennt ihren Weg, antwortet er sich; als er dem Winde Gewicht gab, die Gewässer abwog, da sah er sie und that sie den Menschen kund". Wie hier die Weisheit Gottes objectivirt ist, daß Gott selbst sie schaut, so tritt sie in den Sprüchwörtern auch für die Menschen als redendes Wesen auf.

---

[1] Weish. 11, 17. — [2] Euseb. Praep. ev. VIII, 10. — [3] Euseb. Praep. ev. XIII, 12. — [4] 28, 20.

Sie stellt sich auf die Höhe, an den Weg und ladet mit lauter Stimme die Menschen zu sich ein. Als Anfang seines Handelns, vor seinen Werken hat Jehova sie bereitet, vor den Bergen und Hügeln ist sie geboren; als er die Grundfesten der Erde zurichtete, war sie ihm als Künstlerin zur Seite und war sein tägliches Ergötzen.[1] Endlich aber sehen wir bei Sirach[2] die Weisheit auftreten in der göttlichen Rathsversammlung als erstgeschaffener aller Geister. Sie rühmt sich vor der Zeit, von Anfang an von Gott geschaffen, aus seinem Munde hervorgegangen zu sein. Wie ein Nebel bedeckte sie die neugeschaffene Erde (vgl. 1 Mos. 1, 2). Sie durchdringt und durchherrscht die ganze Schöpfung und alle Völker, aber im besondern Sinne hat sie im Volke Israel ihren Sitz und ist in seinem Gesetzbuch gleichsam verkörpert.[3] In diesem Sinn hat auch Aristobul die „Kraft Gottes" als von Gott geschiedene Kräfte, die „Weisheit" aber als eine Mittlerin zwischen Gott und Materie gefaßt.[4] In ein ganz neues Licht tritt aber diese poetische Vorstellung von der Weisheit Gottes in dem Buche der Weisheit, das in der Zeit des Kaisers Caligula zu Alexandrien verfaßt worden sein dürfte. Dieser Zeitgenosse Philo's stattet nämlich die „Weisheit Gottes" mit allen Attributen der stoischen Logoslehre aus und bringt damit die zuvor unbestimmte poetische Vorstellung auf einen begrifflich klaren Ausdruck. Zuerst hatte Heraklit das ewige Gesetz des Weltlaufs, die gesetzmäßige Bewegung in der Welt den Logos genannt. Dieses bewegende Princip beruht bei Heraklit darauf, daß die erste Ursache der Welt ihre entgegengesetzten Bestimmungen in sich vereinigt und so das All im Fluß erhält. „Im Logos ist das Lebende und das Todte, und das Wachende und das Schlafende, und das Junge und das Alte. Denn wenn dieses sich umwandelt ist es jenes und wenn jenes sich umwandelt ist es wiederum dieses".[5] In diesem Sinne wird der Logos ein spielender, würfelnder Knabe genannt,[6] da er die Welt stets im Rollen erhält. Das Gesetz des Gegensatzes muß aber schon im Grund aller Dinge liegen, denn darauf beruht die Bewegung und die Harmonie, die ihr letztes Resultat ist. „Das Ent-

---

[1] Prov. 8 u. 9. — [2] Sir. 24. — [3] Prov. 24, 9. Vgl. ferner Baruch 3, 36. 4, 1. — [4] Vgl. die angeführten Stellen bei Euseb. Praep. ev. sowie Heinze, Lehre vom Logos, p. 188 f. — [5] Plut. Cons. ad Ap. 10. 106. D. Bei Heinze a. a. O. 12. — [6] Clemens, Paedag. 1, 90 C. Hippolyt IX, 9. παῖς ἐστιν ὁ λόγος ἐστι παίζων πεττεύων.

gegengeschnittene paßt zusammen und aus dem sich Entzweienden entsteht die schönste Harmonie".[1] „Verbinde Ganzes und nicht Ganzes, Zusammentretendes und nicht Zusammentretendes, Stimmendes und Mißstimmendes, und aus allem wird Eines und aus Einem Alles".[2] So gleicht das Leben in der Welt der Gestalt der Lyra, die aus einander tretend wieder mit sich selbst zusammenkommt. In demselben Sinn hat Heraklit den Krieg den Vater von Allem genannt, denn es ist keine Harmonie möglich ohne Gegensatz und kein lebendes Wesen außer durch Mann und Weib.[3] Der Logos ist mithin das ewige Gesetz der Weltbewegung, wie sich diese im Streit, das heißt im Spiel der Gegensätze zeigt. Am reinsten schien dem Philosophen dieses weltbewegende Princip sich im Feuer darzustellen und so gewann es den Anschein, als ob Heraklit das Feuer als das ursprüngliche Element betrachtet habe.

Eine Weile tritt dann der Begriff des Logos in der Geschichte der griechischen Philosophie zurück. Plato redet von einer göttlichen Vernunft, an der Weltseele wie Menschenseele Antheil haben, aber er nennt sie νοῦς. Gott setzte die Vernunft in eine Seele, die Seele aber in einen Leib, und baute so das All, damit er das schönste und beste Werk vollbracht hätte.[4] Die Weltseele ist das Mittelglied, vermöge deren es der Vernunft möglich war, in die Materie einzugehen, sie ist die Verbindung zwischen der Idee und dem μὴ ὄν. So haben wir einen transcendenten νοῦς oder λογός, der doch auch zugleich wieder der Welt und Menschheit immanent ist, wie das dem platonischen Dualismus entspricht. Dagegen hat Aristoteles, vermöge seines ganzen Standpunktes, daß die Ideen in den Dingen seien, auch den Nous als der Welt immanent gedacht, während er den Namen Logos auf das Denken des Menschen und die Sittennorm, die in der Menschheit lebt, anwendet. Erst bei den Stoikern tritt der Begriff des Logos wieder in seine vollen Rechte. Gegenüber dem Dualismus der Vorgänger stellten die Stoiker ein consequentes System des Monismus auf. Obwohl demgemäß alles nach ihnen materiell ist, wohnt doch der Materie der Begriff des Zweckvollen selbst ein. Die Welt im Ganzen und Einzelnen ist auf's beste geordnet, es muß ihr also ein ordnendes, zweckmäßig bildendes Princip innewohnen und dieses Princip

[1] Bei Heinze p. 14. — [2] Aristot. De mundo 5. 396, b. 20. — [3] Bei Heinze 15. — [4] Plato, Tim. 30, A. f.

ist der in ihr waltende Logos. Der an sich unbewegliche Stoff wird durch den Logos zur lebendigen Welt.[1] Der Logos ist es, der die Welt fortwährend formt und dadurch erhält. In diesem Sinne ist die Hymne des Kleanth gedichtet: „Es geschieht nichts auf der Erde ohne dich, o Dämon, noch in dem ätherischen Pol des Himmels, noch im Meer, außer was die Bösen thun im eigenen Unverstand. Du weißt das Ungerade gerade zu machen und ordnest das Ordnungslose und das Feindschaftliche ist dir freundschaftlich".[2] Im Einklang mit ihm, dem Dämon der Welt, muß darum auch des Menschen Leben dahinfließen. Es ist für spätere Abarten der hellenistischen Denkweise nicht überflüssig, hierbei darauf zu achten, daß dieser Logos, die bildende und nach Zwecken arbeitende Kraft der Stoiker, durchweg als material und körperlich vorgestellt wird. Der Logos ist feine, allgegenwärtige, ätherische Materie. Häufig wird er als πνεῦμα bezeichnet, d. h. als ein die Welt und die Körper durchdringender Lufthauch, der das Ganze zusammenhält, den Dingen Form und Halt gibt und den Kreislauf des Lebens hervorbringt.[3] Bildlich wird er wohl auch als Licht oder Wärme, als das Feuer des Heraklit beschrieben, das das All durchströmt.[4] Nach seiner formenbildenden Thätigkeit heißt er dann aber auch σπέρμα oder λόγος σπερματικός. Denn alles σπέρμα ist ein Lufthauch oder πνεῦμα, ein Theil des Logos. Sofern mithin der Logos Formen aus sich herausſetzt, ist er Same, sofern er sie in sich zurücknimmt Feuer.[5] In diesem Sinn sagt Augustin von den Stoikern, sie nennten Jupiter (den Logos) progenitor genitrixque, weil er allen Samen aus sich herauslasse, um ihn selbst in sich aufzunehmen. Mit den einzelnen Samentheilchen sind dann die typenbildenden Kräfte verbunden, so daß die einzelnen σπέρματα selbst wieder als λόγος bezeichnet werden.[6] Auf diesen Functionen des Logos beruht denn alles Leben. In der Welt selbst ist der Same zu allen Entwicklungen vorhanden, der sich nach eigenem Gesetze entfaltet. Der ganze Verlauf der Welt geht nach einer inneren und absoluten Nothwendigkeit vor sich, von der ersten Entfaltung des Samens bis zum Wiederaufgehen

[1] Seneca, Nat. Quaest. prolog. 14. Consol. ad Helv. 8, 3. Cicero, Nat. Deor. I; 14, 36. — [2] Stob. Ecolog. phys. I, p. 32. — Tertull. apologet. 21 Haec (sc. Logon) Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Sext. Pyrrh. 3, 218. Diog. Laërt. 7, 148. — [4] Cic. Nat. Deor. 1, 14. 36 f. — [5] Plut. Comm. not. 35. (1077. B.) — [6] Plut. Def. orac. 29 (426, A.) Stob. Ekl. I, 372. Seneca, Quaest. nat. III; 29, 3.

der Dinge in Samen, worauf von neuem dieselbe Ordnung der Dinge in ganz derselben Weise beginnt. Diese ewige Ordnung ist die εἱμαρμένη, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, ohne die nichts geschieht,[1] welches „Verhängniß" in letzter Instanz eben der Logos selbst ist.

Kann man so von der ganzen Natur sagen, daß sie κατὰ λόγον sich bewege, so haben doch die Menschen noch in specifischem Sinn am λόγος Antheil. Den höher stehenden Wesen ward noch die Vernunft gegeben, in der der λόγος sich selbst zum Bewußtsein kommt. Durch die Vernunft kommt der Mensch dazu, sich in Einklang mit dem All und mit sich selbst zu setzen, d. h. zu dem naturae convenienter vivere, das das Ziel der stoischen Ethik ist.[2] Natürlich ist auch sein Logos durchaus materialistisch gedacht. Mit der Seele entsteht er durch die Zeugung, die den Keim zur Vernunft dem Kinde mittheilte,[3] weßhalb die Vernunft im Menschen nur ein Theil der allgemeinen, selbst materiell gedachten Weltvernunft ist. Eben darauf aber beruht die große Gesetzmäßigkeit des Alls. Es ist ein und dieselbe Vernunft in den Menschen und Dingen. Was gerecht ist, hat die Natur bestimmt, nicht menschliche Satzung. Der Weise findet diese Gesetze durch Betrachtung des Weltlaufs und die Tugend ist nur Erfahrung dessen, was in der Natur vor sich geht.[4] „Nur ein Logos, sagt schwungvoll der Hymnus des Kleanth, ist in Allem, der immer ist, den die fliehen, die unter den Sterblichen die Bösen sind: Unglückliche, welche den Besitz des Guten immer verlangend, nicht einsehen Gottes allgemeines Gesetz, noch darauf hören, dem sie gehorchend mit Vernunft ein gutes Leben hätten".[5] Diese Lehre vom Logos war die zur Kaiserzeit weitaus die verbreitetste und populärste Weise, sich das Leben in der Welt zu erklären und den Zusammenhang der Dinge vorzustellen. Während nun sonst das jüdische Denken sich vielmehr zu dem Dualismus Plato's hingezogen fühlte, hat der Verfasser der Weisheit Salomonis die weltbildende Sophia, die in den späteren jüdischen Büchern als Zwischenwesen zwischen Gott und Welt fungirt, vielmehr beschrieben als das

[1] Stellen bei Heinze a. a. O. 125. — [2] Das zenonische ὁμολογουμένως ζῆν. Plut. Cum. princip. philos. 2. (777, B. f.) — [3] Plut. Stoic. rep. 41. Placita philos. 4, 11. — [4] Cicero, de legibus redet I; 6, 13 von einer ratio summa insita in natura, quae jubet ea, quae facienda sunt prohibetque contraria. Vgl. dazu De leg. I, 12, 33. M. Aurel. II, 4. Diog. VII, 87. — [5] Stob. Eclog. phys. I, p. 32.

feine, alle Poren durchdringende, allgegenwärtige Naturgesetz der Stoiker. Die Sophia ist ihm identisch mit dem stoischen Logos, wie er denn gelegentlich auch die Namen tauscht,[1] und so wird sie auch ganz durch die Prädicate des stoischen Logos bezeichnet. „In Sophia, heißt es, ist ein verständiger, heiliger, einfacher, vielgetheilter, feiner, leichtbeweglicher, lichter, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, scharfer, ungehemmter, wohlthätiger, menschenfreundlicher, fester, gewisser, sorgenfreier, allvermögender, allsehender und alle verständigen, reinen, zarten Geister durchdringender Geist (πνεῦμα). Denn beweglicher als alle Bewegung ist Sophia. Sie gehet und dringet durch alles wegen ihrer Reinheit". Ist bis dahin die Schilderung durchaus die des stoischen Logos, so schlägt dann aber wieder der platonische Dualismus durch, wenn der Verfasser fortfährt: „Denn ein Hauch ist sie der Kraft Gottes und ein lauterer Abfluß der Herrlichkeit des Allherrschers. Darum kann nichts Befleckes in sie hinein gerathen. Denn sie ist der Abglanz des ewigen Lichts, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte. Sie ist nur eine und vermag doch alles; sie bleibet dieselbe und erneut doch alles, und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, bereitet sie Freunde Gottes und Propheten".[2] Unter dem Einfluß stoischer und platonischer Vorstellungen also wird aus der zuvor nur rhetorisch und poetisch personificirten Weisheit Gottes eine selbstständige Hypostase. Sie ist, wie der stoische Logos, ein πνεῦμα,[3] und wie die Stoiker ihren Logos als πνεῦμα νοερόν bezeichnen,[4] so nennt der Verfasser 7, 22 auch Sophia. Sie durchdringt als feiner allgegenwärtiger Aether die ganze Welt,[5] wie der stoische Logos, und ist wie dieser als feine Materie gedacht.[6] Energischer noch drängt ihre platonische Mittelstellung zwischen der erhaben thronenden Gottheit und der irdischen Welt auf eine persönliche Fassung. Sie ist ein Hauch Gottes, der lautere Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers, der Abglanz des ewigen Lichts, der Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Abbild seiner Güte. Sie ist die Beisitzerin des göttlichen Thrones,[7] eingeweiht in Gottes Ge-

[1] Weish. Sal. 9, 1; 16, 12; 18, 15 f. Umgekehrt nennt Philo, Vita Mos. Mang. II, 155 den Logos: Sophia. — [2] Weish. Sal. 7, 21—27. — [3] 1. 6; 7, 7; 7, 22. — [4] Vgl. Heinze, Logos 195. — [5] 7, 24. 8, 1. — [6] Wie die jüdische Vorstellung von πνεῦμα an sich und die Prädicate: πολυμερές. λεπτόν. εὐκίνητον. ὀξύ. τρανόν beweisen. — [7] 9, 4.

heimnisse. Sie war zugegen, als er die Welt schuf, oder vielmehr, sie selbst ist die allschaffende Künstlerin von allem (πάντων τεχνῖτις).[1] Gerade in den Stellen nun, in denen dem vermittelnden Princip besonders deutlich selbstständiges Wesen zugeschrieben wird, nennt der Verfasser dasselbe auch geradezu Logos. „Durch den Logos hat Gott alle Dinge geschaffen und durch die Sophia den Menschen bereitet", heißt es in hebräischem Parallelismus 9, 1. In der Wüste hat der Logos Israel gerettet. „Weder Kraut noch Pflaster machte sie gesund, sondern dein Logos, o Herr, der alles heilet".[2] So züchtigte auch der Logos Aegyptenland. „Dein allmächtiger Logos fuhr vom Himmel herab, vom königlichen Throne, als ein heftiger Streiter in die Mitte des dem Verderben geweiheten Landes, als scharfes Schwert dein ernstes Gebot tragend, und trat hin und erfüllte alles mit Tod; er berührte den Himmel und schritt auf der Erde".[3] Man sieht, wie der Verfasser die Schrift gelesen hat von dem Standpunkt der gleichzeitigen Platoniker aus, daß Gott durch Mittelwesen in Beziehung treten müsse mit der gottentleerten Welt. So wuchs die rhetorische Personification der Weisheit Gottes zu einer metaphysischen Persönlichkeit heran und der Verfasser des Weisheitsbuches läßt es sich angelegen sein, als ob er doch eine Ahnung davon hätte, er habe einen fremden Gedanken in die Schrift hineingetragen, das Wirken dieses Mittelwesens auch in der heiligen Geschichte ausführlich nachzuweisen.[4] Die Weisheit war es, die mit Joseph in den Kerker stieg und ihn tröstete, sie war es, die die Aegypter schlug und ihren Strom trübte, sie redete aus Mose und legte den Unmündigen Psalmen auf die Lippen. So hat hier der biblische Begriff der Logos-Sophia seinen Ursprung genommen, der von da ab in der alexandrinischen und christlichen Theologie eine so große Rolle spielt.

Auch außerhalb dieser Lehre von den Mittelwesen tritt aber die platonische Weltanschauung in den anthropologischen Sätzen des Weisheitsbuches zu Tag. Der Leib ist dem Verfasser nicht mehr die Heimath, sondern der Kerker der Seele. „Der Körper ist es, der die Seele beschwert und die irdische Hülle belastet den vieldenkenden Geist".[5] Seinen Salomon läßt er die platonische Präexistenz der Seele bekennen, der bei ihrer Erdenfahrt, je nach ihrer Güte, eine bessere

[1] 7, 21; 8, 6. — [2] 16, 12. — [3] Weish. 18, 15. 16. — [4] Cap. 10—12. [5] Weish. 9, 15

oder schlechtere Hülle zugewiesen wird. „Ich war ein gutgeartetes Kind, sagt der weise König, und hatte eine gute Seele bekommen, oder vielmehr, da ich gut war, so kam ich in einen unbefleckten Leib".[1] Daß dieser Leib sterblich, daß er dem Leiden unterworfen ist, kann nach platonischen Principien gleichfalls nicht von Gott herrühren, denn aus dem Urquell alles Guten fließen keine Uebel. „Gott hat den Tod nicht geschaffen, noch hat er Lust am Untergange Lebendiger. Er hat ja alles zum Sein geschaffen und heilsam ist alles, was in der Welt entstanden ist".[2] „Er hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit und ihn gemacht zum Bilde seines eigenen Wesens, aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen und ihn erfahren, die jenem angehören".[3] Unverkennbar ist in diesen Sätzen dieselbe Empfindung ausgesprochen, die die platonischen und neupythagoräischen Schulen dieser Zeit beherrscht, das Gefühl des physischen und moralischen Uebels auf der einen, die Bewunderung der göttlichen Vollkommenheit auf der andern Seite. Um das Erste zu erklären, ohne dieses zu verlieren, blieb nichts übrig, als die Materie oder das in ihr waltende Princip als gottfeindlich darzustellen, wie der Verfasser gethan hat.[4]

Außer dem Verfasser des Buches der Weisheit betreten wir aber auch noch andere jüdische Schriftsteller auf der gleichen Vermengung platonischer, stoischer und jüdischer Anschauungen. Das sogenannte vierte Makkabäerbuch, das den Titel trägt „über die Herrschaft der Vernunft", läßt es sich viele Mühe kosten, seinen stoischen Satz aus Beispielen der jüdischen Geschichte zu erörtern und so das Volk Israel als die wahren Stoiker zu erweisen. Auch im Aristeasbrief klingen dem Weisheitsbuch verwandte Gedanken an, wenn der Verfasser die Kraft Gottes unterscheidet von dem einen Gotte und diese Kraft hindurchgehn läßt durch alle Dinge[5] und eine verwandte Erscheinung ist es, wenn Jason von Cyrene in unserem Auszug seines Werks (2. Mac. 3, 38) im Tempel zu Jerusalem eine Kraft Gottes wohnen läßt, die Heliodor zu seinem Schaden kennen lernt.

Zu den wesentlich platonischen und pythagoräischen Interpretationen des alten Testaments ist es endlich auch zu rechnen, wenn die

---

[1] Weish. 8, 19. — [2] Weish. 1, 13 ff. — [3] Weish. 2, 23. — [4] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III: 2, 231. — [5] Bei Haverkamp 2, 116.

Vorstellung der Prophetie eine specifisch mantische Bedeutung gewinnt. Im alten Testament redete Jehova mit wem er wollte und von der Waide und aus der Maulbeerpflanzung holte er seine Propheten. Jetzt sollen es Büßer und Asketen gewesen sein, denen Gott sich offenbarte und bei der schroffen Scheidung von Göttlichem und Menschlichem konnte nur überirdische Verzückung den Menschen fähig machen, Gottes Wort zu vernehmen. Die Propheten sollen jetzt alle in Ekstase geredet haben und ihr Product „die heilige Schrift", gilt als eine ohne irgend welches menschliche Zuthun mitgetheilte Offenbarung. Sie ist ein Orakel, das den Mund der Pythia passirt, aber nicht von ihr, sondern von der Gottheit geredet ist. Jetzt erst finden wir jene anschaulichen Schilderungen der Ekstase der Propheten, die entrückt werden, außer sich sind, Unsagbares hören, „ihre Worte mit zahlreichen Geberden der geheimen Kunst begleiten" oder „im Schlafe Gott schauen mit den wachen Augen der Seele", wie solches in den späteren jüdischen Schriften offenbar unter Einfluß der neupythagoräischen Inspirationstheorie oft genug zu lesen ist.[1]

Wenn also, wie wir früher sahen, die hellenische Welt sich dem Monotheismus Israels und seiner tiefen Ueberzeugung von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur genähert hatte, so hatte auf der andern Seite das Judenthum sich in Alexandrien darauf eingelassen, seine religiösen Ueberzeugungen in den Rahmen der platonischen Weltanschauung einzugliedern. Die biblische Lehre von der Sündhaftigkeit alles Fleisches wird gesteigert zu dem prinzipiellen Gegensatz einer sinnlichen und geistigen Welt; die übermenschliche Herrlichkeit Gottes wird zur absoluten Unbegreiflichkeit; die Scheidung zwischen der Zeit der Verheißung und der Erfüllung, dem Rüsttag und der Heilszeit der Erde, wird zum Glauben an eine andere Welt; die Auferstehungslehre wird zum Dogma der Präexistenz und Unsterblichkeit; der Preis der göttlichen Weisheit führt zu ihrer Personification als erlösendes Mittelwesen und die Schlichtheit des alttestamentlichen Prophetenthums wird von einer, an die heidnische Mantik streifenden, Inspirationslehre ersetzt.

Mit andern Worten, an die Stelle der biblischen Weltanschauung war bei diesen alexandrinischen Juden die moderne platonisch-

[1] Philo, vita Mos. II. Mang. 108. 124. 135. 163 ff. De Decal. II, 184. Jos. Bell. IV; 8, 3. So die Gesichte im vierten Esrabuch 1, 4; 2, 21 a. O.

dualistische getreten und damit sah man sich ganz vor dieselbe Aufgabe gestellt, an der die Stoa sich abarbeitete. Man sollte diese neue Weltanschauung in die heiligen Ueberlieferungen, die man nicht fahren lassen wollte, hineinlegen und man löste diese Aufgabe, ganz wie die Stoa, durch das Mittel der allegorischen Schriftauslegung. Der Buchstabe der Schrift sollte nicht angetastet werden, wo er aber der eigenen Weltanschauung widersprach, ward er allegorisch umgedeutet. So weiß der Brief des Aristeas auszuführen, daß die jüdischen Speisegebote, recht ausgelegt, die gesammte Ethik der Griechen enthalten. Wenn sie gewisse Speisen verbieten, so wollen sie damit einschärfen, daß man mit Unreinen keinen Umgang pflegen dürfe. Wenn sie den Genuß der Raubvögel untersagen, so empfehlen sie damit Gerechtigkeit und Mäßigkeit, und wenn sie die Thiere mit gespaltenen Klauen zu essen erlauben, so ist es, weil diese den Unterschied zwischen dem Volke Gottes und den Gottlosen an ihren Füßen darstellen.[1] Bei andern Allegorikern ist es aber nur zu deutlich, daß sie bei ihren Umdeutungen weit mehr die Zweifel der alexandrinischen Judenschaft selbst im Auge haben als die Bedenken der Heiden. Denn seit diese Judenschaft unbewußt zur Lebensanschauung der Hellenen übergetreten war, regten sich trotz aller Pietät gegen die väterliche Religion, in diesen aufgeweckten Köpfen der geistreichen Großstadt allerlei Einwürfe gegen die Erzählungen der Bibel. Man fand vieles anstößig, anderes reizte die Lachlust und vom Standpunkt der modernen Weltanschauung, die nur mit großen Zahlen und kosmischen Principien rechnete, war die ganze israelitische Geschichte zu kleinlich und unbedeutend, um in derselben besondere Offenbarungen zu sehen. Bei dieser Lage der Dinge trat die allegorische Methode auch gegen die eigenen Kinder des Judenthums in die Schranken, um sie zu lehren, daß hinter den altväterischen Geschichten, die sie verlachten, ein tiefer, geheimnißvoller Sinn sich berge. Dem raffinirten und blasirten Geschlechte der Großstadt schienen die ewig jungen Erzählungen der Patriarchengeschichte kein Gegenstand göttlicher Offenbarung würdig, so ließen sie sich belehren, daß diese Erzählungen in bildlicher Einkleidung tiefe philosophische Wahrheiten mittheilten. Wie für die Stoiker die aufgehängte Here die Harmonie der Weltordnung und der entmannte Uranus die beschränkte Keimfähigkeit der Substanz bedeutete, so ist für die jüdischen

[1] In dem Abdruck im Jos. v. Haverk. II, 116.

Allegoriker Abraham Symbol des forschenden Triebs und Sara Personification der Tugend. Ihre Wanderungen in Palästina und Aegypten aber stellen allegorisch alle die Verirrungen und Fährlichkeiten dar, in die Verstand und Tugend in dieser schlechten Welt gerathen können.[1] Es klingt wie eine Auslegung der Geneſis vom Lehrstuhl der Synagoge, wenn Philo seine Schrift über die Wanderschaft Abrahams mit den Worten beginnt: „Gehe aus aus deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will." Das heißt, setzt der Prediger hinzu, wenn Gott die Seele läutern will, so gebietet er ihr, sich zu scheiden von drei Orten, vom Leibe, von der Wahrnehmung, von menschlicher Ausdrucksweise. Das Land bedeutet den Leib, denn vom Leibe heißt es, Erde bist du, zur Erde sollst du werden. Die Verwandtschaft bedeutet die sinnliche Wahrnehmung, denn diese ist der Seele selbst verbrüdert oder verschwistert. Das Haus aber, was die Seele bewohnt, ist das Wort, denn wie der Mensch im Hause, wohnt die Seele in der Rede. Von ihnen soll die Seele nicht sowohl sich lossagen — das hieße sterben, aber hinweggehen soll sie von ihnen, von ihnen absehen, über sie emportauchen, um zu Gott zu gelangen. Trennen soll sie sich von den körperlichen Lüsten, sich entschlagen der Täuschungen der sinnlichen Wahrnehmung, sich versenken in eine Tiefe, die kein Wort zum Ausdruck bringt, dann hat sie das Wort erfüllt: „Gehe aus von deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause". Den gleichen Gedanken soll in anderer Weise auch die Geschichte Jakobs versinnbildlichen. Daß der Erzvater zu Bethel ankam, als die Sonne unterging, verlohnte keiner Mittheilung auf dem Wege der Offenbarung, obwohl sofort berichtet wird, Jakob habe dort Gott geschaut. Vielmehr wollte diese Allegorie den Menschen mittheilen, daß das natürliche Licht der Wahrnehmung (die Sonne) zurücktreten müsse, damit die Philosophie (Jakob) intuitiv Gott schaue, indem bekanntlich die Speculation ein Denken mit geschlossenen Augen ist.[2] Nicht anders als mit den Erzählungen der Schrift hielt man es mit den Gesetzen. Die Strafandrohung gegen die Frau,[3] die um ihrem Mann im Streit beizustehen, dessen Gegner unverschämt anfaßt, bedeutet nichts anderes, als daß in der Psyche eine Richtung

[1] Philo, De migr. Abrah. Mang. II, 15 f. — [2] Quod a deo somnia. 1, 638. — [3] Deut. 25, 11 f.

auf Sinnliches sei, die ausgemerzt werden müsse.[1] So ward das an sich Verständliche zur Hieroglyphe gestempelt und frische Erzählung in schale Allegorie gewandelt, eben so sehr, weil eine überspannte Inspirationslehre keine Offenbarung anspruchsloser Geschichten duldete, als weil der blasirte Geschmack der Weltstadt unfähig geworden war, die Erhabenheit dieser einfachen Legende zu verstehen. So kam es, daß, während in den Synagogen der Hebräer die moralische Auslegung, die pharisäischen Consequenzen, der rabbinische Sagencyklus die Hauptrolle spielten, man in den Synagogen Alexandriens nach Philo's Ausdruck „philosophirte", d. h. der Erforschung und Betrachtung der Natur sich widmete.[2] Die Paraschen und Haphtaren des Sabbaths mußten dazu herhalten, Sätzen aus der Psychologie und Physik, oder stoischen Speculationen über die Weltseele und im besten Fall allgemeinen moralischen Vorschriften zur Unterlage zu dienen. Ein Rationalismus hatte sich in die Synagogen der Hellenisten eingedrängt, der den altgläubigen Hebräern im höchsten Maße anstößig war.

Merkwürdiger Weise aber entwickelte dieses von sich selbst abgefallene Judenthum Alexandriens kaum einen geringeren Eifer, die Welt von den Vorzügen seines Glaubens zu überzeugen, als die fanatischen Schulen der Hebräer. Das sie umgebende Heidenthum suchte nach einer befriedigenden Religion, die sich mit seiner Begriffswelt nicht in Widerspruch setzte, und nicht weniger als die Hebräer waren die Hellenisten davon überzeugt, eben ihr Reformjudenthum sei diese Religion der Zukunft. Dazu war es ihnen leichter als den Pharisäern Jerusalems, den philosophischen Ansprüchen der Neuzeit gerecht zu werden. Nachdem sie den positiven Inhalt des alten Testaments zu willkürlichen Allegorien verflüchtigt hatten, konnte es nicht schwer fallen, denselben in beliebige Formen zu gießen. Ihrer Exegese, die das Einfachste zu verrenken wußte, war es ein Kleines, die allgemeinen Umrisse der altjüdischen Weltanschauung in's Platonische zu verwaschen und so sehen wir denn in der That die großen jüdischen Schriftsteller dieser Epoche, Philo und nach ihm Josephus, den Mosaismus in einer Weise reproduciren, daß derselbe allen Postulaten des damaligen religiösen Bewußtseins gerecht zu werden schien. Wie einst der Jude Mendelssohn zu Berlin dem achtzehnten Jahrhundert aufzureden suchte,

---

[1] Philo, De special. legibus. 2, 329. — [2] Philo, Vita Mos. II, pag. 167 f. Mang.

die natürliche Religion, von der seine Denker träumten, sei just das Judenthum, dessen Dogmen lauteten: Gott, Tugend und Unsterblichkeit, so hat in der damaligen Hauptstadt der Aufklärung, der Jude Philo ein Judenthum ausgeboten, das alle die Qualitäten trug, die die Zeit als Merkmale einer wahren Offenbarung der Gottheit forderte: Ursprung im dunkeln Alterthum, Mittheilung durch einen gottbegnadeten Magus und Wunderthäter, Anerkennung des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, Rapport beider durch Mittelwesen und Glaube an ein Jenseits mit gerechter Vergeltung. So wenig nun das alte Testament wirklich diese Requisiten enthielt, so darf man doch nicht glauben, daß die alexandrinische Judenschaft bei ihren hellenisirenden Darstellungen desselben, sich der Täuschung vollkommen bewußt gewesen wäre. In der That mußte ein solcher Versuch mit innerer Nothwendigkeit innerhalb des Judenthums auftreten. Unbewußt war man hier in Alexandrien auf den Boden der griechischen Weltanschauung herübergerathen, und dieser Weltanschauung, so groß und herrlich sie war, fehlte nur eines, eine feste religiöse Ueberzeugung. Wie sollte da der Reformjude nicht der Meinung sein, eben seine, mit dem Geist der Zeit versöhnte Religion, sei die, auf die die Völker harrten? Viel Eitelkeit, viel jüdische Uebertreibung und Unwahrheit ist dabei mit untergelaufen. Es fehlte nicht an Marktschreierei. Aber im ganzen wird man anerkennen müssen, es war doch ein großer Wurf, mit dem das System Philos die jüdische und griechische Welt umschrieb. Zwar das übliche Prädicat des Scharfsinns hat Philo weniger als irgend jemand verdient, da die theilenden Functionen des Geistes bei ihm außerordentlich schwach arbeiten. Aber in die eklektische Mischung doch noch so viel innere Einheit, in die Vereinigung disparater Begriffe noch immer einen erträglichen Zusammenhang zu bringen, der gewaltsamen Verdrehung den Schein tiefer Auslegung zu leihen und einen Standpunkt zu finden, auf dem Plato und Moses dasselbe zu sagen scheinen, das war doch nur einer so poetisch begabten Natur möglich, wie das der fruchtbare Schriftsteller Alexandriens war. Daß diese Methode auch ihre innere Berechtigung hatte, das beweist vor allem, die auf Jahrhunderte fortwuchernde Fruchtbarkeit ihrer Anregungen, während alle anderen Bastardbildungen des damaligen Eklekticismus im zweiten Glied ausgestorben sind.

6. Philo.

Unter den reichen Familien der alexandrinischen Judenschaft ragte eine vor allen hervor, die des Alabarchen Alexander, die hier eine ähnliche Weltstellung einnahm, wie das Haus Saramalla in Antiochien. Von altem, angeblich priesterlichem Geschlechte war diese Familie durch die Macht des Geldes zu einem Einfluß gelangt, der in Aegypten, Palästina und Rom gleichmäßig respectirt ward.[1] Wenn man in Jerusalem vom äußeren Vorhof durch eines der neun Tempelthore nach dem Hof der Israeliten hinaufstieg, fielen an jedem dieser Thore die vergoldeten und versilberten Thürflügel von Bronce und korinthischem Erz auf. Dem staunenden Ankömmling aber erzählte man, „diesen Reichthum verschwendete an die neun Tempelthore Alexander, der Vater des Tiberius".[2] Von diesem selben Manne lesen wir dann auch, daß ihn ein flüchtiger Prinz um 200,000 Drachmen anspricht und daß er dieses Darlehen ohne viel Umstände bewilligt.[3] Dieser ägyptische Krösus, Alexander, Haupt der alexandrinischen Judenschaft, war eine im Kaiserhause wohlbekannte Persönlichkeit.[4] Durch lange Jahre hatte er die Geschäfte der Antonia, der Schwägerin des Tiberius und ihres Sohnes Claudius vermittelt und war ihr Procuraträger gewesen.[5] Daß Antonia in Tiberius Gunst so hoch stand,[6] wirkte auch zurück auf ihres Freundes Verhältnisse. Wir sehen dies daraus, daß er seinen Sohn Tiberius Alexander nannte und dieser Sohn, um den Preis des Uebertritts, in die Reihen der römischen Aristokratie aufgenommen ward. Erst Offizier, dann Procurator von Palästina, stieg der Sohn des jüdischen Alabarchen zuletzt sogar zum Statthalter von Aegypten auf, eine Stellung, die nur unbedingte Anhänger des Kaiserhauses erringen konnten. Einer seiner Brüder freite Bernice, die Tochter des Königs Agrippa, starb aber frühe, der andere, Demetrius, gleichfalls Schwiegersohn des Judenkönigs, folgte dem Vater als Alabarch.[7]

Aus so erlauchtem Hause, das dem Kaiserhofe befreundet und Königen verschwägert war, stammte Philo, im Reich, in der Stadt

---

[1] Ant. XVIII; 8, 1. XX; 5, 2. Hieron. catal. script. 11. Euseb. Hist. Eccl. 2, 4. Philo, De animal. c. 8. Bei Aucher 1, 124—172. — [2] Bell. V; 5, 3. — [3] Ant. XVIII; 6, 3. — [4] Vgl. über ihn Brüll, Alabarchen, in Geigers Jüd. Zeitschrift, 1864. 4. Dritter Jahrg. p. 276. — [5] Ant. XIX; 5, 1. — [6] Leg. ad Caj. 2, 669. Ant. XVIII; 6, 4. — [7] Ant. XIX; 5, 1. XX; 5, 3.

und in der Wissenschaft der Sprecher des alexandrinischen Judenthums. Bruder oder Neffe des Alabarchen Alexander,[1] stand er den Geschäften seiner Vaterstadt nicht fern, obwohl das politische Leben nicht seiner Neigung entsprach.[2] Er klagt vielmehr über den Neid der Menschen, die ihn in die Wogen des politischen Streits gestoßen. Dennoch sieht man es der Schreibweise des Mannes wohl an, daß er unter die glücklichen Sterblichen gehörte, die frei von materiellen Sorgen, im Besitz aller literarischen Hilfsmittel, sich überall umthun konnten. So repräsentirt er in bester Weise jenes gebildete Judenthum, dem durch den Reichthum ein gewisser Luxus des Geistes möglich wird. In seiner griechischen Bibel von Jugend auf zu Hause, im Hebräischen bis zum Lesen der Worte und zum Versuch bedenklicher Etymologien gefördert,[3] dafür aber in der griechischen Philosophie und den encyclischen Wissenschaften von Alexandriens bestbezahlten Sophisten gebildet, lebt er in innigem Umgang mit dem Pentateuch und seinem Lieblingspropheten und „Hierophanten", dem weichen Jeremia, aber er beugt sich nicht minder vor dem heiligen Plato.[4] Er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoräer und kennt wie Parmenides und Empedokles, so Zeno, Kleanth und die anderen Stoiker.[5] Billig auch gegen die heidnischen Vorstellungen, leugnet er nicht, daß es Naturkräfte gebe, die den, durch die Namen Mars, Apollo, Poseidon bezeichneten, Principien entsprechen und zuweilen läßt er sich zur Sache auch den Namen gefallen.[6] In pythagoräische Speculationen hat er sich sogar tiefer eingelassen als seiner Nüchternheit gut war, und die Erklärung der Dinge aus der Bedeutung der Zahlen und dem Geschlechtsleben der Begriffe, die klingelnden Kategorien des Männlichen und Weiblichen, Jungfräulichen und Mütterlichen, des Zeugenden und Gezeugten mögen die Ohren der Zeitgenossen gekitzelt haben, während sie uns ein verwirrendes Geräusch sind. Auf der anderen Seite hat er doch auch mit Interesse von den in den letzten Jahrzehnten aufblühenden Natur-

[1] Vgl. darüber Ewald 6, 259. Das Erstere nach der bestimmten Angabe Ant. XVIII; 8, 4. Die von Aucher aus dem Armenischen übersetzten Stücke 1, 44. 123. 161 haben das Zweite zur Voraussetzung. — [2] Philo, de legibus specialib. Mang. II, 299. — [3] Eine der merkwürdigsten ist die Ableitung von „Elohim". Nach ihr hießen Elohim die Bundesgenossen des El, wie die des Kronos Kronioi. Fragm. Hist. Graec. Vol. III, p. 568, 18. — [4] Hagar, M. 519—545. De provid. 2, 42. — [5] Quod omn. prob. lib. Eing. — [6] Leg. ad Caj. Mang. 561.

wissenschaften Kenntniß genommen[1] und an Breite des Wissens mögen ihn somit wenig Zeitgenossen übertroffen haben. Aber nicht hierauf beruht seine geschichtliche Bedeutung, sondern auf der eigenthümlichen Mittlerstellung, die der Hellenismus überhaupt zwischen morgen- und abendländischer Cultur einnimmt und die sich in ihm gleichsam biographisch ausgeprägt hat. Geistig, gesellschaftlich, politisch hineingestellt zwischen Rom und Jerusalem, wallfahrtet er zum Tempel der Väter und vor ihm, dem Sohn einer priesterlichen Familie, thun die Thüren des Priestervorhofs sich auf und man verstattet dem Gliede eines so wohlverdienten Hauses, in Jerusalem selbst, als Priester, ein Opfer zu bringen.[2] Aber auch für Geschäfte in Rom, wo Antonia, Caligulas Großmutter, seine Gönnerin ist, ist er die geeignete Persönlichkeit, da man voraussetzt, daß er auch im Kaiserpalast nicht vergeblich anklopfen werde. Ueber sein Familienleben gehen die Meinungen auseinander. Die beste Sitte war in der reichen jüdischen Aristokratie nicht zu Hause. Doch berichtet eine, bekannten römischen Erzählungen nachgebildete, Anecdote, Philo's Weib habe auf jeden Schmuck verzichtet, da seine Anwesenheit ihr Schmuck genug sei.[3] Allein er selbst läßt sich über das Glück, das Frauen bereiten, sehr elegisch vernehmen. Er billigt die Ehelosigkeit der Essäer, „weil das Weib ein eigenliebiges, übermäßig eifersüchtiges Ding ist und gewaltig, um die Sitten des Mannes zu erschüttern und mit fortwährenden Gaukeleien zu verlocken. Denn sie sinnt schmeichlerische Reden und die übrige Heuchelei aus, wie auf der Bühne, bezaubert Gesicht und Gehör, und da Bethörte gleich Unterworfenen sind, hintergeht sie den herrschenden Verstand. Wenn aber Kinder kommen, wird das Weib von Hochmuth und Zuversicht erfüllt, spricht das, was sie vorher in Verstellung heimtückisch andeutete, aus keckem Muthe aus und zwingt ohne Scham, alles zu thun, was der Gemeinschaft feindlich ist".[4] Ob Philo damit Selbstgeständnisse abgelegt, bleibe dahingestellt, jedenfalls ist der nicht hart vom Schicksal betroffen, der nichts weiteres zu beklagen hat.

Ein frommer und glücklicher Mensch, verehrt von seinem Volke, bewundert von seinen Verwandten, mit einem Rufe, den die Zu-

[1] De animal. bei Aucher a. a. O. — [2] Fragment bei Euseb. praep. ev. 8. 13. Bei Mang. 617. De prov. ed. Aucher, 2, c. 107. Fui ego ibi tempore, quo in patriae templum mittebar ad orationem hostiasque offerendas. — [3] Bei Aucher a. a. O. — [4] Apol. pro Jud. II, 634.

ſammenhänge der Diaſpora über die Welt verbreiten, macht Philo's ganzes Weſen den Eindruck einer Perſönlichkeit, die dem harten Kampfe um's Daſein entnommen, um ſo weicher und gefühlvoller von dem allgemeinen Elend der Menſchheit zu ſprechen weiß. Aehnlich wie ſein Zeitgenoſſe Seneca hat er auf Teppichen und Polſtern über den Druck der Endlichkeit nachgedacht[1] und dieſes Leben als eine Gefangenſchaft der Seele betrauert. Auch in ihm iſt jene müde, greiſenhafte Stimmung, mit der die Zeitgenoſſen über Welt und Geſchichte nichts Beſſeres zu ſagen wiſſen, als daß alles ſchon dageweſen und daß alles eitel ſei. „Nichts von den menſchlichen Dingen, ſagt er gelegentlich, hat wahren Beſtand. Es ſind Luftgebilde ohne wahre Weſenheit, von Träumen in nichts unterſchieden. Willſt du das Schickſal einzelner Menſchen nicht dafür gelten laſſen, ſo betrachte das Loos der ganzen Menſchheit. Bietet ſie nicht das Schauſpiel eines Schiffes dar, das von den Wogen umhergetrieben, bald aufwärts, bald abwärts fährt, bald günſtigen, bald ungünſtigen Wind hat. Denn im Kreiſe bewegt ſich der göttliche Logos, den der große Haufe Glück zu nennen pflegt und über Städte, Länder und Nationen hinfahrend, theilt er jeglichem jegliches Loos zu".[2] So ſehen wir auch dieſen vom Glück ſo hoch begünſtigten Sterblichen von dem Weltſchmerz heimgeſucht, an dem die Zeit krankt und dieſe weltverachtende, reſignirte Stimmung iſt mit ein Grund geweſen, die ihn wie hundert andere dem Studium zuführte. Neigung, Muße und der Zug der Zeit hatten ihn zum Philoſophen gemacht. Obwohl die encycliſchen Wiſſenſchaften, berichtet er ſelbſt, ihn gleich ſchönen Sklavinnen anzogen, habe er doch der Königin, der Philoſophie, ſein Herz allein zugewendet.[3] Er wäre auch nicht gemacht geweſen für die exacten Disciplinen, denn auch die Philoſophie hat er mehr mit Phantaſie als mit einem ſtreng theilenden Verſtande getrieben und wenn er ſpeculirte, ſchien es ihm ſelbſt, als ob er mit Sonne, Mond und Sternen im Weltall umherſchwebe.[4] Seine Geiſtesarbeit iſt ein Genießen und die eklektiſche Art, wie er hebräiſche und griechiſche Blumen zuſammenflicht und erhabene Vorſtellungen, auch wenn ſie unvereinbar

[1] Man vgl. z. B. ſeine weichlichen Klagen über die politiſchen Zumuthungen des Lebens an ſeine Muße. De leg. special. Mang. 2, 299. — [2] Quod deus sit immut. M. 298 f. — [3] De congr. quer. erud. gr. 1, 550. — [4] De spec. leg. M. 299.

sind, mit einander mischt, beweist, daß nicht der energische Gedanke, sondern eine ausgebildete geistige Genußfähigkeit bei ihm vorherrschten, wie ja auch seine allegorischen Träume mehr sinnig als tief zu nennen sind. Jene spielende, rabbinische Dialektik freilich, die es freut, die Widersprüche der Gegner aneinander zu zerreiben, fehlt auch ihm nicht[1] und wie alle Juden ist er unfähig, die Dinge ruhig auf sich wirken zu lassen und voll der rabulistischen Neigung, sich an die paradoxe Seite des Gegenstandes zu hängen und darüber die Hauptsache zu übersehen. Allein diese rabbinische Spitzfindigkeit ist bei ihm gemildert durch die, dem gebildeten und vornehmen Manne wohl anstehende Würdigung alles Schönen, und in Worten wenigstens hat er es an Anerkennung auch außerjüdischer Leistungen nie fehlen lassen. Er weiß den Tiefsinn der heidnischen Mythen zu schätzen und spricht mit Ehrfurcht von den alten Heroen, die Wasser und Meer von Ungeheuern gesäubert und heilsame Erfindungen überliefert haben. Der den Sorgenbrecher Wein zuerst gekeltert und durch ihn den Blick von der trüben Gegenwart ablenkt und dem Herzen mit einer rosigen Zukunft schmeichelt, darf seines vollen Dankes gewiß sein, mag er nun Liber oder Noah heißen. Für die schöne Sage der Dioskuren, von denen der eine sterblich, der andere unsterblich geboren und die in brüderlicher Liebe ihr Loos theilen, fehlt ihm nicht die gefühlvolle Thräne, noch läßt es den jüdischen Denker kalt, wenn ein Herakles dem Handel und Wandel sichere Straßen schafft.[2]

Mit diesem gefühligen Wesen stimmt denn eine liebenswürdige Frömmigkeit, die doch mehr sentimental als kraftvoll erscheint. Mit allen Männern der Aufklärung theilt er die Neigung zum Moralisiren, denn je ferner Gott dem unmittelbaren Bewußtsein steht, um so breiter und ausführlicher weist man ihn in der Natur und Geschichte nach. Daß der Bösewicht elendiglich zu Grunde gehe und den Schlemmer seiner Zeit die Würmer fressen, daß mit blasphemischen Reden sich schon mancher um den Hals geredet und daß namentlich die Feinde Israels sich in ihrem letzten Stündlein solcher Feindschaft nicht zu

[1] Die glänzendste Probe ist die ironische Untersuchung Leg. ad Gaj. M. 557 ff., welche Ansprüche Gajus auf die Gottheit habe, in der er eine wahrhaft ergötzliche Rabulistik entwickelt. — [2] Leg. ad Gaj. M. 557. Wenn das Buch der Weisheit 7, 2 und Jesus Sirach 1, 15 das Gesetz Israels als Wohnstätte der Sophia bezeichnet, ist es für Philo charakteristisch, daß Philo im Tractat Q. omn. prob. lib. den Logos die Quelle der solonischen und lykurgischen Gesetzgebung nennt.

freuen haben, das wird an den Lebensläufen der Flaccus, Isidor, Apollonius, Gajus u. s. w. dem Leser bis zum Verdrusse deutlich.[1] Aber der redselige Hebräer kann auch wahre Worte der Weisheit reden und niemand hat ohne Rührung den Eingang zu seiner Beschreibung der Caligulazeit gelesen, wo Philo, zurückschauend auf die drangsalsvolle Zeit, die nun hinter seinem Volke liegt, dem eigenen Kleinmuth die Frage vorlegt: „Wie lange werden wir Greise noch Knaben sein, grau dem Körper, kindisch der Seele nach? Wann werden wir aufhören zu meinen, das rollende Glück stehe fest und die ewige Natur der Dinge unterliege dem Wandel? Das ist der Sieg der Gegenwart über das Herz, daß es sich nicht erheben kann über das, was morgen schon nichts ist."

So athmen seine Schriften durchweg den Geist einer religionsbedürftigen Zeit. Er hat den Frieden nicht, aber er sucht ihn und während er behauptet, in der Schrift alle Befriedigung zu finden, sind es doch Gedanken und Formen der griechischen Bildung, die im höchsten Affect ihm zuerst zur Hand sind. Einem so gearteten Geiste war es ganz natürlich zu meinen, jene philosophische Weltanschauung, der er dank Plato und Zeno angehörte, sei ihm aus dem Buch der Bücher zugekommen, dessen unmittelbar göttlichen Ursprung er nie bezweifelt hat. So konnte er vollkommen ehrlich jene unwahre Theologie entwickeln, die der Welt mit nur allzuviel Erfolg bewies, daß die tieferen Grundlagen der neuen griechischen Weltanschauung lediglich im alten Testamente zu suchen seien.[2] Dazu fühlt er sich, dem ägyptischen Naturdienst gegenüber, mit den griechischen Philosophen in eine Reihe gestellt und in diesem Kampfe gegen den Thierdienst werden für sein Bewußtsein griechische Philosophie und Judenthum so sehr eins, daß er auch jene aus dem jüdischen Gesetze ableitet.[3]

Von der Methode seiner Speculation haben wir schon gesprochen. Plato würde zum Gewande seiner Gedanken neue Mythen ersonnen haben. Ihm war der Mythus gegeben in den Erzählungen des alten Testaments, und zwar findet er die Interessen seiner Speculation versinnbildlicht in den Gestalten der Patriarchen. Das Hauptinteresse

[1] Vgl. die verschiedenen Beispiele in der Leg. ad Gaj. und das erbauliche Exempel de nominum mut. M. 587. — [2] Vgl. zum Folgenden Ewald, Gesch. Isr. 6, 283 f. Keim, Jes. v. Naz. I, 216 f. Heinze, Logos 204 f. Zeller, Phil. d. Gr. V, 226 f. — [3] Vgl. Bauer, Philo, Strauss u. Renan p. 61 f.

derselben ist die Abkehr von der Sinnlichkeit. Die irdische Welt ist für die Menschen Gottes eine Fremde, die Welt, der sie angehören, ist die Himmelsregion. Auf Erden sind sie Pilger und Fremdlinge, ihr Haus ist die Tugend, in der sie als ihrem Zelte wohnen, auf der Flucht vor allem, was Gott entgegensteht. Symbol dieser Weltflucht ist Abraham, der aus dem Land der sinnlichen Anschauung und des Gestirndienstes, Chaldäa, sich schied und auf dem königlichen Wege zum Allkönige wanderte. Diesem platonischen Gedanken der Weltabkehr tritt der stoische, von der unerschütterlichen Heiterkeit des Weisen zur Seite. Der Mann der Tugend wendet allem dem Rücken, was seine innere Fröhlichkeit stören könnte, der Trauer, der Furcht, der Lust und Ruhmbegierde. Er gesellt sich den friedlichen Stillen zu, die abseits vom Lärm der Städte und Volksversammlungen hausen. So ist er frei und unerschütterlich, wie die Tugend verlangt. Repräsentant dieser stoischen Heiterkeit ist Isaak, dessen Name schon auf ein demokritisches Lachen deutet. Der Weise, der in die Ruhe des Seienden aufgenommen ist, nimmt auch an der reinen und lautern Freude desselben Theil. Er allein kann lachen, was den Schlechten nicht erlaubt ist. Die praktischen Aufgaben des Lebens, die Tapferkeit, die unentwegte Beharrlichkeit, die ausharrt im Kampf, stellt Jakob dar, der mit einem Stecken über den Jordan geht und mit einem Heere wiederkehrt. Die Pflichten der Politik und ihre Ränke repräsentiren sich dagegen in Joseph, dem Statthalter Aegyptens, der den zweideutigen Aufgaben der Staatskunst gemäß, keineswegs mehr ein Bild der reinen Tugend darstellt.

Ungefähr nach diesen Gesichtspunkten gruppiren sich die Schriften Philo's, über deren Aechtheit, Folge und Zusammenhang ausreichende Untersuchungen noch nicht geführt sind. Im allgemeinen darf man vier Tractate als die leitenden betrachten: de mundi opificio, de Abrahamo, de Josepho und die vita Mosis,[1] zu welch letzterem Buch die Abhandlung de decalogo eine Parallele bildet. Das Buch über die Weltschöpfung, de opificio,[2] combinirt die platonische Schöpfungs- mit der stoischen Logoslehre und verbindet damit die rabbinischen Speculationen über die Geheimnisse der Siebenzahl. Die mosaische Schö-

[1] Vgl. Br. Bauer, Philo, Strauß und Renan p. 138 f. — [2] Vgl. dazu den Commentar von J. G. Müller: „Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung". Berlin, Reimer 1841.

pfungsgeschichte wird bis zur Verführung des ersten Menschenpaares durch die Schlange erzählt, worauf der Verfasser mit einer Recapitulation der Lehrsätze Mosis über Gottes Beziehungen zur Welt schließt. Als erläuternde Ausführungen dieser Hauptschrift sind die drei Bücher der Gesetzes-Allegorien, die Schrift de Cherubim und die Bücher über die Geschichte der Menschheit, de confusione linguarum und de agricultura Noe zu betrachten.

Eine zweite Reihe von Aufsätzen wählt das Leben der Erzväter zum Träger der allegorischen Speculation und hier darf das Buch de Abrahamo als leitende Schrift der ganzen Gruppe gelten. Philo selbst sagt zum Schluß, er habe in derselben nachweisen wollen, daß die Gesetze nicht der Natur widerstreiten, daß das Leben des Erzvaters selbst das Gesetz und die ungeschriebene Satzung war und daß das von Mose aufgezeichnete Gesetz nur einen Commentar zum Leben der Erzväter bilde. Weitere Ausführungen dieser Allegorie enthalten die Schriften de migratione, quis rerum divinarum haeres, de congressu, de profugis, de mutatione nominum.

Den Fragen der praktischen Philosophie wendet sich Philo in der Gruppe von Schriften zu, an deren Spitze das Buch de Josepho steht. Er selbst sagt, nachdem er an der Lebensführung der Erzväter die drei ältesten Heilswege geschildert habe, nämlich den, der durch die Erkenntniß (Abraham), ferner den, der unter dem Einfluß der begabten, ungebrochenen Natur (Isaak), und den dritten, der im Kampf der Uebung zum Ziel führt (Jakob), wolle er nun den vierten, den des Politikers (Joseph) beschreiben. Von diesem praktischen Gesichtspunkt aus wird das Leben Josephs erzählt und Betrachtungen über den Wechsel aller Dinge, Mahnungen zum mäßigen Genuß, Warnungen vor dem Mißbrauch der Güter angefügt. An die Geschichte Josephs schließen sich dann äußerlich die beiden Tractate de somniis an, die unterscheiden zwischen von Gott eingegebenen Träumen und solchen, die vom Geiste des Alls erregt sind und anderen, die aus spontaner Thätigkeit des Geistes fließen.

Die Schrift über das Leben des Gesetzgebers endlich unternimmt es, in Mose der Welt den zu zeigen, der mit der jüdischen Sibylle zu reden „den Sterblichen allen zum Führer des Lebens gesetzt ist." Ihr tritt die Schrift de decalogo aber in so fern als zweite Führerin dieser Gruppe zur Seite, als sie das Werk Mosis für sich ausführlich behandelt. Philo selbst bezieht sich in ihr darauf, daß er in seinen

früheren Schriften die Stammväter als die ungeschriebenen Gesetze geschildert habe, weßhalb er jetzt die Ideen der geschriebenen Gesetze entwickeln wolle, wobei er sich an die zehn Gebote der Reihe nach hält und gegen Ende die Hauptlehren recapitulirt. An diese leitenden Tractate lehnen sich dann wieder die Schriften de monarchia, de specialibus legibus, de praemiis et poenis, de execrationibus, de nobilitate, de praemiis sacerdotum, de victimis, de caritate und andere minder bedeutende Aufsätze an. Daß in dieser reichen Zahl von Schriften nun aber auch mit einiger Klarheit zwischen den einzelnen Materien gesondert sei, läßt sich nicht behaupten. Die Darstellung des philonischen Systems kann sich darum nicht an sie anschließen, sondern muß das Zusammengehörige aus den verschiedenen Schriften erst zusammen suchen.

Ausgangspunkt der Speculation Philo's ist die Antinomie, daß dem Menschen wohl das Sein Gottes gewiß sei, daß er aber Gott weder irgend welche Eigenschaft, noch irgend welche Begrenzung zuschreiben dürfe, so daß der Mensch wohl sagen kann, daß Gott sei, nicht aber, was er sei. — Wie die Entwickelungsgeschichte der griechischen Philosophie vor uns liegt, ist es keinem Zweifel unterworfen, daß Philo damit aus derselben den Begriff des reinen Seins entnahm, dem schlechthin kein Prädicat beigelegt werden kann, und das auch die griechischen Denker Gott zu nennen pflegten. Philo treibt aber das Negiren aller positiven Bestimmungen so weit, daß er selbst noch zweifelt, ob man auch nur das Sein von Gott aussagen könne? Wenn geschrieben steht: „ich bin dein Gott", sagt er,[1] so ist das uneigentlich gesprochen, denn Gott steht zu keinem etwas in Verhältniß. Ueberraschender ist für uns der Nachweis, daß eben dieser prädicatlose Gott, der jüdische Gott sei. Als Gott zu Mose im Dornbusch durch einen Engel redete, sagte er ihm laut Philo: „Lehre die Kinder Israel, ich sei der Seiende, damit sie den Unterschied zwischen dem Seienden und Nichtseienden kennen lernen und zugleich erfahren, daß mir, welcher allein das wahre Sein ist, gar kein Name besonders zukommt".[2] Das jüdische Verbot, den hochheiligen Namen auszusprechen, soll darum nichts anderes besagen, als daß auf Gott kein Prädicat passe, weil er besser sei als das Gute, schöner als das Schöne, seliger als die Seligkeit. Nicht minder klar soll dieses absolute Wesen Gottes

[1] De mutat. nom. — [2] Vita Mos. I Mang. 92 unten.

in dem Tetragrammaton seines unaussprechlichen Namens sich ausdrücken. Vier Buchstaben hat der Name Javeh, „denn in der Vierzahl ist alles enthalten, Punkt, Linie, Fläche, Körper, die Maße aller Dinge und die Harmonie der Töne“,[1] womit denn die Identität des mosaischen und platonischen Gottesbegriffs bewiesen sein soll.

Neben dem prädicatlosen Gott steht bei Philo ein ursprüngliches Chaos, das heißt der ewige Stoff, dem zunächst, da er ungeformt ist, gleichfalls keine Prädicate beigelegt werden können. Dieses Chaos ist das Tohu Wabohu des mosaischen Schöpfungsberichtes. So offenbar wir nun mit diesem Dualismus auf dem Boden der Weltanschauung der griechischen Schule stehen, so wenig zweifelt doch Philo daran, denselben aus der Schrift selbst erhalten zu haben. „Der Gesetzgeber, erzählt er uns zu Eingang seines Buchs über die Weltschöpfung, hat erkannt, daß es eine doppelte Ursache geben müsse, die wirkende und die leidende, die unendliche Vernunft und die unbeseelte Materie“. Indem Philo so die Identität des Timäus und der Genesis behauptete, war ihm die Aufgabe seiner Philosophie einfach gegeben. Er mußte, wie der griechische Denker, die gähnende Kluft zwischen diesem Chaos und diesem Gott füllen und er glaubte, daß auch dazu in dem mosaischen Gottesbegriff die erforderlichen Momente gegeben seien. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Er wirkt, wie das Feuer brennt und der Schnee kühlt. „Indem Moses das erkannte, nannte er die Gottheit als schaffende Elohim, als erhaltende oder regierende Adonai“.[2] Das Schaffen Gottes wird aber in der Schrift stets nur bezeichnet als ein Sprechen; Gottes „Wort“ ist es also, durch das das Chaos zur Welt wird und damit ist der Logos, das Wort, das regulirende Weltprincip, die vernünftige Weltseele der Stoiker gleichfalls als ein Stück der mosaischen Weltanschauung erfunden.[3] Es ist in Gott der unwiderstehliche Zug des Willens, das Chaos nicht, wie es ist, zu lassen und so entsteht in der göttlichen Vernunft das Urbild einer rein geistigen Welt (νοητὸς κόσμος) als Urbild und Urkraft der wirklichen. Die göttliche Vernunft aber wird thätig durch das Wort, den Logos, und in dem Augenblick, in dem Gott (Gen. 1, 3) das Schöpferwort sprach, ging er mit seiner ganzen Kraft in das Chaos ein und aus

---

[1] V. Mos. M. 152. — [2] Vita Mos. Mang. 150. — [3] De sacrific. Abr. I, 175. De decalog. II, 188. De profug. I. 561.

der gedachten wird nun die wirkliche Welt, die das Abbild der ersten ist. Vermöge der Gesetze unseres Denkens würden wir nun diese Zustände und Wirkungsweisen Gottes auf Eigenschaften seines Wesens gründen, Philo faßt sie vielmehr als von Gott mit ihrem Werden sich scheidende Kräfte. Er findet den Dualismus von Sein und Wirken, der ihm in dem Elohim und Adonai liegt, personificirt in den beiden Cherubim und vermöge einer Denkweise, die dem gesammten Alterthum gemeinsam war, da dasselbe sich keine Kraft ohne materielles Substrat vorzustellen vermochte, wird ihm auch das wirkende Wort zu einem eigenen Wesen. Das Wort ist der zweite Gott, oder der erste Sohn Gottes, so wie die Welt der zweite Sohn heißt.

Mit dem Logos ist indessen der Uebergang zur Welt noch keineswegs bewerkstelligt, sondern wie das Wort des Menschen sich zerlegt in viele Worte, die doch einem Grundwort ihren Sinn entnehmen und von ihm zusammengehalten werden, so geht der Logos in viele Logoi auseinander, es treten aus ihm die Urbilder und Urkräfte der einzelnen Dinge hervor, die sich zu den Einzeldingen verhalten, wie er selbst sich zur Welt verhält. Wie aber der Logos, obwohl Plan und Grundkraft des All, doch zugleich eine Person ist, der Sohn Gottes, der andere Gott, so sind diese Grundkräfte der einzelnen Dinge gleichfalls persönliche Wesen, die Söhne Gottes, die Engel, oder wie Philo sie auch griechisch nennt, die Chariten.[1] Auch hier aber lebt Philo der Zuversicht, daß alle Söhne Gottes, von denen die Psalmen singen, nichts anderes seien als die Kräfte, Gedanken, Ideen der platonischen Gottheit. Diese persönliche Fassung der einzelnen Kräfte hindert aber das träumerische Denken des Orientalen nicht, die Summe dieser Kräfte, den Logos, sich forthin als Person vorzustellen. Ist der Logos die Kraft, die alle Kräfte in sich befaßt, der in Gott ruhende Weltgedanke, das Urbild der Welt, die Idee der Ideen, das Buch, in dem alle Wesenheiten verzeichnet sind, die Metropole, von der die Pflanzstädte der übrigen Kräfte stammen,[2] so ist er doch zugleich auch eine Person, der Erzengel, der alle andern Engel unter seinen Fittichen befaßt, er ist der Sohn Gottes, er ist selbst ein Gott aus Gott. Vor allem aber ist er der Mittler. Er steht an der Grenze zwischen Gott und den Dingen, die durch seine Kraft sind. Er ist der Stellvertreter

[1] Vgl. Cherub. Mos. 148. Vict. offer. M. 261. Conf. lingu. M. 431. — [2] L. alleg. Mang. 47.

und Gesandte Gottes, der Gottes Befehle der Welt überbringt, der Dolmetscher, der ihr seinen Willen auslegt, der Statthalter, der ihn vollzieht, das Werkzeug, durch das Gott die Welt geschaffen hat.[1] Und wie in ihm selbst Gott sich zur Welt herabneigt, so ist er umgekehrt auch der Vertreter der Welt in ihrem Verhältniß zur Gottheit, der Hohepriester, der Fürbitte für sie einlegt, der in seinem heiligen Gewande das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen, den buntfarbigen Saum der unteren Theile mit dem göttlichen Hauptschmuck vereint.[2]

Auch hier aber zeigt sich deutlich wieder, wie die theilenden Functionen bei dem morgenländischen Geiste nicht mit ähnlicher Schärfe arbeiten, wie bei dem des Abendländers. Sollte man meinen, daß mit diesem Weltbildner und Mittler zwischen Gott und der Welt eine zweite göttliche Person gegeben sei, so tritt dem doch sofort wieder der jüdische Monotheismus entgegen. — Der Mittler ist doch auch nur wieder eine Kraft und diese eine Eigenschaft Gottes. Er ist mit Gott eins wie der Schatten mit dem Körper, das Abbild mit dem Urbild, kurz wir haben hier schon ganz jene schaukelfreudige Theologie, die durch Confusion der Prädicate je nach Bedürfniß zwei Personen als eine oder eine als zwei zu fassen vermag und die die Welt nachmals mit dem Geräusch ihrer gnostischen und nicänischen Speculationen füllen sollte.

Zu den vermittelnden Potenzen zählt Philo zum zweiten, neben dem Logos, die bereits genannten Logoi, die Engel, Dämonen, Chariten, wie er sie bald jüdisch bald heidnisch redend nennt. Es sind ihrer, wie bei Plato und Zeno, unendlich viele Kräfte und ihre Nothwendigkeit wird damit begründet, daß die Welt, wie sie sei, auch nicht ausschließlich vom Logos herrühren könne. Wenn Gott die Welt nicht persönlich schaffen konnte, ohne Einbuße zu erleiden an seiner Reinheit, so läßt sich noch weit weniger das Böse in der Welt vom Logos herleiten. Vielmehr erkennt sich daran die Mitwirkung untergeordneter Geister bei der Schöpfung, welche ja auch durch den Pluralis des Schöpfungsberichts bezeugt ist, indem Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen". Ihrer begrenzten Macht, das sündhafte Wesen der Materie zu überwinden, fallen die Uebel in der Welt und die bösen Handlungen der Menschen zur Last.[3] „Gott hielt es nicht für passend, heißt es,[4]

[1] De Somniis. Mang. 1, 655. Quod D. immut. M. 1, 298. Conf. Ling. Mang. 427. De agricult. Mang. 308. — [2] Migr. Abrah. 452. V. Mos. M. 155. — [3] De mundi opific. I, 17. De profug. I, 556. — [4] De confus. ling. 1, 432.

den Weg zum Bösen in der vernünftigen Seele selbst zu schaffen, sondern die Bildung dieses Theils seinen Dienern zu überlassen". Das mosaische „Lasset uns Menschen machen", erweist mithin auf's neue die Identität der Genesis und des platonischen Timäus, nach welchem Gott gleichfalls bei der Schöpfung des Menschen zur Bildung der sterblichen Theile auch die übrigen Götter beizog.[1] Wie aber das Uebel nicht von Gott herrührt, so auch nicht die Strafe. Es liegt in seiner Natur, Wohlthaten über die Welt auszustreuen, dagegen die Rache überläßt er seinen Geistern. Die Strafbestimmungen seines Gesetzes rühren nicht von ihm, sondern von Dike, der Beisitzerin seines Thrones her, die von Natur das Böse haßt und die Bestrafung desselben als ihr eigenstes Werk übernimmt.[2] Und wie ein König die Vertheilung der niedern Gaben seinen Dienern zu überlassen pflegt, so gewährt Gott dem Menschen zwar die höchsten Gaben, der Tugend, Gesundheit u. s. f., dagegen das Vermeiden der Sünden,[3] die Heilung von Krankheit, die Darreichung von Nahrung ist das Amt seiner Diener.[4] Aber auch vom Standpunkt des Menschen betrachtet ist dieser Verkehr mit den Kräften, Chariten oder Engeln das Entsprechende. Wir sind so schwach gebildet, daß wir vor dem Anblick des Allherrschers und seiner Herrlichkeit zurückschaudern müßten und nicht nur seine Strafen, sondern eben so seine Wohlthaten könnten wir nicht ertragen, wenn er sie uns allein durch sich selbst verliehe, ohne Vermittlung seiner Diener.[5] Endlich spricht für die Annahme solcher Mittelwesen — und das entdeckt zu haben hat Plutarch dem Juden hoch angerechnet — die Einheit der Welt. Zwischen dem Himmel, wo Gott thront, und der Erde, wo die Menschen herrschen, liegt die Luft. Gott konnte aber dieses Element, das ja selbst die Quelle alles Lebens ist, nicht unbevölkert lassen. So verlangt schon der Weltzusammenhang die Annahme einer Engelwelt, die die Atmosphäre bevölkert.[6] Zu dieser harmonischen Vollendung des Weltganzen gehört endlich noch die hierarchische Gliederung der Engelwelt selbst. Dieselbe ist gedacht als ein wohlgeordneter Hofstaat Gottes.[7] Zu oberst stehen die bildende

[1] Vl. die Schöpfungsgeschichte im Tractat De profugis mit Plato, Tim. 41, B. f. — [2] De decalog. II, 208. — [3] De profug. I, 556. — [4] Leg. alleg. III, 1, 122. — [5] De somn. I, 642 — [6] De somn. I, 641. De gigant. I. 263. Bei Heinze a. a. O. p. 212 f. — [7] De sacrif. Ab. I, 176. De monarch. II, 218. De Abrah. II, 19.

und die herrschende Kraft, deren ersterer wieder die Güte, Erbarmen und Wohlthätigkeit zur Seite stehen, während der zweiten das Recht, Gesetzgebung und Strafe dienen, Vorstellungen, in denen Philo nur eine Ausdeutung der biblischen Stellen von den Cherubim anerkannt wissen möchte. Ueberhaupt sind ihm die λόγοι gerade so gut wie der λόγος religiöse Vorstellungen und er findet die Anbetung dieser dienenden Götter keineswegs verwerflich. Er mißbilligt zwar die Verehrung von Statuen und Götterbildern, aber daß man Kräften wie der Sonne, dem Mond, den Sternen, die ihm unter die fehlerfreien vernünftigen Wesen zählen, Gebete zusende, erscheint ihm so lang billig und recht, als man über den Dienern den Herrn, der sie gebildet, nicht vergesse.[1]

Nächst der Theologie und Angelologie wird auch die Kosmologie und Anthropologie Philo's noch näher zu betrachten sein, um des großen Einflusses willen, den sie auf die neutestamentlichen Schriftsteller geübt hat. Zunächst ist es der Begriff einer himmlischen Welt, jüdisch geredet eines oberen Jerusalem, welchen Philo dem Hellenismus aus Plato vermittelt. Gott sah voraus, so lehrt die Schrift De mundi opificio, im Einklang mit dem platonischen Timäus, daß nichts in der Welt der Erscheinung tadellos sein werde, was nicht nach einer urbildlichen und intelligibeln Idee geformt sei. Während nun aber bei Plato die Ideenwelt das von Ewigkeit her Bestehende ist, verlangt Philos jüdischer Gottesglaube, daß auch sie erst als Schöpfung aus Gott hervorgehe. Gott prägte also, als er diese sichtbare Welt bilden wollte, zuerst die intelligible aus, um nach einem unkörperlichen und ganz göttlichen Musterbilde diese körperliche zu formen. Wie der Baumeister, der eine Stadt bauen will, ein treues Bild der künftigen in seinem Geiste trägt, so dachte Gott sich zuerst die Vorbilder aus, bildete so die intelligible Welt und vollendete darauf die sichtbare, indem er sich nach jener als Musterbild richtete.[2] Der Ort dieser himmlischen Stadt ist nun Gott oder der Logos selbst und in diesem Sinn heißt der Logos das Buch, in dem die Wesenheiten aller Dinge eingeschrieben sind.[3] Ja der Logos ist selbst diese intelligible Welt, gerade so wie der Gedanke des Baumeisters jene gedachte Stadt ist.[4] Als Summe der Vorbilder der Welt ist der Logos das ἀρχέτυπον παράδειγμα und,

---

[1] De decal. II, 191. De mundi opif. I, 17. 34. De viet. off. II, 262. — [2] De mundi opif. 7 f. — [3] Leg. allegor. I, 47. — [4] De mundi opif. I, 5.

insofern er ihre Einheit ausmacht, die ἰδέα ἰδεῶν.[1] Die Welt ihrerseits ist Abbild dieser Idealwelt, so weit es das Wesen des Stoffs zuläßt. In so fern verhalten sich beide wie Siegel und Abdruck, Typus und Nachbild[2] und eben dieses Verhältniß reproduciren dann die λόγοι und die auf ihnen beruhenden Formen im einzelnen. Frägt man nun aber, wie die λόγοι dazu kamen, in die Materie einzugehen, so ist die Antwort, sie sind lebendige Kräfte, durch die Gott, der selbst die Materie nicht berühren darf, die Welt formt, so daß sie Eigenschaften an dem Eigenschaftslosen, Formen an dem Formlosen hervorbringen, das Gestaltlose gestalten, das Unbegrenzte begrenzen und jegliches Ding zum Individuum machen.[3] Näher betrachtet besteht dieses Schaffen des Logos, wie das Denken selbst, in einem Sichten und Trennen und Sondern, wie das des Geistes Art ist. So heißt es, der Logos werde von Gott auf das schärfste zugespitzt und hat die Welt zu gestalten, indem er sie theilt und wenn er bis zu dem Einfachen und Untheilbaren gelangt ist, so fängt der τομεύς auf's neue an, das mit der Vernunft Ergreifbare in unzählige und unendliche Theile zu zerlegen, so daß es unkörperlichen Linien ähnlich wird. Zuerst schied der Logos die Materie in Leichtes und Schweres, indem er das Grobe von dem Feineren trennte. Dann theilte er das Feinere in Luft und Feuer, das Grobe in Wasser und Erde. So schied er wieder Warmes und Kaltes und Nasses und Trockenes. Das Trockene schied er in Festland und Inseln, das Nasse in Meer und Flüsse, die Luft in Sommer und Winter, das Feuer in Heilsames und Verderbliches. Nicht anders wird die Seele in den vernünftigen und unvernünftigen Theil zerlegt, die Rede in Wahrheit und Lüge, die Wahrnehmung in Richtiges und Unrichtiges.[4] Dieselben Vorstellungen sind es, wenn der Verfasser des Hebräerbriefs vom Logos rühmt: „Der Logos Gottes ist lebendig und kräftig, und schärfer als ein zweischneidiges Schwert, und durchdringend bis daß er scheidet Seele und Geist, auch Fugen und Mark und ist ein Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens. Und es ist keine Creatur vor ihm unsichtbar, sondern alles bloß und entdeckt vor seinen Augen".[5] Das also, was Heraklit den Streit, das Spiel der Gegensätze nennt, das nennt Philo das Theilen und während

[1] De mundi opif. 1, 5. — [2] De profug. I, 547 f. De migr. Abr. I, 452. — [3] De monarchia. II, 219. De vict. off. II, 261. — [4] Qu. rer. div. haer. I, 491 f. Quaest. in Gen. Aucher I, 64. II, 44. — [5] Hebr. 4, 12. 13.

dort der Logos der Vater des Kriegs heißt, heißt er hier der τομεύς. „Die theilenden Kräfte dringen mitten durch die Körper und Dinge, ohne daß sie etwas verderben, indem sie deren innerste Natur auf das trefflichste trennen und scheiden".[1] Oder stoisch gesprochen, der Logos vertheilt sich in Samenform durch die Welt und bahnt sich als Spalter und Zertheiler, durch das Heraklit'sche, aber vielmehr Mose entlehnte, Gesetz des Gegensatzes den Weg durch die Materie.[2]

Die Welt, die er also gebildet, hat der Logos nun auch zu erhalten. Als Spalter und Princip der Abgrenzung zwischen Todten und Lebendigen stellt er sich gleich einer Mauer vor die Heiligen gegen den Druck des Unheiligen, wie er weiland gleich einer Wolke sich zwischen die Aegypter und die israelitischen Heerhaufen warf.[3] Durch ihn, der keinen Schwankungen unterworfen ist, wird die Ordnung der Jahreszeiten, der Wandel der Gestirne, kurz der Bestand der Welt gesichert, während ohne ihn die Erde sich im Wasser auflösen, das Feuer die Luft anzünden, das Wasser das Feuer auslöschen würde.[4] In dieser Beziehung heißt der Logos das unzerreißbare Band, das alles umspannt und einschnürt,[5] er ist die Stütze des Alls, der Kitt, der das von Natur Klaffende bindet, der Vocal, der die Consonanten zum Wort fügt.[6] In gleichem Sinne wird er auch der Lenker des Alls und der Steuermann des Weltschiffes genannt.[7] Dabei wirkt er nicht von außen, sondern indem er bis in die feinsten Poren der Welt eingegangen ist, so daß er den eigentlichen Inhalt, den Kern der ganzen erscheinenden Welt bildet, denn er zieht die Welt an wie ein buntes Kleid, so daß die vier Elemente seine sichtbare Hülle sind, ohne die er den Menschen gar nicht wahrnehmbar sein würde.[8] Von innen her wirkt er die Erneuerung der Arten, Geschlechter und Ordnungen als λόγος σπερματικός, indem er jedes Wesen Frucht treiben läßt und so das Ende der Wesen mit dem Anfang und den Anfang mit dem Ende verbindet.[9] In ähnlicher Weise ist wohl auch die Rede von der göttlichen, alles erfüllenden Kraft, die der Welt Festigkeit und Halt gibt und die näher als πνεῦμα, als feine, alle Poren des Alls durch-

[1] Qu. rer. div. haer. 1, 518: — [2] Quis heres. divin. l. c. — [3] Quis heres div. ibidem. — [4] Vita Mos. II, 154. De Plant. Noeh. I, 331. De profug. I, 562. De confus. ling. I, 425. — [5] De profug. I, 562. Λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων. — [6] Qu. rer. div. haer. I, 499. — [7] Vita Mos. II, 155. — [8] De profug. I, 562. — [9] De mundi opific. I, 9. Leg. ad Gaj. 553 f.

bringende göttliche Materie beschrieben wird.[1] Wir haben mithin hier unverkennbar den λόγος σπερματικός und das πνεῦμα διὰ πάντων διῃρημένος der Stoa. Philo erborgt Zeno's Lehre von der durch das ganze All ausgegossenen Vernunft, obgleich mit seiner Lehre von der Transscendenz des Göttlichen solche Sätze keineswegs stimmen. Wie zur Stoa, so haben diese Speculationen aber auch ihr Verhältniß zur Weisheitslehre der Juden. In einzelnen Stellen werden Functionen, die sonst dem Logos zugeschrieben werden, vielmehr von der Sophia ausgesagt.[2] Die Weisheit ist es, die die intelligible Welt in sich aufnimmt und sie in der sichtbaren Welt zur Darstellung bringt, sie ist die Theilerin, die die Gegensätze scheidet und so die wirkliche Welt articulirt.[3] Mit andern Worten, der Logos heißt auch σοφία, wie Philo das selbst (Leg. alleg. I, 56) mit dürren Worten sagt: ἡ δέ ἐστιν ὁ θεοῦ λόγος. Wenn er der Regel nach aber sich lieber des griechischen, statt des hebräischen Terminus (Prov. 8, 23) bedient, so ist der Grund davon darin zu suchen, daß Philo weit mehr innerhalb der griechischen Philosophie seine geistige Stellung genommen hat, als jener jüngere Zeitgenosse, der in dem Weisheitsbuch die philonischen Gedanken zur Fortführung der jüdischen Weisheitslehre benützt.

Was schließlich die Anthropologie Philo's betrifft, so verknüpft Philo auch hier stoische, platonische und alttestamentliche Vorstellungen; seine Anthropologie ist uns aber darum besonders wichtig, weil sie auf die des Apostel Paulus großen Einfluß geübt hat. Die Ausgangspuncte sind stoisch. Der allgemeine Logos, wie er in der Welt ist, ist auch im Menschen. Der menschliche Geist ist sogar ein Stück von ihm.[4] „Es wäre nicht möglich, daß der menschliche Verstand, eingeschlossen in das Gehirn oder das Herz, die von so kleinem Umfange sind, solche Größe des Himmels und der Welt fassen könnte, wäre er nicht ein Stück von jener göttlichen Seele oder auch von der Seele des Alls".[5] So besteht der Mensch aus denselben vier Elementen, aus denen die Welt gebildet ist, es gibt aber noch einen fünften Stoff, der sich im Kreise dreht und höher steht als die vier andern. Aus diesem sollen die Sterne und der ganze Himmel gebildet sein und aus ihm besteht auch die Seele.[6] Diese οὐσία, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις, ist

[1] Qu. deus sit immutab. I, 278. — [2] De ebrietate I, 361 f. Leg. alleg. I, 75. — [3] De profug. I, 575. — [4] De mundi opif. I, 35. — [5] De mutat. nom. I, 612. Vgl. Heinze, Logos 257. — [6] Qu. rer. div. her. I, 514. Q. D. s. immutab. I, 279.

der Aether der Stoiker, das Feuer des Heraklit.[1] Sie ist auch die Substanz unseres menschlichen Geistes. Dabei gleicht der Philosoph die stoische Meinung mit der des alten Testaments, daß das Blut der Sitz der Seele sei, dahin aus, daß er als den groben Stoff der Seele auch seinerseits das Blut bezeichnet, der herrschende Theil derselben aber ist das *πνεῦμα θεῖον*. Der Begriff des *πνεῦμα* wird dabei stets in dem materiellen Sinn der Stoa als himmlischer Aether genommen,[2] und ein Mal sogar wie bei Paulus als der himmlische Lichtglanz bezeichnet, aus der die göttliche Herrlichkeit selbst besteht, nämlich als Abglanz der seligen und dreimal seligen Natur, d. h. des Logos.[3] In diesem Sinne kann Philo dann auch mit dem mosaischen Schöpfungsbericht sagen, daß der menschliche Verstand, d. h. die herrschenden Theile der Seele, nach dem Bilde Gottes geschaffen seien.[4] Diese mosaische Schöpfungsgeschichte ist aber auch in so fern für Philo wichtig, als sie ihm an einem neuen Punct die Identität des Mosaismus und Platonismus erweist. Die doppelte Erzählung (Gen. 1, 26) von Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wird und dem ersten Menschen, (Gen. 2, 7) der durch Anhauchung Gottes eine lebendige Seele wurde, ist Philo ein Beweis dafür, daß die Ideen der Wesen gesondert von diesen und vor ihnen durch Gott gestaltet wurden. So unterscheidet er platonisch einen urbildlichen und einen abbildlichen Menschen. Der *γενικὸς* oder *οὐράνιος ἄνθρωπος* ist der nach der Schöpfungsurkunde von Gott zuerst geschaffene, während der wirkliche, natürliche Mensch erst darauf, nach jenem gebildet wurde. Dieser irdische Adam ist sinnlich wahrnehmbar, hat an den irdischen Qualitäten Antheil, besteht aus Leib und Seele, ist Mann oder Weib, von Natur sterblich, dagegen der andere, nach dem Bilde Gottes gewordene, ist eine Idee, oder Gattung, oder Siegel, intelligibel, unkörperlich, weder Mann noch Weib, unsterblicher Natur".[5] In dem himmlischen Menschen waren männliches und weibliches Geschlecht vereinigt,[6] erst später vollendete Gott die Art, indem er den Mann, den irdischen Adam schuf.[7] Jener war das treue Abbild des Logos, dieser ist nur das in die Materie übertragene Bild des himmlischen Menschen. „Jener ist der himmlische Mensch, der andere der

[1] De som. I, 625. — [2] Qu. rer. div. her. 480 f. — [3] De concupisc. II, 356. — [4] De mutat. nom. I, 612. De spec. leg. II, 333. De monarch. II, 225. De mundi opific. I, 33. — [5] De mundi opific. I, 17. 32. — [6] Leg. allegor. I, 69. — [7] De mundi opific. I, 17. 32.

irdische. Der himmlische, als nach dem Bilde Gottes gezeugt, hat keinen Theil an dem vergänglichen und dem gesammten irdischen Sein. Der aus Erde dagegen wurde aus zerstreuter Materie, die Gott einen Erdenkloß nannte, gebildet".[1] So sagt auch Paulus 1 Cor. 15, 44: „Gibt es einen sinnlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen. Es steht ja geschrieben, es ward der erste Mensch, Adam, zu einer lebendigen Seele; der letzte Adam zum lebendigmachenden Geiste. Aber nicht das Geistige ist das Erste, sondern das Sinnliche, danach das Geistige. Der erste Mensch ist von Erde, irdisch, der andere Mensch ist vom Himmel". Wenn danach auch der irdische Mensch keineswegs die Idee realisirt, so hat nach Philo doch auch er Antheil am Logos. Seine Seele ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, wenn auch mit einem irdischen Leibe beschwert. Aufgabe des Menschen ist deßhalb, das Ebenbild Gottes wieder hell an sich herzustellen, ihm immer ähnlicher zu werden, die ἐξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν,[2] das ἕπεσθαι θεῷ oder das ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν,[3] wie der Philosoph, vom mosaischen Ausdruck zum stoischen überspringend, fordert. Anderseits ist diese Aufgabe für den Menschen keine leichte, indem der Hang zur Materie dem Menschen seit seiner Schöpfung anhaftet. Diese Schöpfung des irdischen Menschen ist nämlich keineswegs, wie man nach den bis jetzt angeführten Stellen meinen könnte, ein spontaner Act des Logos, sondern sie ist eine Bestrafung der Seele für einen vorzeitlichen Sündenfall. Da die gesammte Welt, lesen wir in der Schrift von der Weltschöpfung,[4] mit Leben und Seele erfüllt ist, so mußte auch der Luftraum voll von Seelen sein. Die reineren von diesen und diejenigen, die der Erde ferner wohnen, wurden nie von der Lust nach dem Irdischen bethört, sondern in ihrer Geistigkeit verharrend dienen sie dem Vater der Welt als Boten und Mittler. Etliche von ihnen aber, im Luftraum der Erde näher stehend, wurden von der Lust des Sinnlichen ergriffen, haben sterbliche Leiber angezogen und sind der Materie verfallen. So sind die meisten auf dem Wege zum Untergang begriffen und nur wenige, die den Beruf des Philosophen erwählen, erreichen in langer Wanderung auf dem Wege der Philosophie die Rückkehr. Neben diesem Nachklang aus Plato's Seelenlehre steht dann aber wieder die andere

[1] Leg. alleg. II, I, 69. — [2] De mundi opific. I, 35. De caritate 404. — [3] De migrat. Abrah. I, 456. De plantat. Noe, I, 337. — [4] A. a. O. pag. 13.

Wendung,[1] die sich näher an das alte Testament anschließt, daß der irdische Mensch gefallen sei, weil er aus Erde gemacht und dem Gesetz der Geschlechter unterworfen, dem Reiz der Sinnlichkeit unterlag. Er der Stammvater der Menschheit hat die sinnliche Lust, das Weib, ergriffen, hat das Häßliche und die Lüge der ewigen Wahrheit vorgezogen und so als Diener der Sinnlichkeit und des Unrechts ein unseliges, degenerirtes Leben der Menschheit heraufgeführt.[2] So beginnt von da an der sündige Verlauf der menschlichen Geschichte. Das Heidenthum hat statt des Schöpfers das Geschöpf erwählt und ihm göttliche Ehre erwiesen, aber auch Israel, das Gott treu blieb, hat Sünde auf Sünde gehäuft und nun rinnt die böse Lust aus der einen Quelle durch die Menschheit, sie ist wie die Flamme, die das Holz verzehrt, ihr Geruch haftet für immer an den Gefäßen, die sie berührt, keiner ist ohne Flecken, kein Tag nach Hiob ist ohne Sünde.[3]

Nach solchen Prämissen sollte man meinen, es müsse die Consequenz des eigenen Systems darauf führen, daß der Logos oder der urbildliche Mensch als Mittler eintrete und den degenerirten Nachkommen des irdischen Adam die Hand der Erlösung reiche. Aber so nothwendig dieser Zusammenschluß von Anfang und Ende uns scheint, vollzogen haben ihn doch erst solche Jünger Philo's, die zugleich Jünger eines Höheren waren, den sie als das himmlische Urbild der Menschheit, als den fleischgewordenen Logos zuvor erkannt hatten. Wohl kennt auch Philo eine Erlösung, gewissermaßen sogar eine Erlösung durch den Logos, der ja der Seele Vorbild und Lebensquelle ist und durch den sie das Gute vom Bösen zu unterscheiden vermag. Aber statt, wie die christliche Theologie, den Logos vom Himmel herab zu ziehen, lehrt Philo vielmehr, wie die Seele durch seinen höheren Beistand sich zu ihm, dem göttlichen Urbild empor zu arbeiten vermöge.[4] Das haben die Propheten des Judenthums vermocht, die der Ehe, der Welt, dem Irdischen entsagten; so sind die jüdischen Asketen noch heute Vorbilder der Entkörperung; so strebt noch heute die Seele des Weisen hinaus aus den Schranken der Leiblichkeit, empfindet selig die Einströmung des göttlichen Lichts und erreicht in unendlicher Ent-

---

[1] L. alleg. II, 49. — [2] Opif. mund. M. 1, 32. l. alleg. p. 49. Vgl. Keim, der gesch. Chr. 141. Jes. v. Naz. 1, 218. — [3] Qu. D. s. immut. M. 284. Mut. nom. M. 585. — [4] L. alleg. M. 61. De plant. M. 332. Q. D. sit. immut. M. 279. De Abr. M. 37.

zückung das Gefühl des Göttlichen, nach dem die Seele schmachtet, seit der Sarg dieses Leibes sie umschließt.

Zwei Betrachtungsweisen der menschlichen Natur stehen sich somit unvermittelt bei Philo gegenüber, von denen die eine absoluter Pessimismus, die andere absoluter Optimismus scheint. Der Wandel der Seele im Leib ist die härteste Gefangenschaft, der Leib ist ein abscheulicher Kerker,[1] aus dem die Seele sich wegsehnt wie das Volk Israel aus Aegypten, ein Leichnam, den der Mensch mit sich herumschleppt,[2] ein Grab oder ein Sarg, aus welchem der Geist erst im Tode wieder zum wahren Leben erwachen wird. So lange wir im Leibe leben, ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich,[3] wir sind Sünder schon durch die Geburt, denn schon unser Eintritt in's Fleisch war ein Sündenfall[4] und kein Tag unseres Lebens bleibt ohne Sünde.[5] Sieht man sich nun durch eine so schroffe Auffassung der menschlichen Sündhaftigkeit nothwendig mit der christlichen Theologie auf die Forderung einer objectiven göttlichen Hülfe gedrängt, so hat Philo doch diese Consequenz nicht gezogen. Als rechter Eklektiker stellt er neben die jüdische Behauptung einer allgemeinen hülflosen Sündhaftigkeit auch wieder das Idealbild des stoischen Weisen, der sich am eigenen Schopf emporgezogen hat aus der Tiefe des Verderbnisses und während das hebräische Gewissen fort und fort seine Bußpsalmen tönen hört, berauscht sich auf der anderen Seite die griechische Selbstzufriedenheit in der Rhetorik der Stoa, deren Tugend sich selbst genug ist. Wer aus eigener Kraft eins geworden ist mit Gott, der ist Priester, König und Prophet, Sohn und Schüler des Logos, sein Genosse, ja ein Sohn Gottes.[6]

Trotz dem Allem aber dürfen doch auch die Stellen nicht übersehen werden, in denen Philo die Nothwendigkeit einer objectiven Heilsvermittlung durch den Logos in fast christlicher Weise betont und eine fast christlich zu nennende Versöhnungslehre vorträgt. Mehr als einmal wird hervorgehoben, daß der Mensch von sich, ohne den Logos, nicht das geringste Gute thun kann. Der Logos ist das Licht, das das Dunkel von der Seele verscheucht.[7] Er speist sie mit seinem ewigen Worte.[8] Er ist das Brot, das uns Gott zu essen gibt, der

[1] De ebriet. M. 372. — [2] Leg. all. M. 100. — [3] L. all. M. 95. — [4] Vita Mos. M. 157. De nobilit. M. 440. — [5] Mut. nom. M. 585. Qu. D. immut. M. 284. — [6] Vita Mos. M. II. p. 106. Dazu der stoische Tractat: Quod omnis probus liber. — [7] Leg. alleg. I, 120. — [8] Leg. alleg. I, 122.

Trank, den er uns zum Labsal reicht,[1] das Mannah in der Wüste, das Brot vom Himmel, das die Seele erquickt. Und er ist nicht blos Speise und Trank der Seele, sondern er theilt auch beides selbst aus. Er ist der Hoheprieſter, der den Gastmahlstrank der ewigen Gnaden nimmt und in der Schale, die er mit ungemischtem Tranke füllt, sich selbst darbietet. Er ist der οἰνοχόος τοῦ θεοῦ und der συμποσίαρχος.[2] In verwandtem Bilde heißt überall, wo das obere Princip weiblich als σοφία gefaßt wird, die Weisheit die Amme, die die durstigen Seelen stillt, sie ist die Milch, die Gott von oben herab träufeln läßt in die schauluſtigen, wißbegierigen Seelen,[3] oder sie ist der Quell, von dem das Wasser des Wissens unaufhörlich in vielen Strömen sich ergießt.[4] Wer den Logos in sich aufgenommen, besitzt die Wissenschaft von allen göttlichen und menschlichen Dingen und den Ursachen derselben.[5] Der Logos ist aber auch die γενικὴ ἀρετή, die Wurzel der vier Haupttugenden,[6] also nicht bloß Theorie, sondern zugleich Norm des menschlichen Handelns, eine Norm, die verkörpert ist im mosaischen Gesetz.[7] In diesen vielfachen Functionen wird er dann bildlich bald der Vater, bald der Gatte, bald der Freund der Seele genannt;[8] er ist der Führer, dem man sich anvertrauen muß,[9] unter dessen Leitung das Leben wie ein Fahrzeug unter der Führung eines tüchtigen Steuermanns sanft dahingleitet;[10] er ist der Taxiarch, in dessen Reihe stehend man nichts thörichtes im Sinne führen kann.[11] Wo der Logos in einer Seele einzieht, schwinden alle nichtigen Vorstellungen und das Böse weicht, trennt er sich wieder von ihr, so kehren sofort Irrthum und Sünde wieder.[12] Als persönlicher Helfer tritt der Logos nach Philo schon im alten Testamente auf. Er ist der Diener Gottes, der mit Jakob rang und ihn hieß seinen Namen tauschen.[13] Er ist der Statthalter

---

[1] Leg. alleg. I. 121. De somn. I, 690 f. auch 82. Q. rer. div. her. I, 484. — [2] Qa. rer. div. her 499 f. De somn. a. a. O. — [3] Qu. det. pot. ins. I, 214 f. De confus ling. I, 412. — [4] De ebriet I, 370. De profug. I, 566. 575. 554. De gigant. I, 265. — [5] De congr. erud. gr. I, 530. 544. — [6] Leg. alleg. I, 56. De posterit. C. I, 250. — [7] Vita Mos. II, 142. De vict. off. II, 253. — [8] Leg. alleg. I, 117. De migr. Abrah. I, 456. — [9] Qu. omn. prob. liber II, 455. De mutat. nom. I, 595 f. — [10] Leg. alleg. I, 671. — [11] De humanitate II, 396. — [12] De somn. I, 671. De profug. I, 563. — [13] De mutat. nom. I, 591: ὑπηρέτης τοῦ θεοῦ.

Gottes, der der Welt Gottes Willen kund macht,[1] der Dolmetsch, der denselben auslegt,[2] der Engel, welcher die Frommen vom Verderben errettet.[3] Er ist der Mittler und Schiedsrichter,[4] der Priester der einzelnen Seele, der Hohepriester der Welt,[5] der Paraklet[6] und der Schutzflehende (ἱκέτης), um dessen willen Gott der Menschheit gnädig ist und von dem Gott selbst sprach: „ich bin ihnen gnädig nach deinem Wort".[7] In dieser Function des Logos als des Hohepriesters culminirt schließlich seine ganze Thätigkeit. Schon in dem sichtbaren Bunde führt der Hohepriester, wenn er in das Heiligthum eintritt, kraft der Symbolik, die er an sich trägt, zugleich die ganze Welt mit sich. Dennoch bedarf er zur Vergebung der Sünden und zur Erwirkung der überfließenden Gnade der Fürsprache des Logos, des Parakleten. Der wahre Hohepriester aber, der Logos selbst, der Vorsitzende und Mittler der heiligen Gemeinde, der an beide Arten, Gott und Mensch, als an Haupt und Basis heranreicht, stellt in sich selbst das ganze menschliche Geschlecht dar und bringt die Gegensätze zusammen.[8] Es sind die vorbereitenden Gedanken für den Hebräerbrief, wenn in diesem Sinn Philo von den hohenpriesterlichen Functionen des Logos sagt:[9] „Der alles erzeugende Vater hat es dem Erzengel und ältesten Logos als auserlesenes Geschenk gegeben, daß er beides abgrenzend, das Gewordene trenne von dem Bildenden und doch zugleich beides miteinander verbinde, indem er einestheils immer um Hülfe fleht bei dem Unvergänglichen für das angstvoll Sterbliche, andererseits aber die Befehle des Herrschenden an den Untergebenen vermittelt. Er freut sich des Geschenks und, es rühmend, erzählt er von ihm, indem er spricht: „Und ich stand zwischen dem Herrn und euch" (Num. 16, 48), weder ungezeugt, wie Gott, noch gezeugt, wie ihr, sondern in der Mitte zwischen den Gegensätzen, für beide als Bürge dienend, bei dem Erzeuger dafür, daß nie ein vollständiger Abfall des sterblichen Geschlechts eintrat, bei dem Er-

[1] De agricult. I, 309: ὕπαρχος τοῦ θεοῦ. De somn. I, 656 f.: ἔξαρχων. — [2] Leg. alleg. I, 128. ὁ ἑρμηνεὺς λόγος. De mutat. nom. I; 581 ὁ ὑποφήτης θεοῦ λόγος. — [3] Leg. alleg. I, 122. — [4] De somn. I, 642 μεσίτης und διαιτητής. — [5] Q. D. s. immutab. I, 292 f. De somn. I, 653. — [6] Vita Mos. II, 155 παράκλητος. — [7] De migr. Abr. I, 455. — [8] Der irdische Hohepriester: Vita Mos. II, 152. Der Logos als Hohepriester: De Monarchia l. c. De somniis I, 653. Q. deus sit immut. I, 292. — [9] Qu. rer. div. haer. I, 502 f. Bei Heinze a. a. O. 285.

zeugten aber dafür, daß der gütige Gott sein eigenes Werk nie ganz vernachlässigen werde." Die Arbeit des Logos an der einzelnen Seele dagegen wird von Philo ungefähr so beschrieben, wie die späteren christlichen Schriften die Arbeit des heiligen Geistes schildern. „So lang, heißt es, der göttliche Logos in unsere Seele nicht eingetreten ist, weiß sie selbst nicht, ob sie das Rechte thut oder unterläßt und glaubt oft etwas Gutes zu vollbringen, während sie doch ein großes Verbrechen ausübt. Sobald er aber einkehrt, wie der hellste Strahl eines Lichts, dann erkennen wir, wie unsere Absichten nicht lauter sind, und unsere Handlungen tadelnswerth, auf welche wir uns aus Unkenntniß des Besseren einließen. Der Logos aber befiehlt dieses alles auszuräumen, um das Haus der Seele zu säubern und die etwaigen Krankheiten, mit denen sie behaftet ist zu heilen".[1] Der Logos ersetzt mithin das Gewissen und wird auch (eine Bezeichnung, die dann der vierte Evangelist sich aneignete) geradezu ἔλεγχος genannt, und ist als solches der göttliche Engel, der uns leitet, die Hindernisse vor den Füßen wegschafft, damit wir ohne zu straucheln auf dem gefährlichen Wege dahinschreiten können, indem er uns fortwährend Weisungen und Warnungen ertheilt zur Besserung des ganzen Lebens,[2] und zwar wird er von Gott selbst gesandt, um uns zu beschirmen, zu züchtigen und so die Seele zu heilen.[3] Am besten vernimmt man die Stimme des Logos in der Einsamkeit. Gott ist einer und darum einsam zu denken. Nur dem offenbart er sich ganz, der zurückgezogen von dem Gewühl des Lebens sich ganz seiner Betrachtung weiht und durch Askese ihm ein von der Sinnlichkeit gereinigtes, würdiges Haus schafft.[4] Endlich aber — und das ist eine letzte Analogie Philos mit der späteren christlichen Theologie — wird hier auch ausführlich speculirt über die Mittelstellung des Logos zwischen Gott und den Creaturen. Der Logos steht unter Gott, doch über den Menschen.[5] Er gehört unter die Entstandenen, aber er ist der Aelteste und Erste von allem.[6] Im Verhältniß zu Gott ist er der zweite Gott,[7] das Ebenbild Gottes, der Schatten seines Wesens,[8] sein erstgeborner Sohn, der ihm von

---

[1] Qu. Deus sit immut. I, 292. Bei Heinze, Logos 275. — [2] Qu. deus sit immut. I, 299. Bei Heinze a. a. O. 275. — [3] Qu. det pot. ins. I, 219. — [4] De vita contemplativa. — [5] De somn. I, 683 f. 689. — [6] Leg. alleg. I, 121: ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου καὶ πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε. — [7] Leg. alleg. I, 128. — [8] De somn. I, 638.

allen Wesen am nächsten steht,[1] der Demiurg,[2] durch den alle Dinge geworden sind. Daneben ist er aber auch wieder nur Mensch, denn wo er im alten Testament auftritt, heißt er einfach der ἄνθρωπος θεοῦ oder auch nur ἄνθρωπος.[3] Ebenso wird er mehrfach Engel oder Erzengel genannt.[4] Alle Streitigkeiten über die Natur des fleischgewordenen Logos, ob er Mensch, Engel, Gott, Gottmensch sei, drohen mithin hier schon an der Schwelle. Ueberhaupt aber wird niemand verkennen wollen, daß damit diejenigen Speculationen ihren Anfang nehmen, die nach der Anwendung der Logosvorstellung auf Jesum als christliche Theologie bekannter geworden sind. Diese ganze Theosophie drängte darauf hin, zur positiven Religion zu werden, und nicht nur die Christen hatten das Bedürfniß für die Würde ihres Erlösers einen philosophischen Ausdruck zu finden, sondern diese halb religiösen Begriffe selbst hatten den Trieb in sich, einen Inhalt zu beschlagen, um das aprioristisch Gefundene als ein thatsächlich Vorhandenes der Anbetung der Welt anbieten zu können. So kam Philo darauf, den Logos der Stoa in der alttestamentlichen Geschichte aufspüren zu wollen, weil er ihm mehr als ein Begriff, weil er ihm ein wahrhaftiges Wesen war. Der Logos schwebte nach ihm als Geist Gottes über den Wassern, er war die Turteltaube, die bei der Fluth der Menschheit die Zusage der göttlichen Gnade vermittelte,[5] er war der Engel, der Hagar führte,[6] das Feuer, das Moses im Dornbusch sah;[7] er war das Mannah, das Israel in der Wüste erhielt,[8] das himmlische Brot, das die Väter speisten, der Felsen, aus dem durch Moses das Wasser floß,[9] die Feuersäule, die in der Wüste vor Israel herging,[10] der Bote Gottes, der Bileam strafte. Ja, wie das Wort alle Gestalten annahm, so auch die eines Menschen. Der Logos ist der oberste der drei Männer, die Abraham unter den Eichen Mamres besuchen, denen der Erzvater ein Kalb schlachtet und die mit Sarah Kuchen essen.[11] An den Logos dachte Philo auch ohne Zweifel, wenn

[1] De confus. ling. I, 413. 414. 427: υἱὸς θεοῦ, ὁ πρεσβύτατος, ὁ πρωτόγονος. — [2] De somn. I, 683. — [3] So wenn Gen. 42, 11 Joseph sagt: „wir sind alle eines Mannes Söhne", was Philo auf den Logos deutet. De confus ling. 411. — [4] De confus. ling. I, 427. Qu. D. s. immutabil. I, 501. — [5] Q. rer. div. h. Mang. 506. — [6] De somn. 656. — [7] Vita Mos. 91. — [8] De profug. 566. — [9] Leg. alleg. 82. 1 Cor. 10, 3. 4. — [10] Vita Mos. 106. — [11] Gen. 18, 1—8. Bei Aucher 2, 615.

er erklärte, daß er eine Menſchwerdung Gottes für denkbarer halte als die Apotheoſe eines Menſchen.[1]

Indem nun die Logoslehre Philo's ſich in dieſer Weiſe eingliedert in den Zuſammenhang der israelitiſchen Heilsgeſchichte, hörte ſie auf, lediglich eine philoſophiſche Conſtruction zur Vermittlung des Dualismus zu ſein, und macht bereits den erſten Anſatz, poſitive Religion zu werden. Durch beſtimmte, von der Schrift bezeugte Heilswirkungen hat der Logos ſich als Retter, Helfer, Erlöſer den Vätern erwieſen, ſo iſt es wahrhaft würdig und recht, daß die Menſchen auch ihm Verehrung erweiſen, denn wenn ſchon der Dienſt der Engel dem Frommen anſteht, um wie viel mehr der des Logos, der über alle Engel iſt. So brauchte es nur ein ſtärkeres religiöſes Verlangen und der Wunſch mußte ſich regen, der Logos möge wiederum Menſch werden wie damals, als man ihn unter den Eichen von Mamre wandeln ſah.

7. Moſes als Weltheiland.

Wenn Philo nicht dazu gekommen iſt, ſeine Lehre vom Logos in poſitive Religion umzuſetzen und die Vermittlung zwiſchen Gott und den Menſchen auch praktiſch in dem oberſten der Mittelweſen zu ſuchen, ſo lag das zunächſt an der Energie ſeines jüdiſchen Monotheismus. Es war aber auch ein Bedürfniß dazu für ihn nicht vorhanden, indem ihm bereits ein geſchichtlicher Mittler gegeben war, der alle jene Attribute beſaß, die das religiöſe Bedürfniß der Zeit von dem Führer, dem Propheten, dem Urbild des Weiſen, dem Vorbild der Menſchheit verlangte und der darum König der Menſchheit, Freund Gottes, ja geradezu Gott genannt werden muß. Nicht nur das Geſetz iſt Philo die ſichtbare Vergegenwärtigung des Logos, ſondern auch der Geſetzgeber wird mehrmals Logos genannt.[2] Aber auch wenn das nur bildliche Rede iſt, was wäre von dem Wort, falls es Fleiſch ward, Höheres zu ſagen geweſen, als was Philo ohnehin ſchon von dem

[1] Leg. ad Gaj. Mang. 562. — [2] Vgl. die von Keferſtein a. a. O. p. 108 mitgetheilten Stellen.

Gesetzgeber des Judenthums zu sagen hatte? „Moses, so läßt Philo sich vernehmen, genoß des Verkehrs mit dem Vater und Schöpfer der ganzen Welt und wurde derselben Benennung gewürdigt wie jener, denn man hieß ihn Gott und König seines ganzen Volkes. Er durfte in das Dunkel eintreten, wo Gott sich aufhielt, das heißt in das gestaltlose, unsichtbare und unkörperliche, das Weltall repräsentirende Wesen".[1] In ihm ist somit geschichtlich der Helfer und Mittler zwischen Gott und den Menschen schon da, denn er wurde, weil er Gesetzgeber werden sollte, durch die göttliche Vorsehung zum lebendigen Gesetz und vollkommen vernünftig gestaltet und zu diesem Amte bestimmt, ehe er selbst eine Ahnung davon hatte. „So stellte er sein eigenes Leben wie ein schöngefertigtes Gemälde auf und gab ein herrliches und nachahmungswürdiges Beispiel. Heil allen, die sein Vorbild ihren Seelen einprägen oder doch danach trachten!"

In Mose also ist für Philo die Wahrheit und der Weg zum Heile gegeben und es ist nicht zu verkennen, daß er in der am sorgfältigsten ausgearbeiteten seiner Schriften das Leben des Gesetzgebers offenbar in der Tendenz erzählt hat, zu zeigen, wie jener Magus, jener Seher und Weise, nach dem stoische und neupythagoräische Denker suchen, nur in dem zu finden sei, den sich Israel längst zum Führer des Lebens gesetzt hat. Mit dem Moses der fünf Bücher hat freilich der Philo's, der von den heidnischen Philosophensagen seine Glorie erborgt, wenig gemein. Einen zu bereichern unter allen, hat Philo die Geschichten der andern Weisen geplündert, und seltsam genug nehmen sich heute die bunten Flitter aus, die der alexandrinische Biograph dem erhabenen Bilde des Gesetzgebers umhängt, damit er adeliger sei als Solon, ehrwürdiger als Pythagoras, geheimnißreicher als die Chaldäer, den Göttern vertrauter als der Liebling der Egeria. So schreibt er sein „Leben Mosis", um zu zeigen, daß das Judenthum sich zurückführe auf den ersten aller Philosophen. „Denn nur die Staaten können gedeihen, deren Herrscher Philosophie treiben oder selbst Philosophen sind. Moses aber war nicht nur König und Philosoph, sondern auch Gesetzgeber, Priester und Prophet", ein Liebling der Gottheit von Kindesbeinen an.[2]

Wunderbar gerettet aus den Wogen des Nils, gelangte er durch die liebliche Schönheit seines Knabenangesichts zu einer fürstlichen Er-

[1] Philo, Vita Mos. 106. — [2] Vita Mos. Mang. 134.

ziehung. „So erlernte er die Rechen- und Meßkunſt, rhythmiſche, harmoniſche und metriſche Kenntniſſe und die ſchönen Künſte, wie die Inſtrumentalmuſik, Beredtſamkeit und Dichtkunſt. Dazu unterwieſen ihn die Aegypter in der myſtiſchen Philoſophie, die in der ſogenannten Hieroglyphenſchrift durch die Bilder der Thiere bezeichnet wurde. Die übrigen allgemeinen Lehrgegenſtände lehrten ihn die Griechen und die aus den benachbarten Provinzen berufenen Weiſen unterrichteten ihn in der aſſyriſchen Wiſſenſchaft und in der chaldäiſchen Himmelskunde. Die letztere erhielt er auch von den Aegyptern, die die Mathematik ganz beſonders betrieben".[1] So herangebildet wurde Moſes von der kinderloſen einzigen Königstochter adoptirt, er wäre König von Aegypten geworden und hieß ſchon „der junge König", aber mit der Größe des ſtoiſchen Weiſen wies der Geſetzgeber den Purpur zurück und erniedrigte ſich ſelbſt, indem er ſich auf die Seite ſeines geknechteten Volks ſtellte und ſo ſeine Stellung zum Königshauſe hingab. Vertrieben aus Aegypten wird ihm die Leitung der Heerden zur Vorübung für die Aufgabe eines Völkerhirten. In der Einſamkeit der Steppe, in der das Auge ſich nach innen wendet, wurde ihm ſeine erſte himmliſche Erſcheinung zu Theil, durch die Gott ſich ihm als das reine prädicatloſe Sein offenbarte. Aus dem feurigen Dornbuſch ward ihm der Auftrag zur Bildung eines gottgefälligen Staatsweſens, über den er durch zehn unerhörte Strafwunder ſich glaubhaft auswies.[2] In Folge ſolcher Thaten erlangte Moſes das Recht, mit den Seinen Aegypten zu verlaſſen. Freilich war noch eine Sichtung des ausziehenden Volkes nöthig. Denn wenn die heilige Schrift ſelbſt über die Ruchloſigkeit dieſes Volks klagt, ſo muß man wiſſen, daß zahlreiche ägyptiſche Sklaven und Fellah's, dazu Baſtarde hebräiſcher Männer mit Aegypterinen, ſich an das erwählte Volk anhängten, um dann in der Wüſte dem Geſetzgeber viele Noth zu bereiten.

Mit dem Auszug aus Aegypten ſtand Moſes auf der Höhe ſeiner Sendung. Er ſollte der Welt das Bild eines Weiſen zeigen, der alle jene Vorzüge in ſeiner Perſon vereinigt und praktiſch bewährt, von denen Pythagoras, Plato und die Stoa nur zu reden wiſſen. „Er allein unter den Herrſchern, die es je gegeben, häufte weder Gold noch Silber auf, forderte keine Abgaben, erwarb weder Paläſte noch Landgüter, noch Heerden, noch zahlreiche Dienerſchaft — ſondern da

[1] l. c. p. 82. — [2] p. 82–102.

er die Bewunderung des materiellen Reichthums für das Zeichen der geistigen Armuth hielt, so verachtete er ihn als des Lichtes baar, ehrte aber den hellblinkenden Reichthum der Seele und strebte eifrig nach diesem". Nicht minder überwand der Gesetzgeber alle anderen irdischen Neigungen. Die größte Selbstbeherrschung, die reinste Tugend, die größte Heiligkeit waren der Stempel seines Wesens. Um ihretwillen wurde er gewürdigt, forthin der Freund Gottes zu heißen und darum thun die Juden nicht Unrecht, wenn sie dem Stifter ihrer Religion göttliche Natur zuschreiben und ihn den Gott und König seines Volkes nennen. Denn in ihm ist der Welt der Führer gegeben, das Vorbild, nach dem sie sich bilden soll, um zu gleichem Frieden mit Gott zu gelangen.[1]

Hat sich Moses so als das stoische Ideal erwiesen, indem er aus eigener Kraft Gott gleich geworden ist und darum auch andern zum Führer dienen kann, so ist er auf gleichem Wege ein anderer Pythagoras, der Magus und Wunderthäter geworden, der durch unbedingte Gewalt über die Natur seine innige Einheit mit der Gottheit bewies. „Denn unserem Gott ist nicht bloß ein Stück der Welt unterthan, sondern die ganze Welt und ihre einzelnen Theile dienen ihm wie Sklaven zu jedem Gebrauche, wozu er sie verwenden will". „Wenn aber nach dem Sprüchwort unter Freunden alles gemeinsam ist, der Prophet aber Gottes Freund heißt, so ist es nicht wunderbar, daß er nach Wissen und Macht Theil hatte an den Vorzügen des Göttlichen. Nicht selten wurde er von Entzückungen ergriffen, in denen er, vom Geiste erfüllt, die Zukunft verkündigte, oder er versenkte sich geheimnißvoll in die Tiefe der Gottheit selbst". Als Freund Gottes durfte er aber auch theilnehmen an der Macht, die Gott ausübt über die ganze Welt, und die Erde und das Meer und die Flüsse. Mit seinem Stab theilte er die Fluth, spaltete Felsen und machte Salzquellen zu süßem Wasser. Das rastlose Geistesauge des Beters durchschaute alle Geheimnisse, die oben im Himmel und unter der Erde sind. Sein Leib selbst stand in sympathischem Verhältniß zu den Strömungen der Weltseele. Im Schlachtengewühl wurden seine Hände leicht, sobald der Sieg sich auf Israels Seite neigte und so der reine Aether siegte über die hylischen Mächte des Heidenthums, sie sanken bleiern abwärts, wenn für den Augenblick die Materie über die Kinder des Lichts die Oberhand hatte.[2]

[1] Vita Mos. 103—107. — [2] 107—116.

Zu ſolch' geheimnißvoller Dispoſition aber hatte Moſes es gebracht als Asket nach dem Herzen der pythagoräiſchen Schule. „Zuvor mußte er, wie die Seele, ſo auch den Körper reinigen, der zwar von keiner Krankheit befleckt war, aber doch verunreinigt von allen den aus der menſchlichen Natur entſpringenden Schwächen, Speiſe und Trank und der Gemeinſchaft der Frauen. Unbeweibt lebte er, ſeitdem er begonnen hatte zu weisſagen und Orakel zu verkündigen, indem er es für nöthig hielt, ſich zur Aufnahme der göttlichen Stimmen ſtets gerüſtet zu halten. Speiſe und Trank entbehrte er einſt vierzig Tage lang, während er freilich beſſere Nahrung durch die Lehren empfing, die ihm vom Himmel zu Theil wurden, die erſt ſeinen Geiſt, dann aber durch die Seele auch ſein Angeſicht verſchönten, ſo daß die, die ihn nachher ſchauten, ihren Augen kaum trauen wollten.[1] Damals war es, daß ihm das jüdiſche Geſetz, ſein Cultus und ſeine Sitten in unmittelbarer Offenbarung mitgetheilt wurden.

Was nun dieſes Geſetz ſelbſt betrifft, ſo enthält es nicht mehr und nicht weniger als die Offenbarung des Weſens Gottes und der Natur, ſammt der praktiſchen Anleitung, „daß der Geſetzestreue dem Vorbilde der Natur nacheifern und ſein Leben nach den Ordnungen der Welt einrichten müſſe".[2] Der Inhalt des Pentateuch iſt mithin nichts anderes als das naturae convenienter vivere der Stoiker. Ein profanes Auge wird zwar kaum einen ſolchen, den Folianten der Stoa verwandten Inhalt in den fünf Büchern des Geſetzgebers entdecken, allein auch hier tritt die allegoriſche Auslegung ein, die nicht fragt, was der Text ſagt, ſondern was er bedeutet. Daß das ſtoiſche Leben nach den Geſetzen der Natur der eigentliche Inhalt des moſaiſchen Geſetzes ſei, erſchließt ſich ſchon daraus, daß Moſes nicht für eine Stadt, wie Solon für Athen, Lykurg für Sparta ſein Geſetz gab, ſondern daß er das Geſetzbuch eröffnete mit der Enthüllung des Naturgeſetzes und der Beſchreibung der Weltſchöpfung. „Deshalb ſtellte er zuerſt die Entſtehung des großen Weltſtaates dar, weil ſeine eigenen Geſetze das entſprechendſte Bild der Verfaſſung der ganzen Natur ſind".[3]

Dieſe Offenbarungen über das Weltſyſtem und die Naturordnung liegen vor allem den cultiſchen Vorſchriften zu Grunde, in denen der fleiſchliche Menſch nur einen Ballaſt liturgiſcher Ordnungen

[1] Vita Mos. 116—147. — [2] pag. 141. — [3] pag. 142.

und hohler Ceremonien sehen möchte. Wenn beispielsweise Gott vorschrieb, daß die Stiftshütte fünfundfünfzig Säulen haben solle, so ist das, weil die heilige Zahl fünfzig die Kraft des rechtwinkligen Dreiecks enthält, des Beginnes der ganzen Weltschöpfung". „Weshalb ich aber, fährt Philo fort, die fünf anderen Säulen bald den fünfzig anderen zuzähle und dann wieder von ihnen abziehe, will ich deutlich machen. Fünf ist die Zahl der Sinne. Der Sinn bezieht sich im Menschen bald nach außen, bald steht er wieder in Verbindung mit dem Geiste. Er ist sein Diener im Verkehr mit der Außenwelt. Deßhalb stellte er die Fünfe auf die Grenze. Denn diejenigen Säulen, die nach innen zu standen, wandte er nach dem unzugänglichen Theile des Heiligthums, welcher die Denkobjecte, die äußeren aber wandte er nach dem Vorhofe hin, welcher die Sinnesobjecte symbolisch darstellt. Er machte auch in ihren Fußgestellen diesen Unterschied bemerklich, denn sie waren von Kupfer, weil die Vernunft in uns das Haupt und der Leiter des Gefühls ist, der Sinn aber das Aeußere und gleichsam die Grundlage desselben. So stellte er die Vernunft mit Gold, den Sinn mit Kupfer dar".[1] Nach ähnlicher Symbolik sind die zehn Teppiche, die dieses Haus bekleiden, vier Ellen breit, weil der Mensch in vierzig Wochen in der Werkstatt der Natur gebildet wird. Die Stoffe derselben repräsentiren die vier Elemente. Byssus und Purpur stellen Erde und Wasser, Hyazinth und Karmosin stellen Luft und Feuer dar. Die Cherubim auf der Bundeslade symbolisiren die beiden Grundkräfte der Gottheit, die schaffende und regierende, der Deckel selbst bedeutet seine Gnade, die Sünden zudeckt und Länge und Breite des Deckels ist angegeben, nicht aber die Dicke, da niemand weiß, wie viel Gottes Gnade tragen wird. Der siebenarmige Leuchter bedeutet die sieben Planeten, wobei die Sonne in der Mitte steht und von oben und unten den vierten Platz einnimmt, indem sie das ganze Weltgebäude beherrscht und beleuchtet. Der Tisch mit Brod und Salz steht gegen Norden, weil die Nahrung vom Himmel und von der Erde zugleich stammt, Norden aber der Ausgangspunkt der Winde ist, die vom Himmel herniederbrausen. Als Symbol der Erdendinge aber, aus denen die Dünste aufsteigen, dient der Räucheraltar. Wie so der Tempel ein Sinnbild halb des Geistes, halb der Welt darstellt, so ist der Hohepriester im Amtskleid nichts anderes als die

[1] Vita Mos. pag. 147.

ındelnde Schöpfung. Das hyacinthene Untergewand bedeutet die
ſt, die ſich wie ein langes Gewand vom Mond bis zur Erde herab-
ht und Alles einhüllt. An ſeinem Saum hängen Granaten-Blüthen
ıd Glöckchen, die dem Hohenprieſter bis an die Knöchel reichen.
ie Blüthen als Symbol der Erde, aus der Alles erblüht und ent-
rießt, die Granaten als Bild des Waſſers,[1] die Glöckchen als Sym-
l der Harmonie, die beide verbindet. Wie ſo der Hoheprieſter an
n Beinen die untere Welt, Erde und Waſſer darſtellt, die unter der
ſt, dem Unterkleid, ſich hinziehen, ſo trägt er auf den Schultern
ei Smaragde, als Bilder von Sonne und Mond, auf der Bruſt
! Edelſteine als Sinnbilder des Thierkreiſes, befeſtigt am viereckigen
ruſtſchild, entſprechend den vier Abſchnitten deſſelben und den vier
ıhreszeiten. Ueber allen dieſen Abbildern des Weltalls aber thront
ſ dem Haupte die ſpitze Mütze, deren Goldblech den hochheiligen
ımen Gottes trägt, der über Sonne, Mond und Sterne iſt. „So
gethan, ſchritt der Hoheprieſter zum Gottesdienſt, damit, wenn er
ch Väterſitte Gebete und Opfer zu verrichten begönne, die ganze
elt ihn begleite durch die Symbole, welche er an ſich trug".[2]

Es wäre leicht, die Proben, in welcher Weiſe Philo alle rituellen
ɔrſchriften in naturwiſſenſchaftliche Charaden umdeutete, noch weiter
rtzuſetzen, doch genügt es, zu dem Berichteten die Deutung derjenigen
ebräuche hinzu zu fügen, in denen die jüdiſche Religionsübung
lminirt, nämlich die Deutung des Opfers, der Sabbathfeier und der
ſchneidung. Was das Opfer betrifft, ſo verhehlt ſich Philo nicht,
ß das abſolute Weſen, daß allwiſſend iſt und dem alles gehört,
der Opfer fordert noch ſolche erhält, da es ja alles zuvor hatte.
ur die Geſinnung, die das Opfer begleitet, iſt Gott wohlgefällig,
er ſie iſt es auch da, wo kein Fleiſch verbrannt wird.[3] Darum
ll das Opfer auch keineswegs Gott verſöhnen, ſondern daſſelbe
l darſtellen, wie wir alle den Tod verdient haben und wie die Beſten
bſt, ſchon dadurch, daß ſie zur Geburt gelangten, ſündig geworden
ıd. Auch das Opfer alſo hat keinen objectiven Werth, ſondern iſt
ıe ſymboliſche Handlung.[4]

Anders iſt es mit dem Sabbath. Ihn feiert der Jude gemäß
ttlicher Offenbarung, indem der Prophet mit ſcharfem Auge erkannte,

[1] Da ἐοισμός von ἑύσις komme. — [2] pag. 155. — [3] p. 151. — [4] p. 8—158.

wie die Sieben dem ganzen All aufgeprägt und von der Natur selbst verherrlicht ist. „Denn Moses fand den siebenten Tag zuerst mutterlos, der weiblichen Zeugung untheilhaftig, nur vom Vater geboren ohne Zeugung und entstanden ohne Schwangerschaft. Dann sah er nicht nur, daß er herrlich und mutterlos sei, sondern auch, daß er immer jungfräulich sei, weder von einer Mutter geboren noch selbst Mutter, weder aus der Schwäche entstanden, noch selbst Schwäche bewirkend. Zuletzt erkannte er bei genauer Erforschung, daß er der Geburtstag der Welt sei, den der Himmel feiert und die Erde und alles auf der Erde, indem sie sich freuen und jubeln ob des alles begründenden siebenten Tages. Deswegen hielt es der in allem große Moses für recht, daß die Anhänger seiner heiligen Lehre, den Einrichtungen der Natur folgend, den siebenten Tag feiern sollten".[1] Das aber, daß es sich hier um eine von der Natur selbst getroffene Einrichtung handele, die Moses nicht geschaffen, sondern nur entdeckt hat, beweist die Annahme der Sabbathfeier bei so vielen Völkern, daß bald keines mehr ist, das nicht am siebenten Tage die Geschäfte ruhen ließe.[2]

Nicht gleicher Anerkennung erfreut sich der dritte Brauch des Judenthums, der der Beschneidung. Dennoch hat auch er seinen tiefen Sinn.[3] Zunächst macht Philo für denselben allerlei medicinische Gründe geltend, die wir füglich dahin gestellt sein lassen. Als Tiefsinn dieses Brauches tritt aber hinzu, daß die Beschneidung erinnern solle an die Selbstbeschränkung, die dem Manne Noth thue.[4] Sie ist ein Sinnbild für die Ausschneidung der das Denken berückenden Lüste und eine Ermahnung an den Menschen, sich selbst zu erkennen und den Hochmuth abzulegen, als ob die Zeugung nur des Menschen That und nicht vielmehr ein Act der göttlichen Kraft sei.

Fassen wir nun das Ganze dieser apologetischen Allegorik in's Auge, so möchte das Heidenthum nach seinen eigenen Grundsätzen der Auslegung immerhin zugestehen, daß es an den Juden vieles verspottet habe, was es nicht verstand. Allein die Frage blieb doch immer offen, wenn alle diese Handlungen nur ein Sinnbild moralischer Processe sind, warum es dann nicht genüge, jenes Moralische zu leisten.

[1] p. 167. — [2] p. 137. — [3] De circumcis. Mang. 210 f. Special. leg. [illegible] — [4] Was insbesondere dadurch angedeutet sein soll, daß durch die Beseitigung der [illegible] die [illegible] der Gestalt der [illegible] ähnlich werde, die der Sitz des Geistes ist.

Wer die Geheimniſſe des Weltbaues ergründet, wozu braucht der ihre ſymboliſche Darſtellung im Tempel? Wer vom Gefühl ſeiner Unwürdigkeit durchdrungen iſt, wozu braucht der der äußeren Symboliſirung derſelben im Opfer? Wer gewillt iſt, ſein Leben rein zu halten, wozu braucht der der ſinnlichen Beſchneidung? Alle dieſe Fragen weiſt aber Philo mit um ſo größerer Lebhaftigkeit zurück, je tiefer er ihre Berechtigung empfindet. „Der mag den äußeren Brauch vernachläſſigen, der des Körpers ledig als reiner Geiſt das Irdiſche abgeſtreift. So lange wir aber weder körperlos ſind, noch in der Wüſte leben, ſind wir an die irdiſche Form gebunden und haben die Wahrheit nicht ohne die Hülle".[1] Eben das unterſcheidet Philo von jenen emancipirten Juden, die Martial im Bad und Schauſpiel begegnet und die bei Jupiter ſchwören, daß er an der Verpflichtung auf die Geſetze trotz ſeiner rationaliſtiſchen Auslegung derſelben feſthält. „Es gibt Leute, ſagt er,[2] welche die geſchriebenen Geſetze für Sinnbilder geiſtiger Lehren halten, letztere mit aller Sorgfalt aufſuchen, erſtere aber verachten. Leute der Art kann ich nur tadeln, denn ſie ſollten auf beides bedacht ſein, auf Erkenntniß des verborgenen und auf Beobachtung des offenen Sinnes. Nun aber leben ſie ganz für ſich, als wären ſie in einer Wüſte, oder nur körperloſe Seelen; ſie wiſſen nichts von der Stadt, von dem Dorfe, nichts von ihrem Hauſe, nichts von dem Verkehr mit anderen Menſchen und wollen alle Anſichten der Menge überflügeln und die nackte Wahrheit erhaſchen, da doch die h. Schrift ſie auffordert, für den guten Ruf Sorge zu tragen und nichts an den Geſetzen abzuändern, welche von außerordentlichen und gottbegeiſterten Männern gegeben worden ſind. Denn wenn auch unter der Feier des Sabbaths ein tieferer Sinn verborgen iſt, daß Gott allein Thätigkeit, der Creatur dagegen Leiden zukomme, ſo wollen wir deßhalb keineswegs die betreffenden Vorſchriften über ſeine Heilighaltung verletzen, wir dürfen alſo am Sabbathe kein Feuer anmachen, die Erde nicht bebauen, oder Laſten tragen, anklagen, richten, anvertrautes Gut zurückfordern, Schulden eintreiben oder Dinge anderer Art thun, die an Werktagen wohl erlaubt ſind. Und wenn jedes Feſt eigentlich nur ein Sinnbild der Seelenfreude und der Dankbarkeit gegen Gott iſt, ſo dürfen wir deßhalb die gewöhnlichen Feierlichkeiten und Gebräuche nicht aufgeben. Deßgleichen wenn die Beſchneidung eigentlich Ent-

[1] De Cherubim. 1, 540. — [2] De migr. Abrah. M. 1, 450.

fernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust, und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir deßhalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen. Denn wenn wir nur den höheren Sinn festhalten wollten, müßten wir ja auch der Heiligung im Tempel und tausend anderen nothwendigen Feierlichkeiten entsagen". Von diesem Standpunkt tritt denn Philo für das bestehende Judenthum in die Schranken. Der Mosaismus, den er glaubt, ist Platonismus, aber der, den er übt, ist der alte, überlieferte Glaube der Väter. Daß zwischen beiden irgend eine Incongruenz sei, empfindet Philo nicht und bestreitet es in den stärksten Worten. Der jüdische Brauch ist die einzige Form der Humanität, er ist die Lebensweise, die die Natur selbst vorschreibt. Das hat die Erfahrung auch bereits bestätigt. Alle anderen Gesetze sind immer und immer wieder geändert worden, bald durch den Demos, bald durch die Tyrannen. „Nur Moses Gesetze blieben fest, unerschütterlich und unzerstörbar, wie mit dem Siegel der Natur selbst bezeichnet, ununterbrochen von dem Tage ihrer Ertheilung bis auf unsere Zeit und sie werden zuversichtlich als unsterblich auf immer bestehen, so lange noch Sonne, Mond, Himmel und die ganze Welt besteht".[1] Das gleiche Zeugniß ihrer Naturgemäßheit legen, wie ihr unveränderter Bestand, so die Fortschritte für sie ab, die sie unter den anderen Völkern gemacht haben. „Das ist unstreitig noch bewunderungswürdiger, daß außer den Juden auch fast alle Fremden, besonders diejenigen, denen die Tugend am Herzen liegt, sie billigen und in hohen Ehren halten. Sie erlangten dadurch eine außerordentliche Anerkennung, wie sie keinem anderen Gesetzgeber zu Theil geworden. Denn weder in Griechenland noch im Auslande gibt es, ich möchte sagen, einen einzigen Staat, welcher die Gesetze eines anderen ehrt. Kaum hängt er beständig an seinen eigenen Gesetzen, sondern ändert sie nach dem Wechsel der Zeiten und Umstände. Die Athener verwerfen die Sitten und Gesetze der Lacedämonier, die Lacedämonier diejenigen der Athener — vom Aufgang bis zum Niedergang hat fast jedes Land Abneigung vor fremden Gesetzen. Nur unser Gesetz erkennen sie alle an. Alle Menschen unterwirft es sich und ermahnt sie zur Tugend: Barbaren, Hellenen, Festlands- und Inselbewohner, die Nationen des Ostens so gut wie die des Westens, Europäer, Asiaten, alle Völker der ganzen Erde".[2] Aus solchen Thatsachen darf denn in

[1] Vita Mos. Mang. II; 136. — [2] Vita Mos. p. 137.

dieſen Tagen der Religionswende der alexandriniſche Philoſoph die Hoffnung ſchöpfen, daß das Judenthum dereinſt die Religion der Welt ſein werde. Wenn ſchon jetzt, in den Zeiten der Noth und der Niederlage die Fortſchritte des Judenthums ſo gewaltig ſind, wie wird ihm alles zufallen, wenn einſt die Stunde ſeiner nationalen Auferſtehung eintritt. „Ich glaube, ſpricht er zuverſichtlich, die Menſchen werden ihre eigenen Gebräuche unterlaſſen, die väterlichen Sitten aufgeben und nur dieſe Geſetze noch verehren. Denn bei glücklicher Lage des Volks werden auch die Geſetze heller aufſtrahlen und die anderen alle verdunkeln, wie die aufſteigende Sonne die Sterne".

So finden wir denn bei dem großen Vorſprecher des helleniſtiſchen Judenthums kaum eine geringere Zuverſicht, daß Israel die Zukunft gehöre, als bei jenen Hebräern, deren Fanatismus eben damals den jüdiſchen Krieg vorbereitete. Auch für Philo iſt Israel der Führer der Völker. Wie einſt der Logos (oder einer der anderen unmittelbaren Untergebenen des Weltenkönigs) vor Israel herwanderte in der Feuerſäule[1] und wie der Tempeldienſt zu Jeruſalem nichts iſt, als die ſtellvertretende Fürbitte der erſtgeborenen Tochter Gottes, der Weisheit, die als Fürſprecherin Verzeihung der Sünde und göttliche Wohlthaten für die Welt erfleht,[2] ſo iſt Israel unter allen Nationen allein dazu beſtimmt, Gott als Prieſter zu dienen und für das ganze Menſchengeſchlecht zu beten, daß das Unglück abgewendet werde und das Gute eintreffe.[3] Denn die Seelen Israels gehören einer höheren Ordnung an als die der Heiden, wenn ſie auch hier denſelben menſchlichen Körpern verbunden ſind.[4] Darauf beruht ſchließlich auch jene Verheißung des meſſianiſchen Reiches, die Philo als eine große Sammlung der Diaſpora durch eine neue Erſcheinung des Logos beſchreibt und mit Bildern Jeſajas ausmalt,[5] und die ſich auch für ihn an eine beſtimmte Perſönlichkeit knüpft, wie er denn Bileam auf's beſtimmteſte weiſſagen läßt: „Einſt wird aus euch ein Mann hervorgehen und über die Völker herrſchen, fortſchreiten wird ſeine Herrſchaft von Tag zu Tag und ſich hoch über alles erheben".[6] —

So Philo. — Er wenigſtens trug die Ueberzeugung in ſich, daß das Judenthum, wie er es verſtand, die abſolute Religion ſei, nach

---

[1] Vita Mos. p. 107. — [2] p. 155. — [3] p. 104. — [4] p. 124. — [5] Vgl. die Stellen aus De praem. und de execrat. Bd. 1. S. 170 flgd. — [6] Vita Mos. Mang. II, 126.

der die Völker suchten. Alle Probleme, an denen die Zeit sich abarbeitete, schienen dem jüdischen Gelehrten gelöst, alle Anstände waren beseitigt, alle Schwierigkeiten geebnet, wenn man nur nicht aus Böswilligkeit sich der Evidenz seiner Beweise verschloß. Der Mosaismus war ja nichts Anderes als die Philosophie, in deren Namen man über alle Religion hinwegschritt, während gerade die alten Philosophen ursprünglich aus Moses geschöpft hatten. Das Judenthum war die Quelle der Cultur, wie sollte es nicht auch ihr Ziel sein? Nach einer Seite hin hat Philo sich auch keineswegs getäuscht. Er hat nur in der Sprache der griechischen Schulen gesagt, was Paulus gleichzeitig in den Synagogen verkündigte, daß Abraham, vordem nur Vater eines Volkes, forthin der Vater eines unzähligen Geschlechtes sein werde. Im Christenthum wurde das Alte Testament in der That die allgemeine Religion, nur daß dieses die rituellen Bestandtheile nicht umdeutete, sondern wegwarf.

Aber gerade um diese Reste der alten Naturreligion, um die Bräuche, deren Rechtfertigung Philo so viele Mühe gemacht, entbrannte heftiger als je der Streit der Bekenntnisse. Je zuversichtlicher Philo behauptete, das Judenthum sei nur Geistesreligion, um so giftiger wiesen die Sophisten Alexandriens auf die seltsamen jüdischen Ceremonien hin, denen sie den brutalsten Sinn unterschoben. Je höher Philo die sinnlichen Bestandtheile des Judenthums vergeistigt hatte, um so tiefer zogen Aegypter und Griechen dieselben in den Schmutz herunter. Aber man darf nicht vergessen, daß die Juden mit ihrer Polemik gegen das Heidenthum den Kampf eröffnet und zuerst Heiliges mit ihrem Spotte besudelt hatten. Auch wird man es nur natürlich finden, daß der Kampf gerade da die größten Proportionen annahm, wo das Judenthum sich am zudringlichsten in alle Verhältnisse eingenistet hatte, nämlich in Alexandrien.

8. Der Religionskampf in Alexandrien.

Unsere jüdischen Quellen haben die Kämpfe zwischen Synagoge und Agora, wie sie in der zweiten Hälfte der Regierung Tiber's überall entbrannten, wesentlich als einen Ausfluß heidnischer Unduldsamkeit

geschildert. Thatsache ist doch, daß die jüdischen Angriffe auf den Polytheismus die älteren und schärferen sind, so daß die jüdische Seite der schwerere Vorwurf träfe, wollte man mit den streitenden Parteien über das Maß ihrer Intoleranz rechten. Die Juden sind nicht glimpflicher mit den Heiligthümern ihrer Gegner verfahren, als diese mit dem Jehovadienst, dessen Lästerung den Juden durchs Herz schnitt. So ist es schon ein stehender Zug der pseudonymen Tractate zum Preise des Judenthums, daß die heidnischen Uebungen, losgelöst von ihrem religiösen Grundgedanken, als lediglich sinnlose Bräuche verhöhnt werden. Niemand konnte dem Aegypter zumuthen, sich angenehm davon berührt zu fühlen, wenn die jüdische Sibylle ihm zurief:

„Schämt euch doch als Gott zu verehren Katzen und Schlangen!
Vögel betet ihr an und kriechende Thiere der Erde,
Götter, die Diebstahl üben an Schüsseln und Töpfen,
Die statt im goldenen Himmel herrlich zu wohnen,
Sehen auf Mottenfraß und um Schaaren von Spinnen besorgt sind".[1]

Und nicht mit größerem Respecte redet das Buch Baruch von den Götzen, die die Heiden in den Straßen umhertragen und die zu den Processionen geschmückt werden wie die Buhlerin zum Tanz, die ihrem Priester Geld einbringen, das er mit den Weibern verjubelt und deren Schatz von den Hierodulen bestohlen wird, ohne daß sie es merken. „Schöne Götter, die man täglich abstäubt, und setzt sich ihnen eine Katze auf den Kopf, so muß man sie wegjagen!"[2] Vor allem aber mußten Angriffe auf die heidnischen Priestercollegien verdrießen, wie sie sich die Zusätze zum Buch Daniel, „vom Bel" und „vom Drachen", erlauben, in denen die heiligen Körperschaften lediglich als Betrüger und Bauchdiener dargestellt werden.

Allerdings ist es unzweifelhaft, daß gegen die Olympier und ihre Priester und Augurn schon unendlich viel Schärferes von den Griechen selbst gesagt und geschrieben worden war, allein die nationale Eifersucht erlaubte nicht, daß der Fremde am Spott über die nationalen Culte sich betheilige. Dazu herrschte in Aegypten noch eine religiöse Reizbarkeit, wie sie sonst im Reich unerhört war, und die Römer waren mehrfach erstaunt, über die Tödtung einer heiligen Katze Aufstände ausbrechen zu sehen, oder wahrzunehmen, wie bei großen Bränden die

[1] Fragm. II, Friedlieb S. 7. — [2] Baruch, Cap. 6.

Eingeborenen zuerst ihre heiligen Thiere retteten. Es begreift sich, daß einer solchen Bevölkerung jüdischer Fürwitz großen Anstoß geben konnte. So steht in dem von einem Juden selbst bearbeiteten Hekataios' die Geschichte eines jüdischen Schützen Mosollam, der einen Vogel, von dessen Verhalten die Augurn Vormarsch oder Rückmarsch des Heeres abhängig machen wollen, kurzer Hand vom Baum schießt und dann höhnisch ausruft, wüßte der etwas von der Zukunft, so wäre er weiter geflogen.[1] Haben sich solche Dinge wirklich zugetragen, und bei jüdischer Eigenart ist daran kaum zu zweifeln, so begreift sich leicht, auf welch unsicheren Grund der Religionsfriede in Alexandrien gebaut war.[2]

Die erste Reaction gegen das Judenthum ging in Alexandrien, wie Josephus ausdrücklich bezeugt, nicht von den Hellenen, sondern von den Aegyptern aus und wird darum um so mehr von den verletzten religiösen Gefühlen des reizbaren Volks herzuleiten sein.[3] „Selbst in die Fußtapfen unserer ehrwürdigen Lehre von Gott zu treten", sagt Josephus, „dafür standen die Aegypter zu tief, und als sie sahen, wie so viele zu unserem Glauben übertraten, da regte sich der Neid". Solcher Neid soll es denn gewesen sein, der um 250 vor Christus dem Oberpriester Manethon zu Heliopolis bei der Abfassung seiner Aegyptiaca die Feder führte, ein Buch, das er im Auftrag des Ptolemäus Philadelphus schrieb und das auch auf die Beziehungen der Juden zu Aegypten näher einging. Es ist nun keineswegs wahrscheinlich, daß Manethon altägyptische Nachrichten über den Gesetzgeber der Juden und ihren Auszug aus Aegypten zu Gebot standen.[4] Vielmehr scheint er einfach die Nachrichten der Juden selbst umgekehrt zu haben, und wenn das zweite Buch Mosis berichtete, die Aegypter seien mit Blattern, Beulen, Ausſatz, Pest, Ungeziefer, Mißwachs, Sandsturm und anderen Landplagen gestraft worden, weil sie das geknechtete Volk nicht freigeben wollten, so berichtet der ägyptische Priester im Gegentheil, die Aegypter hätten die Juden vertrieben, weil das unreine Volk ihnen solchen Zorn der Gottheit zuzog. Pharao Amenophis, läßt er sich vernehmen, habe die Götter schauen wollen, wie einst Oros sein Ahnherr, habe aber den Bescheid erhalten, die Gottheit werde sich ver

[1] Jos. Ap. I, 22. — [2] Vgl. auch Strabo, Geogr. 17, 1 über die Mischbevölkerung und die Reizbarkeit der Aegypter. — [3] Jos. Ap. 1, 25; 2, 6. — [4] Vgl. Hitzig, Gesch. des V. Isr. 68.

ym verbergen, bis er alle Aussätzigen und Unreinen aus dem Lande etrieben. So habe er 80,000 Sieche in die Steinbrüche östlich vom Nil gebracht, wo ein aussätziger Priester von Heliopolis, Osarsiph, e zum Volk organisirte und ihnen zum Gesetz machte, zu verabscheuen, as die anderen Aegypter anbeten, zu hassen, was jene lieben, keines er göttlichen Thiere zu schonen und vor keinem ihrer Götter die Kniee zu beugen. Gleichviel also, wie Manethons sonstige Nachrichten on der Herrschaft der Hyksos über Aegypten sich mit den Nachrichten Israels über seine ägyptische Gefangenschaft combiniren, die lästerliche Nachrede, Israels Vorfahren seien vertriebene Aussätzige, ist wohl nur er umgekehrte biblische Bericht, etwa unterstützt durch die Thatsache, aß der Aussatz allezeit eine große Rolle bei den Juden spielte. Vergrößert kehrte dann diese Nachrede Manethons in der „ägyptischen Geschichte" des ältern Chäremon wieder,[1] bei dem die Zahl der Siechen bereits auf 200,000 angeschwollen ist. Der Grammatiker Lysimachos at dann im Jahrhundert vor Christus nach dem, was er von den ltageren Jahren Pharaonis, vom Aussatz der Juden und von der Ertränkung der jüdischen Knäblein gehört haben mochte, der Erzählung och weitere Züge hinzugefügt. Nach ihm läßt König Bokchoris bei ngetretenem Mißwachs das Orakel des Jupiter Ammon einholen, arum das Land mit Theuerung gestraft sei, worauf er den Bescheid rhält, er solle die Heiligthümer von den unreinen und „gottlosen" Menschen säubern, sie in die Wüste jagen, die Krätzigen und Aussätzigen aber, über deren Dasein die Sonne zürne, ersäufen und dann alle Tempel der heiligen schwarzen Erde sühnen. So geschah's. Aber en in die Wüste verbrachten „Gottlosen" gab ein Priester, Moses, n Gesetz, in dem er ihnen jene Gewohnheiten zur Pflicht machte, die ie Alexandriner an den Juden entdeckt haben wollen: die Gewohnheit ämlich, gegen keinen Menschen wohlwollende Gesinnung zu hegen, iemanden den besten, sondern jedermann den schlimmsten Rath zu eben und die Tempel und Altäre der Götter zu zerstören, weßhalb enn auch ihre Hauptstadt: Hierosyla, d. h. Tempelraub genannt orden sei.[2]

Diese Judenmärchen, die der Haß der Aegypter aufbrachte, hatten un in so lang keine große Bedeutung als nicht praktische Differenzen ie heidnische und jüdische Partei gegeneinander hetzten. Doch beweist

[1] Vgl. Müller, Fragm. hist. gr. 3, 495. — [2] Jos. Ap. 1, 34 f.

die Wiederholung und Vermehrung derselben durch Philosophen wie Posidonius von Rhodos und Apollonius Molon, die Freunde Ciceros, daß die Stimmung sich mindestens nicht besserte.[1] In der Zeit des Kaisers Augustus vollends führte die Bevorzugung der Judenschaft durch die römische Verwaltung jeweils in Kleinasien Judenverfolgungen herbei, durch die die üppigen Triebe dieser Wucherpflanze wieder zurückgeschnitten wurden, obgleich sich Agrippa ihrer nach Kräften annahm. In Aegypten brach diese Krise etwas später, aber dann auch um so stürmischer aus, da die ruhige Zeit des Augustus und Tiberius das Uebergewicht des jüdischen Handels in Alexandrien in zuvor unerhörtem Maße verstärkt hatte. Man behauptete jetzt, den Juden sei ursprünglich ein hafenloser Strich in der Nähe der Brandung zugewiesen worden, nach all den großen Neuschöpfungen Alexanders aber habe es sich so gemacht, daß sie nun neben dem Königspalast sitzen und von dem Bau des großen Damms, sammt dem Pharos und dem Kanal von Kanopus den meisten Vortheil haben.[2] Man erinnerte an die Stellung, die anderwärts fremde Colonisten einnähmen und der Nativismus der Aegypter reagirte heftig gegen die eingeschlichene Gleichberechtigung.[3] Ihre Privilegien wurden bekrittelt und das Gerücht wollte namentlich wissen, der zu rasch verstorbene Germanicus habe bei seinem Aufenthalt in Aegypten den Juden die Getraideverwaltung abgesprochen.[4] Unter allen Umständen aber hielt man daran fest, daß die Stadt Alexandrien nur ein legitimes Judenviertel kenne, während factisch zwei der fünf Regionen von ihnen eingenommen worden seien und sie dennoch zahlreiche Häuser auch in den drei übrigen an sich gebracht hätten.[5] Das Alles arbeitete in der Masse und seit Sejans Regierung den Juden der Hauptstadt ein so entschiedenes Mißwollen bewies, mochte die Opposition auch in der Provinz sich wieder stärker regen. Nimmt man nun die Eroberungen hinzu, die das Judenthum um diese Zeit allenthalben in den großen Städten unter der Frauenwelt machte, den bestechenden Glanz, den Philos Wissenschaft, seines Bruders Beziehungen zu dem Kaiserhaus und die Stellung der Herodäer am Hofe den Juden gaben, faßt man insbesondere die Kund-

[1] Jos. Ap. 2, 7. — [2] Jos. Ap. 2, 4. Gemeint ist wohl die Rhakotis, wo früher ein Hirtenvolk zur Bewachung des Hafens angesiedelt war und die später zu Alexandrien gezogen wurde und oberhalb der Schiffslager lag. Strabo 17, 1. — [3] 2, 6. — [4] Jos. Ap. 2, 5. — [5] In Flaccum. M. 525.

gebungen der jüdischen Schriftsteller in's Auge, die offen oder pseudonym den Mosaismus für die Weltreligion erklärten, die an die Stelle der alten, mit ätzendem Spott überschütteten Culte zu treten habe, so konnte der Religionskampf nur noch eine Frage der Zeit sein. Denn daß die heidnische Bevölkerung sich schließlich ihrer physischen Ueberlegenheit erinnern werde, nachdem sie auf dem Gebiete des religiösen und gewerblichen Lebens unterlegen war, konnte kaum zweifelhaft sein.

In diese Kämpfe trat nun seit den Zeiten des Tiberius ein Gelehrter ein, der eine feine Witterung für die Wünsche der Masse hatte und der sich in Aegypten mit Märchen über die Juden populär machte, wie er sich in Hellas durch Vergötterung Homers die Herzen zu erobern pflegte. Es war das der Grammatiker und Sophist Apion, zweifellos der größte Marktschreier seines Jahrhunderts.

Ein Sohn der ägyptischen Oase, entstammt Apion wohl einer der dortigen griechischen Colonistenfamilien, obwohl Josephus ihn um jeden Preis zum ächten Aegypter stempeln möchte.[1] Seine Geistesart jedenfalls verdankt er durchaus der witzigen, frivolen, alles wissenden, alles treibenden und doch so unfruchtbaren Weltstadt, in der er seine Bildung sich erworben hatte. Nach Sophistenweise rühmte er sich eines bedeutenden Lehrers größter Schüler zu sein. Apollonius, der Grammatiker, war sein geistiger Erzeuger,[2] und bald war der Sohn der Oase so weit gefördert, daß er die Schule des Theon in Alexandrien selbstständig übernehmen konnte. Ein unruhiger Kopf, von großer Sicherheit des Auftretens und unermüdlichen Lungen, fehlte es ihm nicht an stattlichem Anhang. Mit Feder und Zunge betheiligte er sich grundsätzlich an allen Tageshändeln, so daß man seinen Beinamen Pleistonikes in Pleistoneikes, den Streitsüchtigen, wandelte.[3] Die alexandrinische Bürgerschaft aber, die öffentliches Leben hieß, was wir Parteiungen, Zwiespalt, Streit und unnützen Lärm nennen würden, schaute bewundernd zu dem schlagfertigen Klopffechter empor und ertheilte ihm als Zeichen ihrer Verehrung das Bürgerrecht, weßhalb er sich stets mit Emphase den Alexandriner zu nennen pflegte.[4] Bald

[1] Ap. II, 3. Die Bevölkerung der Oase: Herod. 3, 26. — [2] Vgl. Suidas bei Müller, Fragm. hist. gr. 3, p. 506. — [3] Vgl. Müller, fragm. hist. gr. 3, 506. — [4] Ap. II, 3, aus welcher Stelle auch hervorgeht, daß Apion nicht für sein Auftreten gegen die Juden das Bürgerrecht erhielt, sondern durch dieses Auftreten seinen Dank an seine Gönner abstattete.

aber war ihm Alexandrien zu eng für seinen Ehrgeiz und er siedelte nach der Hauptstadt selbst über, um dort eine Schule der Grammatik und Rhetorik zu eröffnen.[1] Apion scheint indessen hier keineswegs denselben Anklang gefunden zu haben wie bei dem factiösen Volke Alexandriens, das das Spektakelmachen an sich für ein Verdienst hielt. Die Römer fanden vielmehr, Apion leide an dem vitium ostentationis[2] und es blieb nicht unbekannt, daß der Kaiser Tiberius ihn in seiner kaustischen Weise die große Schelle des Weltalls (cymbalum mundi) nenne, während seine boshaften Zuhörer, darunter Plinius Secundus, den Namen Pauke der Fama (tympanum Famae) passender fanden.[3] Vielleicht strafte er wegen dieser kühlen Aufnahme die Hauptstadt mit seiner baldigen Abreise, wenigstens finden wir ihn neuerdings in Diensten der Stadt Alexandrien,[4] und unter Kaiser Caligula warf er sich auf die Wandervorlesungen und füllte, wie Seneca klagt, ganz Griechenland mit seinen Marktschreiereien.[5] Erst unter Claudius scheint er dann wieder dauernd seinen Wohnsitz in Rom genommen zu haben.

Seine Hauptgabe war offenbar die Rede und seine Gegner selbst erstaunten ob seiner Wundersüchtigkeit.[6] Daneben aber war er von unbegrenzter literarischer Fruchtbarkeit und es gab kaum etwas, worüber Apion sich nicht hätte vernehmen lassen. Er schrieb über Homer und den pharmakeutischen Gebrauch der Metalle, über die Elemente und den Schleimer Aristas über die ägyptischen Alterthümer und den römischen Circus über die Juden und die berühmtesten Landsleute über Amsterdamus und über die Pyramiden, über Polybios und die großen Historiker ganz abgesehen von allen den Schriften, deren Titel uns nur [illegible] sind. Auch Dichtungen aber waren seine Versuche und die Welt war voll von all den [illegible] Unterhaltungen, die er empfahl, nur daß Seneca bekannte, daß die Götter ihn auf Dinge zu denken gäben, die man vergessen sollte, wenn man sie wüßte, nicht aber wissen, wenn man sie nicht weiß.[7] Er beschäftigte sich auch seinem mythischen Verfahren mit der Frage, ob Achilleus wirklich an Verwundung oder nicht an Gift gestorben, redete auch des Breiten über Homer darüber, wie es um der Jugend

[1] Plin. Hist. nat. I. 3 praef. — [2] Gell. N. A. V. 14. Der Kaiser Tib. bei Müller FHG. — [3] Plin. Hist. nat. I. 3 praef. — [4] Ant. XVIII. 8, 1. Ap. 2, 3. — [5] Sen. Ep. 88. — [6] Gell. N. A. V. 14. — [7] Die Stelle unter Kaiser bei Müller Fragm. hist. graec. S. 506. — [8] Ep. 88.

r Dichterin Sappho bestellt gewesen sei? Nicht nur die Heimath omers, sondern auch die der Buhlerin Lais war Gegenstand seiner itgehenden Forschungen[1] und über die Sitten des Scarabäus, die nge der Eingeweide des Vogel Ibis und die verschiedenen Wirkungen r Liebeskräuter und Gegengifte hat er die erstaunlichsten Untersuchungen gestellt.[2] Auf Ithaka verhört er die Eingeborenen über die Arten n Brettspiel, die die Freier der Penelope etwa konnten getrieben ben,[3] und über die Frage, warum gerade der zweite Finger der ingfinger sei, wendet er sich an die ägyptischen Priester, die im Auf- neiden und Balsamiren der Leichen bewandert, ihm anvertrauen, daß ı feiner Nerv vom Ringfinger zum Herzen selbst führe.[4]

Ein solcher Forschertrieb sah sich denn natürlich mit der Zeit it den schönsten Resultaten belohnt. Er weiß Fischarten zu nennen, e grunzen, wenn man sie fängt,[5] und Hirsche, die vier Geweihe haben.[6] enau stellt er die Ströme jedes Landes fest, in denen die schwersten egenstände nicht untertauchen,[7] auch hat er die Inseln der Seligen, gen die Meinung aller früheren Forscher, in einem ägyptischen Binnen- ıssee entdeckt,[8] und die Gewohnheiten des unsterblichen heiligen Ibis wie des göttlichen Apis genau beobachtet.[9] In der That findet sich ch heute sein Name auf dem Koloß des Memnon eingegraben.[10] In inem Buch Aegyptiaca wirft er mit ägyptischen Königsnamen um h, wie die Heutigen mit Pharaonenreihen, und auf's Genaueste be- mmt er, daß Moses Aegypten verließ im ersten Jahr der siebten lympiade unter König Amasis von Aegypten und zwar zur Zeit des önig Inachus von Argos, und just als die Königin Dido die Ochsen- ut zerschnitt, um die Stadt Karthago abzustecken.[11] Am meisten doch verdankte ihm die homerische Frage und athemlos lauschte das ublicum zweier Welttheile dem Vortrag seiner Entdeckung, daß Iliade ıd Odyssee bereits vollendet gewesen seien, als Homer den Eingang r ersteren voranstellte und ihn mit dem Worte MHNIN begann, dem nämlich MH 48 bedeutet, wodurch der Dichter die Zahl seiner

---

[1] Siehe Fragm. 32 bei Müller. — [2] Aelian, H. N. 10, 29. Plin. H. N. XXIV; 102, 6. XXX; 2, 6. — [3] Athenaeus, p. 16, F. — [4] Gellius 10, 10. [5] Plin. hist. n. XXXII; 2, 9. — [6] Aelian 11, 40. — [7] Plin. H. N. XXXI, 18. — [8] Eustathius zu Odyss. 4, 563. p. 1509, 25 bei Müller, Fragm. 3, 11. — [9] Aelian. 10, 29. — [10] Vgl. Friedländer, Darstellung u. s. w. 2, 97. ie Inschrift lautet *ΑΠΙΩΝ ΠΛΕΙΣΤΟΝ . . ΗΚΟΥΣΑ ΤΡΙΣ.* — [11] Contra. p. 2, 2. Müller 3, 509.

sämmtlichen Gesänge gleich mit den beiden ersten Buchstaben zum voraus angab.[1] „Achtundvierzig singe, o Muse, vom Peliden Achilles!“ war somit hier der tiefere Schriftsinn, und damit löst sich zugleich die vielbesprochene Frage, warum Homer mit so häßlichem Wort seine Gedichte beginnen konnte. Verwöhnt durch den ungewöhnlichen Beifall wurde allmählig der vielgereiste Charlatan einer der unverschämtesten Aufschneider, die jemals den griechischen Demos beschwindelt haben. Es gab nichts Merkwürdiges, was er nicht in Person gesehen hatte und durch ihn schien das Zeitalter Homers wiedergebracht, in dem der fremde Wanderer alles Wissenswerthe vermittelt. „Als ich da und dort war“, wurde ein beliebter Eingang seiner Reden und bei allen wunderbaren Ereignissen seiner Zeit war er jedesmal zufällig Augenzeuge. Bei jener bekannten Geschichte vom Sklaven Androclus, der im Circus einem Löwen vorgeworfen wurde, den der Mann, als sie beide noch frei waren, von einem Dorn erlöst hatte und der sich nun schmeichelnd zu seinen Füßen kauert, ist Apion natürlich im Theater gewesen und hatte einen der besten Plätze,[2] und ebenso hat er zu Dicäarchia als Augenzeuge die weltbekannte Freundschaft des Delphins mit dem Fischerknaben belauscht, auf dessen Grab am Strande sich der trauernde Fisch später zu Tod schmachtete.[3] Er hat Bilder des Apelles gesehen, die so sprechend ähnlich waren, daß die Physiognomen nach ihnen das Todesjahr des Originals bestimmten[4] und im ägyptischen Labyrinth ist ihm ein Koloß des Serapis von purem Smaragd vorgekommen, der nicht weniger als 9 Ellen hoch war.[5] Im gleichen Wunderland hat er auch den Vogel Ibis betrachtet, der mit dem wachsenden und abnehmenden Mond sich dunkel und hellroth färbt und der, wenn er den Kopf unter die Flügel steckt, just die Gestalt eines blutenden Herzens hat.[6] Wer aber den Mann auf seiner vollen Höhe wollte kennen lernen, der mußte seine Vorträge über Psychomantik hören, wo er von Zauberern berichtete, die Speisen servirten, welche dem Gast vor dem Munde in nichts zerfließen, während sie als Gäste stets mit einem Obolus bezahlen, der immer wieder zu ihnen zurückkehrt.[7] Wie viel er seinem Publikum bieten durfte, das beweist am besten seine Erzählung, wie er einst den Schatten Homers beschworen, um ihn zu

[1] Seneca Ep. 88. — [2] Gellius 5, 14. — [3] Gellius 7, 8. — [4] Plin. H. N. XXXV; 10, 36 — [5] Plin. hist. nat. XXXVII; 19, 2. — [6] Aelian, H. N. 10, 29. — [7] De Mago frag. 28 bei Müller.

efragen, welches seine wirkliche Vaterstadt sei? Der Schatten erschien
m und theilte ihm das vielumstrittene Geheimniß mit, aber er verbot
pion es kund zu machen.[1] Es gehört denn zum Ganzen dieses
nsprechenden Bildes, daß Apion von einer alles Menschliche über-
eigenden Eitelkeit beseelt war und im Preise seiner eigenen Person
ne nie dagewesene Unbefangenheit entwickelte. So sagt Josephus
on ihm,[2] er werfe den Juden vor, daß sie keine großen Männer her-
orgebracht und zähle unter den Griechen Sokrates, Zeno, Kleanth
nd etliche solche auf, alsdann, „was das allerverwunderlichste ist,
tzt er seinen höchsteigenen Namen hinzu und preist Alexandrien
lücklich, daß es einen Bürger wie ihn besitze". Es stimmt das voll-
ändig mit dem Bericht seines Zuhörers Plinius Secundus, Apion
abe sich gerühmt, daß der, dem er ein Buch zueigne, der Unsterb-
ichkeit sicher sei.[3]

Daß eine solche Persönlichkeit früher oder später der Lächerlich-
eit verfalle, und von den Besseren jederzeit verachtet sei, dafür war
reilich gesorgt, allein das Volk Alexandriens bewunderte darum die
große Schelle" nicht weniger. Sie nannten ihn den Siegreichen, den
rbeitsvollen, den neuen Homer,[4] sie jauchzten nicht nur seinen Reden
Beifall, sondern sie legten dem leeren Rhetoren auch die wichtigsten
Staatsgeschäfte in die Hände. In dem Streit der zwei jüdischen
Stadtviertel gegen die drei griechischen ist Apion das Haupt der
lexandrinischen Gesandtschaft an Caligula und macht in dieser Lebens-
rage der Weltstadt den Sprecher.

Das war der Mann, der in seinem tiefgefühlten Bedürfniß,
ets oben auf zu schwimmen, sich nun auch in die judenfeindliche
Strömung warf und seine wirre Gelehrsamkeit, seine leichtfertige Ver-
umdungssucht und seine frivole Phantasie in den Dienst der in
lexandrien sich vorbereitenden Judenhetze stellte. Er hatte in seiner
Geschichte nach Völkern",[5] in dem Buch, das über die Aegypter
andelte, Israel schon hinlänglich mit Schmutzwürfen bedacht; jetzt
idmete er den Juden ein eigenes Buch seines encyclopädischen Werks.

[1] Plin. XXX; 2, 6. Der gleiche Zug findet sich bei Philostratus, Heroic.
. 319, 3, dort aber gibt der befragte Geist des Protesilaus als Grund des Ver-
ots an, daß sonst die anderen Städte in ihrer Verehrung des göttlichen Homeros
achlassen würden. — [2] Ap. 2. 12. — [3] Hist. nat. 1, 20. — [4] Son. Ep. 88.
lin. XXXVII; 5, 19. Suidas a. a. O. — [5] So hieß das Gesammtwerk nach
uidas.

Dieses neue Product war unter allen Büchern dieser Gattung das unwissendste, albernste und unsauberste, allein gerade darum auch das gefährlichste, denn es stand auf dem Niveau derjenigen Volkstheile, die sich an solchen Hetzereien aus erster Hand betheiligten und auf die es darum vor allem ankam. Allerdings ist diese Schrift selbst erst ein Product des Kampfes,[1] allein nicht die schriftlichen, sondern die rednerischen Angriffe des Sophisten waren den Juden gefährlich und ihren wesentlichen Inhalt dürfen wir ohne Zweifel dem Buche, beziehungsweise seiner Widerlegung durch Josephus, entnehmen.

Nach Josephus bezog sich das Werk im ersten Theil auf die Vorfahren Israels und ihre Vertreibung aus Aegypten, im zweiten auf die Beschwerden Alexandriens gegen die Juden und im dritten auf das Gesetz derselben und ihren Tempeldienst. Ueber die erste Frage hatte der Verfasser schon in seinem Hauptwerk der Aegyptiaka die profundeste Gelehrsamkeit entwickelt. „Moses, so las man dort, war, wie ich von den ägyptischen Aeltesten hörte, ein Priester der Stadt Heliopolis; obwohl er den anererbten Sitten Gehorsam schuldig war, verlegte er doch die Gebete unter freiem Himmel in ummauerte Räume (Proseuchen), wie die Stadt sie hatte und gab letzteren durchgängig die Richtung gegen den Ostwind, wie denn dieß die Lage der Sonnenstadt ist. Anstatt der Obelisken errichtete er Säulen, an deren Fuß ein nachenähnliches Gebilde[2] angebracht war, auf welchem der Schatten der Säulenspitze sich lagerte, so daß sein Lauf stets dem der Sonne am Himmel folgt". Welche Absicht Apion damit verband, wenn er Moses in dieser Weise zum Erfinder einer Sonnenuhr machte, oder ob ihm irgend welche Baals- oder phönicische Phallussäulen vorschwebten, die dem Aegypter neu waren, bleibt undeutlich, doch lag wohl irgend eine gehässige Anspielung in dieser Nachrede. Zu dem Auszug der Israeliten übergehend erklärt Apion in seiner schmutzigen Weise die Entstehung des Sabbaths. „Nach einem sechstägigen Marsche bekamen die Juden den Wolf und mußten darum am siebenten Tage ausruhen, nachdem sie glücklich das jetzt Judäa genannte Land erreicht hatten. Deßhalb nannten sie mit Beibehaltung eines ägyptischen Wortes den siebenten Tag Sabbath; denn die

[1] Jos. Contra Ap. 2, 6 zeigt nämlich, daß Apions Schrift sich namentlich auch auf die Weigerung der Juden bezog, Bildsäulen des Kaisers in ihren Synagogen aufzustellen. — [2] ἐκτύπωμα σκάφης.

Schmerzen der Wolfskrankheit nennen die Aegypter Sabbathosis". An die tiefsinnige Erklärung des Ruhetages reiht der Sophist sodann eine ähnliche, warum die Juden nie jemanden den Besuch des Allerheiligsten im Tempel gestatteten und Pompejus dasselbe leer fand, als er dennoch eintrat. „In ihrem Heiligthum, sagt er, haben sie den Kopf eines Esels aufgestellt, den beten sie an, ihm gilt der ganze Gottesdienst", und da dieser Kopf seiner Zeit von gediegenem Golde war, so weiß Apion allerlei Fährlichkeiten zu berichten, denen das kostbare Heiligthum ausgesetzt gewesen, bis Antiochus Epiphanes es endlich einschmolz. Dieser König war es auch, der, nach Apion, den Menschenopfern der Juden auf die Spur kam, indem er bei seiner Untersuchung des Tempels einen zum Opfer gemästeten Hellenen vorfand. „Sie thun das alle Jahre", berichtete der Sophist seinen schaudernden Zuhörern. „Sie fangen einen fremden Griechen auf, mästen ihn ein Jahr lang, führen ihn dann in einen nahen Wald, tödten ihn, opfern seinen Leib mit ihren herkömmlichen Feierlichkeiten, genießen etwas von seinen Eingeweiden, und schwören bei der Opferung des Griechen einen Eid, die Griechen zu hassen, und die Ueberreste des unglücklichen Menschen werfen sie sodann in eine Grube". Es läßt sich denken, mit welcher Wuth der biedere Hellene Alexandriens diese Kunde vernahm, daß er über seiner nächsten Grenze jederzeit von den Juden könne abgefangen und nach vorausgegangener Mästung aufgezehrt werden. Denn man glaube nicht, daß solche Märchen mit Zweifeln an ihrer Wahrheit wären aufgenommen worden. Die ausführlichste Widerlegung Apions durch Josephus hat selbst einen Mann wie Tacitus nicht abgehalten, die meisten dieser Erzählungen zu wiederholen.[1] Ja, obwohl Tacitus zum mindesten die Geschichte des jüdischen Krieges von Josephus kannte, ist es doch kaum zweifelhaft, daß ihm für die Darstellung der Urgeschichte Israels Apion Quelle war. Wer anders als der alexandrinische Grammatiker hätte auch jene grundgelehrten Untersuchungen führen können, die Tacitus reproducirt, ob es wahr sei, daß die Juden ursprünglich auf Kreta saßen und nach dem Berge Ida Idäer hießen oder ob die anderen Recht haben, die meinen, unter der Regierung der Isis sei der Ueberfluß der Aegypter unter Anführung des Hierosolymus und Juda in die nächstliegenden Länder abgeströmt, oder die, die in ihnen vielmehr wandernde Assyrier sehen, welche der Mangel an

[1] Hist. 5, 2—5.

Lebensmitteln in's Nilthal getrieben, worauf dann der berühmte Ausleger des Homer nicht verfehlte, an Iliade 6, 184 zu erinnern, wo es von Bellerophon heißt:

„Weiter darauf bekämpft er der Solymer ruchbare Völker;
Diesen nannt' er den härtesten Kampf, den er kämpfte mit Männern".

Das alles aber zählte Apion sicher nur auf, um sich schließlich für keine dieser Aufstellungen zu entscheiden, sondern mit nachdrücklichem Schlag auf die Rednerbühne zu dem Schluß zu kommen, daß die Väter der Juden wegen Aussatzes aus Aegypten verstoßen worden seien. Auch anderes lesen wir bei Tacitus, was sehr nach dem Ofen des Apion schmeckt. So wenn der Dienst des Langohrs damit erklärt wird, die Juden seien in der Wüste dem Verschmachten nahe gewesen, als eine Heerde wilder Esel eine frische Quelle entdeckte, weßhalb sie nun den Kopf des geliebten Thieres sich zum Idol erkiesten.[1] Das Schwein dagegen meiden sie, weil es gleich ihnen dem Aussatz unterworfen ist. Jene bereits erwähnte Fabel, wie sie dazu kamen, den Sabbath zu heiligen, hat unser Redner auch nach Josephus berichtet. „Allein da den Juden die Trägheit behagte, fügt Tacitus ganz in Apions Tone bei, widmeten sie auch das siebente Jahr dem Nichtsthun".[2] Ihre ungesäuerten Brote sind eine Erinnerung an die bei ihrem Auszug geraubten Früchte, zu deren Zubereitung den Fliehenden die Muße fehlte und ihre Fasten sollen das Andenken an den großen Hunger erhalten, der ihre Ahnen nach Aegypten geführt hat.[3]

Aus diesem verworrenen Knäuel von dummen Mißverständnissen und boshaften Entstellungen taucht dann zuweilen die Absicht mit verletzender Klarheit empor, die Massen zu Handlungen des Hasses aufzurufen. So wenn der Hetzer den Aegyptern klagt, wie dieses häßliche Volk die heiligen Thiere mit Gottlosigkeit tödte und durch seinen Tempeldienst den Viehstand ganzer Länder vernichte, oder wenn er, zu den Hellenen gewendet, sich verwahrt, die Juden wegen der goldenen Rebe am Tempel für Bachusdiener zu halten, „denn Libers Bräuche sind festlich und froh, die jüdischen widersinnig und finster".[4] —

[1] Die manchfache Ergänzung von Ap. 2, 7 durch hist. 5, 3 macht die directe Benützung von Apions Schrift durch Tacitus sehr wahrscheinlich. Der von Josephus übergangene Stoff ist darum bei Tacitus zu erheben. Ebenso entsprechen die Angaben von hist. 5, 4 in Betreff der Thieropfer und des Schweinefleisches Ap. 2, 13. — [2] Hist. 5, 4. — [3] Tac. hist. 5, 4. — [4] Tac. hist. 5. 5.

Vergiftet wurden solche Angriffe noch weiter durch die gehässige Darstellung all der Uebergriffe, die die Juden sich in Alexandrien schon erlaubt haben sollen. Die Usurpation von Stadttheilen, die ihnen nicht gehören, des Bürgerrechts, auf das sie keinen Anspruch, der Privilegien, die Germanicus ihnen aberkannt, ihre von Physkon bis auf Antonius und Kleopatra bewiesene Unbotmäßigkeit, ihren Mangel an Männern, die sich in den allgemeinen Dienst der Menschheit stellen, das alles führte der schlagfertige Sophist den Hellenen vor, um dann mit dem gewöhnlichen Trumpfe zu schließen: wollen die Juden Alexandriens Bürger sein, so mögen sie Alexandriens Götter ehren, wollen sie Cäsars Schutz genießen, so mögen sie Cäsars Genius opfern.[1]

Es läßt sich denken, wie Vorwürfe, die nach einem halben Jahrhundert ihre Schärfe noch nicht verloren hatten, und die trotz der Widerlegung des Josephus ein Mann wie Tacitus dennoch wiederholen konnte, im Munde eines schlagfertigen, witzigen, redegewaltigen Sophisten wirken mußten, der sich einer Zuhörerschaft gegenüber befand, die ohnehin tausend Gründe hatte, die Juden zu hassen. So gewannen diese Angriffe die Bedeutung eines epochemachenden Ereignisses. Die judenfeindliche Strömung, durch hundert Aufdringlichkeiten des unruhigen Volkes herausgefordert, durch hundert materielle Benachtheiligungen beschleunigt, durch die strenge Verwaltung des Proconsul Flaccus nur aufgestaut und nicht zurückgedrängt, brach bei dem nächsten Anlaß überall die künstlichen Dämme und oben auf schwamm der kühne Segler Apion, der sich jetzt bis zum Haupt der alexandrinischen Gesandtschaft am Kaiserhofe, bis zum Vertreter der zweitgrößten Stadt des Reiches emporschwang. Diese Zeit des Umschwungs kam aber mit dem Tode des Tiberius, der dem römischen Reiche zum ersten Mal zeigen sollte, wie viel in der Monarchie der Tod des Monarchen unter Umständen bedeute.

[1] Contra Ap. 2, 4. 5. 6.

Dritter Abſchnitt.

Caligula und die Juden.

1. Der Regierungswechsel in Rom.

„Als Tiberius starb, hinterließ er Gajus die Herrschaft über Land und Meer frei von Aufständen und bei voller Geltung der Gesetze; alle Theile des Reichs befanden sich in vollständiger Harmonie, die Länder des Ostens und Westens, Südens und Nordens, die Völker barbarischer und hellenischer Abkunft, Bürgerthum und Heer waren einig, den Frieden zu erhalten und seines Segens zu genießen.[1] . . . . . Dreiundzwanzig Jahre hatte Tiberius Land und Meer geboten, den Frieden und die Güter des Friedens gesichert und keinen Keim einer kriegerischen Verwicklung, keinen Funken eines kommenden Brandes seinem Nachfolger vererbt".[2] So urtheilt Philo über das Regiment des Tiberius. Ein Urtheil, das freilich der Einschränkung bedarf, in so fern die Lage, die Caligula im Orient antrat, keineswegs so friedlich war, als der Lehrer Alexandriens in blindem Haß gegen ihn behauptet, aber merkwürdig bleibt dieses Urtheil des Juden über Tiberius, der doch auch der römischen Judenschaft viel Härte gezeigt hatte. Auch hier zeigt sich, daß die Provinzialen anders über den Kaiser dachten, den die römische Aristokratie so grimmig haßte, und daß sie in ihm vielmehr den Mann verehrten, vor dem ihre Dränger zitterten und der an die Stelle der früheren fieberhaften Ausbeutung durch wechselnde Beamte eine dauernde, vernünftige Verwaltung gesetzt hatte. Zahlreiche Inschriften bezeugen auch heute noch seine Strenge in der Verwaltung, seine Wohlthätigkeit, seine Gerechtigkeit.[3] Geschäfte aller Art blühten, die Rechtspflege war unbestochen.[4]

---

[1] Leg. ad Gajum Mang. 546—547. — [2] Ibidem 566. — [3] Suet. Tib. 37. Tac. ann. 1, 81; 2, 1. Inschriften: Orelli 689. 3796. Vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenl. unter den Römern 2, 4 ff. — [4] Suet. Tib. 33. Tac. ann. 1, 74; 2, 34; 3, 10 u. s. f.

Es ist wahr, das menschenfeindliche und zögernde Temperament des Kaisers erlaubte ihm zu Zeiten den schweren Leiden mancher Provinz mit unbegreiflicher Gleichgültigkeit zuzusehen. Aber was wollten solche einzelne Beispiele besagen, gegen die Zustände, wie sie vor ihm und Augustus geherrscht hatten und nach ihm wiederum einrissen. Genug, daß der Kaiser zwischen guten und schlechten Beamten schied und die ersteren so lange im Amte ließ, als die Stellenjägerei der Aristokratie es ihm irgend möglich machte, daß er Erpressungen strafte und selbst ein Beispiel uneigennütziger Verwaltung war. Sogar das Delatorenwesen, über das die räuberische und meuchelnde Aristokratie am meisten klagte, war den Provinzialen bei dem Mangel öffentlicher Ankläger durchaus nicht unerwünscht. Was aber die angebliche Ausrottung des julischen Hauses betrifft, so war für die häßliche Gewohnheit der italiänischen principes, sich mit Gift und Dolch zu bekämpfen, vor allem aber bei jedem Todesfall Vergiftung zu wittern, der Mann am wenigsten verantwortlich, der selbst am schwersten unter der Verderbtheit des julischen Hauses und der Sündenstadt gelitten hat.

Eine wirkliche Mißregierung bezeichnet allerdings die Verwaltungsperiode Sejan's in den Jahren 23 — 31. Namentlich seit der Minister den menschenfeindlichen Kaiser in Capreä isolirt hatte, wurden auch die Provinzen mit den Creaturen des Günstlings heimgesucht. und der die Menschen verachtende Greis gestattete, daß Sejan durch eine Menge gehässiger Prozesse seinen zuvor ehrlichen Namen für alle Zeiten an den Schandpfahl hefte.[1] Dennoch haben auch hier die letzten sechs Jahre des Kaisers manches wieder gut gemacht, nur nicht in den Augen der römischen Stadtpolitiker und Aristokraten, denen ein Selbstherrscher in dem Maß gut oder schlecht war, in dem er mit der Komödie der Senatsregierung mehr oder weniger Umstände machte.[2]

In die jüdische Geschichte freilich ist Tiberius mit der unerfreulichsten Seite seiner Regierung verflochten, indem gerade die Juden durch Sejan der unwürdigen Persönlichkeit eines Pontius überantwortet worden waren. Ueberhaupt waren sie in den letzten Jahren mit besonderem Uebelwollen verfolgt worden, da Sejan die früher berichteten

---

[1] Vgl. die sprechende Charakteristik dieser Zeit Juv. Sat. X, 56 ff. — [2] A. a. O.

Vorgänge in der Hauptstadt gegen sie ausbeutete. Nach Sejan's Tod ließ sich indessen Tiberius — sei es durch die Herodäer, sei es durch seine judenfreundliche Schwägerin Antonia — dazu bestimmen, seine früheren Edicte zurück zu nehmen und den Proconsuln Achtung der jüdischen Bräuche zur Pflicht zu machen[1] und so kann Tacitus den Zustand Judäa's unter Tiberius in die zwei Worte zusammenfassen: Unter Tiberius war Ruhe.[2] Auf der anderen Seite aber verschaffte die enge Freundschaft der Herodäer mit dem Kaiserhaus der kleinen Provinz die zweifelhafte Ehre, alle Krankheitszustände des Hofes am eigenen Leibe nachzuempfinden, indem jede Katastrophe des Palastes sofort für das Land ausgebeutet ward, das der Judenfamilie am Herzen lag.

Ein seltsames Ding war dieser Hof überhaupt, an dem die orientalischen Vasallenfamilien eine um so intimere Stellung einnahmen, je weniger an ein inniges Verhältniß des Kaiserhauses mit der legitimistischen Aristokratie zu denken war. So waren die Judenprinzen in den Vordergrund gekommen und nachdem wirkliche und eingebildete Mordthaten in der Familie Tibers arg aufgeräumt hatten, sehen wir die Abkommen der ermordeten Cäsarensöhne mit den Kindern der hingerichteten Herodäer in engem Verkehr aufwachsen. Auch die Aehnlichkeit der Schicksale mochte die verwittweten Mütter der letzten Julier und Herodäer einander zuführen, wie denn dieser Verkehr etwas Rührendes hätte, wenn nur nicht die Sprößlinge der vielbeweinten, vom alten Löwen Tiber und dem Herodestiger gewürgten Väter, selbst schon allzudeutlich die Katzennatur zeigten, die mehr ihr Leben als den Tod ihrer Väter beklagen läßt.

Nach dem Sturze Sejans waren am Hofe auf Capreä diejenigen Personen die leitenden geblieben, die zu dieser großen letzten Entscheidung den Ausschlag gegeben und die Jahre überdauert hatten, in denen Tiberius seine Hände so tief in's Blut seiner Verwandten getaucht. Der mächtigste Mann des Reichs war Macro, der Präfectus Prätorio, dem Tiberius die Befreiung von Sejan verdankte. Neben ihm stand die alte Antonia, die Wittwe von Tiberius einzigem Bruder Drusus. Von ihren Kindern war nur noch Claudius übrig, der damals noch als regierungsunfähig galt und auf den sich der Spott der Höflinge ablud. Die Frage der Thronfolge dagegen drehte sich

[1] Philo, Leg. M. 569. — [2] Hist. 5, 9.

um Gajus, genannt Caligula, den Sohn des Germanicus, des Kaisers Großneffen und um Tiberius, den Enkel des Kaisers, den Sohn des jüngeren Drusus, den Sejan vergiftet hatte. Es wäre wohl natürlich gewesen, wenn der alternde Kaiser seinem Enkel die Herrschaft überlassen hätte, aber der Candidat der Hauptstadt war Caligula. Man hatte sich eingeredet, Tiberius habe dessen Vater Germanicus aus Neid vom Schauplatz seines Ruhmes jenseits des Rheines zurückgerufen, und habe ihn dann durch Piso vergiften lassen. Zur Strafe sollte die Gewalt nicht bei Tiberius Hause bleiben, sondern Gajus, der Sohn des Frühvollendeten, der Enkel des Drusus, wurde von der öffentlichen Meinung als Herrscher begehrt. Tausend Argusaugen wachten über der Sicherheit des jungen Ungeheuers und wehe dem Inselkönig auf Capreä, wie die Römer Tiberius nannten, wenn er dem Hoffnungsvollen ein Haar gekrümmt hätte. In der That will Philo wissen, Tiberius habe oft an die Beseitigung des einzigen Prinzen gedacht, der seinem Enkel gefährlich war und dessen zerfahrenem und phantastischem Wesen er trotz aller Schmeichelei mißtraute, da er schon als Knabe in der Kinderstube eine tiefe Verworfenheit offenbart hatte.[1] Der Fluch dieser jungen Julier war es ohnehin, daß sie bei der Unklarheit des Erbganges alle zu Paradestücken dynastischer Interessen von Jugend auf mißbraucht wurden. Vor allem galt das von Gajus, der schon als zweijähriges Kind durch seinen rührenden Anblick einen Soldatenaufstand am Rhein beschwichtigt hatte, der dann als kleiner Junge in Soldatenstiefeln im Lager umherstolzirte und so den Beinamen Caligula erhielt, und der bei dem Triumph seines Vaters Germanicus für den glänzendsten Feldzug der Kaiserepoche mit seinen vier Geschwistern im Wagen unmittelbar dem triumphirenden Vater folgte. Vollends nach des Vaters angeblicher Ermordung ward er ein lebendiges Andenken an den Volksliebling, das die Menge zu stets neuen Thränenergüssen aufforderte und den eine ehrgeizige Mutter geflissentlich als Rührmittel und Schaustück brauchte. Was hätte er, was hätte jeder unter solchen Eindrücken aufgewachsene Knabe anders werden können als ein Narr, der meinte, das Wohl der Welt hänge an ihm und der sich schließlich allen Ernstes für einen Gott hielt? Selbst dem greisen Großoheim graute nicht selten vor dem verzerrten Innern des sklavisch kriechenden Menschen,

[1] Suet. Cal. 24.

der zwischen der Furcht vor dem Loos seines Hauses und dem von seiner leidenschaftlichen Mutter Agrippina geschürten Haß gegen den Mörder hin und her gestoßen, es in der Heuchelei weiter gebracht hatte als der unergründliche Kaiser selbst. Mit nichten war es dem alten Löwen unbekannt geblieben, der Junge brüste sich mit der julischen Abstammung seiner Mutter und verachte das adoptirte Blut der Claudier. Selbst Spuren der Geisteskrankheit wollte Tiberius an ihm wahrgenommen haben und die Art seiner Verschwendung, sowie die Wahl seines wesentlich auf Orientalen beschränkten Umgangs ließen wenig Gutes von seiner Zukunft erwarten. Aber was galt hier das Urtheil des Mannes, der den theuern Germanicus getödtet haben sollte und die beiden Söhne desselben wirklich getödtet hatte? Der gerettete Sohn war der Fetisch der Stadt, der reinste Erbe des julischen Bluts, sie schrie nach Caligula und in richtiger Erkenntniß des Unvermeidlichen nahm der Präfect Macro sich im Palatium seiner an. Auch war der Enkel Tiberius Gemellus ein schutzloser Knabe, dem kein mächtiger Verwandter zur Seite stand. Unter diesen Umständen ergab sich der Greis in den Willen des Schicksals, das er, wie die Sage ging, auch noch durch's Loos befragte. So ward der Wunsch des souveränen Volks erhört und als am 16. März des Jahres 37 Tiberius, umflüstert von den gewöhnlichen dunkelen Gerüchten, in der Villa des Lucullus zu Misenum einer Welt abschied, die ihn und die er gehaßt hatte, jauchzte ganz Rom dem Sohne des Germanicus zu, der nach Macros umsichtigen Vorbereitungen sofort unangefochten die Herrschaft an sich nehmen konnte.

Die ersten neun Monate des neuen, fünfundzwanzigjährigen Kaisers waren für das Reich ein anhaltender Wonnerausch und man hat berechnet, daß im Ganzen 160,000 Opferthiere den Göttern zum Dank für den Regierungsantritt des Sohnes des Germanicus dargebracht worden sind. Selbst der Leichenzug des Tiberius, dessen sterbliche Ueberreste der junge Kaiser von Misenum nach Rom geleitete, gestaltete sich als ein Triumphzug für ihn, indem überall an den Seiten der Straße die Menge zusammenströmte, um ihre Dankopfer darzubringen und dem neuen Gotte Weihrauch zu streuen. Was er in dieser ersten Zeit that und ließ, wurde gleichmäßig von der parteisüchtigen Menge gepriesen und selbst seine, vor aller Augen sich entwickelnde, maßlose Verschwendung und Schlemmerei schien einem Volke entzückend, das dem Vorgänger hauptsächlich seine morose Zurückgezogen-

heit zum Vorwurf gemacht hatte. Indeſſen ſetzte die Natur dem jungen Wüſtling engere Grenzen als die öffentliche Meinung. Er erkrankte zum Tode und ganz Rom hielt den Athem an, um die Ruhe des Erkrankten nicht zu ſtören. Als er dann genas, hatten die Provinzen auf's Neue Gelegenheit zu Opfern und zu Deputationen, allein es zeigte ſich nun, daß eine reizbare, feindſelige, zornmüthige Stimmung in dem Wiederhergeſtellten zurückgeblieben war, und das zügelloſe Hervortreten einer beſtialiſchen Sinnlichkeit und Grauſamkeit ſtimmte ſo wenig zu dem Bilde, das man ſich von dem Sohne des Germanicus gemacht hatte, daß man nun die Krankheit beſchuldigte, ſeinen Geiſt zerrüttet zu haben. Doch zunächſt fand man noch alles richtig, was er that, auch die Blutarbeit. Der Enkel des Tiberius mußte ſich ſelbſt tödten, da keinem Sklaven erlaubt werden dürfe, das heilige Blut der Julier zu vergießen. Die römiſche Geſellſchaft aber lobte die That, die ſie vor der Ausſicht auf künftigen Thronſtreit befreie. Das zweite Opfer ward der unbequem gewordene Macro, dem der junge Tyrann doch alles verdankte. Aber die Römer fanden auch dieſes Mal, daß in der Herrſchaft der Prätorianer allerdings eine große Gefahr gelegen habe. Nachdem der eine Mentor beſeitigt war, mußte auch der andere folgen. Auch der ſchulmeiſternde Schwiegervater, M. Silanus, erfuhr im Tode, daß ſein Zögling erwachſen ſei. Die Römer aber freuten ſich auch jetzt der Beſeitigung der Familienregierung, denn der Staat brauche keinen Schwiegervater. Philo, dem wir dieſe Züge entnehmen,[1] hat die Gründe ganz offen dargelegt, warum man damals geneigt war, ſich auch die ruchloſeſten Bubenſtreiche als Nothwendigkeiten des Staats zurecht zu legen. Nach den Erfahrungen des Jahrhunderts vor Chriſtus hatte das Volk nur noch eines, wovor es Grauen empfand, das war der Bürgerkrieg, der Streit um die Gewalt und die ſeitherigen Retter der Geſellſchaft hatten dafür geſorgt, dieſes Bewußtſein in den Maſſen lebendig zu erhalten. Das allgemeine Ruhebedürfniß hatte den furchtbaren Egoismus in der Bevölkerung groß gezogen, dem Herrſcher ſeine perſönlichen Feinde preis zu geben, wenn nur dafür Handel und Wandel ungeſtört ſeinen Gang ging und es in den Verhältniſſen der Durchſchnittsmenſchen beim Alten blieb. Vor allem war das natürlich der Standpunkt der Provinzen, denen es vollkommen gleichgültig war, wie viele römiſche Adelsfamilien die toga sordida

[1] Leg. ad Gaj. Mang. 548–557.

tragen mußten. Allein schließlich wurden die Kreise der in Mitleidenschaft Gezogenen doch zu groß und eine Provinz wenigstens gab es, für die die rein persönliche Eitelkeit des Cäsars auch eine öffentliche Angelegenheit ward, obwohl gerade sie die Beweise ihrer Ergebenheit am stärksten gehäuft hatte. Es ist dieselbe, die schon unter Sejan am meisten gelitten hatte: Judäa.

2. Judäa unter Vitellius.

Tiberius hatte sich die verwickelten Fragen des Orients lang fern gehalten, und seit die Mission des Germanicus gescheitert war, hatte Sejan dort mit seinen Beamten unbehindert gewirthschaftet, bis der Kaiser endlich im Jahr 35 Lucius Vitellius als Legaten mit ausgedehnten Vollmachten nach Syrien schickte, um etwaigen Katastrophen zuvor zu kommen.[1] Der Partherkönig Artaban nämlich hatte die ruheliebende Regierung des Kaisers benützt, um seinen Sohn Arsaces in Armenien einzusetzen. Tiberius bekämpfte diese Eroberungspolitik zunächst indirect, indem er den in Rom als Geißel lebenden Partherprinzen Tiridates zur Prätendentenrolle ermuthigte, um Artaban im eigenen Hause Verlegenheiten zu bereiten. Unterstützt von Vitellius, der einige Demonstrationen am Euphrat machen mußte, gelang es Tiridates wirklich, auf kurze Zeit Artaban zur Flucht zu den Skythen zu zwingen. Ob diese Einmischung Rom nicht schließlich einen Partherkrieg eintragen werde, ließ sich indessen noch keineswegs übersehen. In Judäa und bei den Nabatäern scheint man es für wahrscheinlich gehalten zu haben. Jedenfalls galt es, die östlichen Provinzen zufrieden zu stellen, um allen Conspirationen zuvor zu kommen.

So war die Lage, als der neue Legat auch an die jüdischen Dinge herantrat, und dießmal fanden die Juden für ihre Klagen nicht mehr die frühere Unzugänglichkeit. Zunächst wurde Pilatus ein Opfer der geänderten Situation. Die blutige Unterdrückung der Garizimfahrt der Rom doch so ergebenen Samariter mußte dazu den Anlaß geben.[2] Vitellius, der in Antiochien sofort mit der Klage der sama-

[1] Tac. ann. 6, 32. — [2] Vgl. Bd. 1, 335 f.

heit zum Vorwurf gemacht hatte. Indeſſen ſetzt
jungen Wüſtling engere Grenzen als die öffentl
erkrankte zum Tode und ganz Rom hielt den Athem
des Erkrankten nicht zu ſtören. Als er dann gen
vinzen auf's Neue Gelegenheit zu Opfern und zu
es zeigte ſich nun, daß eine reizbare, feindſelige, zorn
in dem Wiederhergeſtellten zurückgeblieben war,
Hervortreten einer beſtialiſchen Sinnlichkeit und
ſo wenig zu dem Bilde, das man ſich von dem S
gemacht hatte, daß man nun die Krankheit beſ
zerrüttet zu haben. Doch zunächſt fand man
er that, auch die Blutarbeit. Der Enkel des Ti
tödten, da keinem Sklaven erlaubt werden dürf
Julier zu vergießen. Die römiſche Geſellſcha
die ſie vor der Ausſicht auf künftigen Thronſt
Opfer ward der unbequem gewordene Macro
doch alles verdankte. Aber die Römer fand
in der Herrſchaft der Prätorianer allerdings
habe. Nachdem der eine Mentor beſeitigt
folgen. Auch der ſchulmeiſternde Schwieg
im Tode, daß ſein Zögling erwachſen ſe
ſich auch jetzt der Beſeitigung der Famil
brauche keinen Schwiegervater. Philo, d
hat die Gründe ganz offen dargelegt, w
ſich auch die ruchloſeſten Bubenſtreiche
zurecht zu legen. Nach den Erfa
Chriſtus hatte das Volk nur noch e
das, war der Bürgerkrieg, der Strei
Retter der Geſellſchaft hatten dafü
Maſſen lebendig zu erhalten. T
den furchtbaren Egoismus in d
Herrſcher ſeine perſönlichen Fein
Handel und Wandel ungeſtört
hältniſſen der Durchſchnittsme
war das natürlich der Standpu
gleichgültig war, wie viele r

[1] Leg. ad Gaj. Mang. 5

...ignissen am Euphrat mit
... der verschlagene Nabatäer-
... beschloß er an seinem alten
... Norden seine Grenze bis
... Israel plötzlich den schrillen
...nzen. Damit kam denn die
...sianische Bewegung äußerlich
...n der Täufer eröffnet hatte,
...sse in ihrer Weise, den herein-
...e Ermordung des Täufers zu
... beruhen zu lassen.[1] Noch eben
...nen Massenerweckung, plötzlich
...vorhergesehene Krieg, der diese
... es sich auch erklären, daß der
... gänzlich verloren ging, indem
...su Tod hereinbrechenden Kriegs-
... aber die Johannesjünger in der
...phus, die Fügung des Herrn er-
... gerechte Strafe forderte, so mußten
...äumende sein, da sie im Laufe eines
... Antipas, kurz alle Mörder ihres
... ergriffen sahen. Als Vorbote der
...hnen der „Krieg und das Kriegs-
...toste. Erst als die Erfahrung sie eines
...der Eschatologe Jesum sprechen lassen:
...n Krieg und Kriegsgeschrei. Sehet zu,
... muß geschehen. Aber noch ist nicht das
...h erheben ein Volk wider das andere und
... andere, und werden sein Hungersnöthe,
...n Ort zu Ort. Aber das alles ist nur der
... Damals also, als diese Worte geschrieben
...meinde bereits, daß diese Kriegszeit nur der
... gewesen sei, aber gerade diese ausdrückliche
... warnende „Sehet zu, erschrecket nicht!“ zeigt,
...ihrem Eintreten für die letzten Wehen gehalten
... hatte es den Anschein, als ob es dem Todesjahr

... 5, 2. — [2] Mth. 24, 6—8.

ritischen Volksältesten über die dem bundestreuen Volke widerfahrene Mißhandlung, empfangen worden war, schickte kraft seiner Vollmacht den Procurator zur Verantwortung nach Rom, wo derselbe indessen erst nach dem Tode des Kaisers (16. März 37) eintraf.[1] Das war auch eine der Wirkungen von Sejan's Fall, daß mit den abgewirthschafteten Günstlingen so kurzer Hand verfahren werden durfte. Nachdem der Legat erst den Marcellus zur Verwaltung Judäa's abgeordnet hatte, kam er am Passahfeste 36 selbst nach Jerusalem, um die durch die zehnjährige Mißregierung des Pilatus angehäuften Nothstände in Person zu beseitigen.[2] Zunächst wurde der Hohepriester Kaiaphas abgesetzt, der mit Pilatus so lang hausgehalten hatte. Die Hannassöhne ward man darum doch nicht los. An Kaiaphas Stelle trat vielmehr sein Schwager Jonathan, und der alte Hannas wird nach wie vor den Staat geleitet haben. Dagegen erhörte Vitellius zwei Wünsche der Jerusalemiten, die ihrem scrupulösen Gewissen sehr am Herzen lagen. Durch die Marktabgabe von Feld- und Baumfrüchten wurden nicht bloß die Preise vertheuert, sondern die Speise war unrein, die dem Heidenstaat gezehntet hatte. Vitellius war in der Laune, das einzusehen und ließ die Abgabe fallen. Eben so gewährte er der Priesterschaft ihren alten Wunsch, die Insignien der hohenpriesterlichen Würde selbst verwahren zu dürfen, damit man künftighin die Zurüstung zum Fest nicht damit zu beginnen brauche, den hohenpriesterlichen Ornat von der befleckenden Berührung der Heiden durch Lustration zu reinigen.[3] Die Priesterschaft war nach diesen Concessionen offenbar in hohem Maß zufriedengestellt und Vitellius konnte mit dem Gefühl, hier den Rücken frei zu haben, nach Antiochien abreisen. Allein obgleich die Juden den Proconsul für seine Concessionen mit Dank überhäuften, die religiöse Bewegung, die die Jahre 34 und 35 füllte, würde schwerlich durch solche kleine Mittel in's Stocken gekommen sein, hätte nicht der ganz unvermuthete Ueberfall Judäa's durch die Araber die Geister plötzlich nach einer anderen Seite hin abgelenkt.

[1] Ant. XVIII; 4, 2. — [2] Daß es auf ein Passahfest war, sagt Jos. Ant. XVIII; 4, 3. Daß es dasjenige des Jahres 36 war, ergibt sich theils daraus, daß Vitellius erst im Sommer 35 nach Syrien kam (Tac. Annal. VI, 32), theils daraus, daß auf den zweiten Aufenthalt des Vitellius zu Jerusalem (Ant. XVIII; 5, 3) die Todesnachricht des Tiberius eintraf. († 16. März 37). — [3] Ant. XVIII; 4, 3.

Auch zu Petra war man den Ereignissen am Euphrat mit gespannter Aufmerksamkeit gefolgt, und als der verschlagene Nabatäerkönig Aretas die Römer dort engagirt sah, beschloß er an seinem alten Feinde Antipas Rache zu nehmen und im Norden seine Grenze bis Damaskus hinaus zu rücken. So hörte Israel plötzlich den schrillen Schlachtruf der Beduinen an seinen Grenzen. Damit kam denn die von Johannes und Jesus eingeleitete messianische Bewegung äußerlich in's Stocken. Statt auf dem Wege, den der Täufer eröffnet hatte, vorwärts zu gehen, begnügte sich die Masse in ihrer Weise, den hereinbrechenden Krieg als Strafgericht für die Ermordung des Täufers zu bezeichnen und damit die religiöse Frage beruhen zu lassen.[1] Noch eben hatten wir die Hochfluth einer allgemeinen Massenerweckung, plötzlich versinken die Wasser. Es war der unvorhergesehene Krieg, der diese Wendung hervorbrachte. Nur so läßt es sich auch erklären, daß der Nation die Erinnerung an Jesum so gänzlich verloren ging, indem dieselbe von den unmittelbar nach Jesu Tod hereinbrechenden Kriegsschrecken verschlungen ward. Wenn aber die Johannesjünger in der Züchtigung des Antipas, nach Josephus, die Fügung des Herrn erkannten, der von dem Tetrarchen die gerechte Strafe forderte, so mußten vollends die Jünger Jesu wie Träumende sein, da sie im Laufe eines Jahres Pilatus, Kaiaphas, Antipas, kurz alle Mörder ihres Herrn, vom Strafgericht Gottes ergriffen sahen. Als Vorbote der verheißenen Wiederkunft erschien ihnen der „Krieg und das Kriegsgeschrei", das sie plötzlich umtoste. Erst als die Erfahrung sie eines anderen belehrt hatte, konnte der Eschatologe Jesum sprechen lassen: „Bald werdet ihr hören von Krieg und Kriegsgeschrei. Sehet zu, erschrecket nicht. Denn das muß geschehen. Aber noch ist nicht das Ende da. Denn es wird sich erheben ein Volk wider das andere und ein Königreich wider das andere, und werden sein Hungersnöthe, Seuchen und Erdbeben, von Ort zu Ort. Aber das alles ist nur der Anfang der Wehen".[2] Damals also, als diese Worte geschrieben wurden, wußte die Gemeinde bereits, daß diese Kriegszeit nur der „Anfang der Wehen" gewesen sei, aber gerade diese ausdrückliche Hervorhebung und das warnende „Sehet zu, erschrecket nicht!" zeigt, daß sie dieselben bei ihrem Eintreten für die letzten Wehen gehalten hatten. In der That hatte es den Anschein, als ob es dem Todesjahr

[1] Ant. XVIII; 5, 2. — [2] Mth. 24, 6—8.

Jesu gegeben sei, „den Frieden zu nehmen von der gesammten Erde". Denn außer dem Römerkrieg am Euphrat hörte man bald von seltsamen Aufständen der babylonischen Diaspora gegen die parthischen Satrapen, so daß die jüdische Welt plötzlich des Waffenlärms voll war.[1] Der Sturm ging rasch vorüber, allein der Gemeinde blieben diese Kriegsjahre doch als Vorboten bezogen auf die Zukunft des Herrn, und die Epoche nach dem ersten Auftreten des Messias auf Erden zeichnet auch die Apokalypse als die Zeit des großen Blutvergießens. „Ein anderes Roß zog aus, feuerroth, und dem, der darauf saß, ward gegeben, den Frieden zu nehmen von der Erde und daß sie einander erwürgeten; und ihm ward ein großes Schwert gegeben".[2]

Was nun den Krieg betrifft, der Galiläa selbst heimsuchte, so war diese religiöse Auffassung seiner Gründe doch nur der Pragmatismus frommer Herzen. In den Kreisen des Tempeladels zu Jerusalem wußte man vielmehr, der Araberkönig nehme zur Stunde die lang verschobene Rache an Antipas für Verstoßung seiner Tochter und die doppelt ehebrecherische Ehe mit Herodias, die den Priestern ein Anstoß war und die auch der Prophet der Wüste Juda gerügt hatte.[3] Doch wie sich auch jeder die Heimsuchung erklären mochte, das rothe Roß hatten sie alle gesehen: den Feuerschein hinter den Bergen von Gamala, die rothen Blutlachen auf dem Schlachtfeld von Gamalitis,[4] wo des Tetrarchen gesammte Streitmacht an einem Tage erlag, das große Schwert, mit dem die Jugend des Landes erwürgt worden und die blutbespritzten Flüchtlinge, die sich über Galiläa ergossen. Die Söldlinge aus der früheren Landschaft des Philippus, die Antipas geworben hatte, wurden dem Tetrarchen zum Verderben, indem sie seine Stellung an die Araber verriethen. Vitellius aber gab den Tetrarchen preis. Möglicherweise war er gerade von den Parthern in Anspruch genommen und hielt es nicht für angemessen, gleichzeitig mit dem Hofe von Ktesiphon und dem von Petra anzubinden. Möglich ist doch auch, daß persönliche Gereiztheit gegen Antipas ihn veranlaßte, erst Befehle von Rom einzuholen, ehe er dem Bundesfürsten beisprang. Denn Antipas war ihm verhaßt als einer der kaiserlichen Delatoren, die

[1] Ant. XVIII; 9. — [2] Apoc. 6, 4. — [3] Ant. XVIII; 5, 1. — [4] Keim, Prot. Kirchenzeitg. 1869, No. 51, will Galaditis (Gilead) in Ant. XVIII; 5, 1 gelesen wissen, allein für den Fall einer beabsichtigten Cooperation mit den Parthern hat der nördliche Kriegsschauplatz nichts Auffallendes.

über Personen und Vorgänge im Orient unmittelbar nach Capreä berichteten. Die Feindschaft des Pilatus gegen Antipas mag den gleichen Ursprung gehabt haben, Vitellius aber hatte gleich zu Anfang seiner Amtsführung den aufdringlichen und tactlosen Fürwitz des Juden kennen lernen, indem derselbe seinen amtlichen Bericht über die Vorgänge am Euphrat durch Eilboten an den Kaiser überholt hatte.[1] Damals hatte der Beamte seinen Zorn verbissen, aber er rührte sich nun auch nicht aus der Stelle, als des Aretas Reiter das Hieromarthal heraufzogen und den Tetrarchen auf's Haupt schlugen, obwohl der Einfall bald einen hochernsten Character annahm und Aretas die gesammte ehemalige Tetrarchie des Philippus überschwemmte, ja schließlich sogar Damaskus an sich riß.[2] Nun erfolgte freilich ein zorniger Befehl des Kaisers, den Nabatäer todt oder lebendig einzuliefern, und da Tiridates, der Bundesgenosse Roms, den Partherkönig vorläufig zur Flucht in die nördlichen Satrapien genöthigt hatte, konnte Vitellius mit zwei Legionen und den Hülfstruppen sich gegen Aretas wenden.[3] Statt aber sich in Trachonitis mit den Beduinen herum zu schlagen, unternahm er vielmehr einen Vorstoß gegen Petra selbst, um den Nabatäer so zum Rückzug zu nöthigen. Zu diesem Zweck war er bis Ptolemais gekommen, als ihn Gesandte der Juden ersuchten, sie mit dem Durchmarsch zu verschonen, da die Kaiserbüsten und die Adler seiner signa ihr heiliges Land verunreinigen würden. Ob es nun Furcht vor den Denunciationen des Antipas, ob es Speculation auf die Gunst der Juden, ob es Rücksicht auf die religiös noch immer aufgeregte Bevölkerung war, kurz der Proconsul ließ sich darauf ein, sein Heer längs der Küste auf Gaza zu dirigiren, während er selbst zum Osterfest 37 zum zweiten Mal in Jerusalem erschien, um auch seinerseits ein Opfer darzubringen.[4] Da inzwischen Ungesetzlichkeiten vorgekommen waren — vielleicht die Steinigung des Stephanus — entsetzte er den im vorigen Jahre von ihm selbst zum Hohenpriester erhobenen Hannassohn Jonathan und ernannte dessen Bruder Theophilus zu seinem Nachfolger. Vier Tage war er in Jerusalem gewesen, da traf die Nachricht ein, daß am 16. März 37 Tiberius gestorben sei. Sofort erklärte er nun sein Mandat für erloschen und kehrte nach Antiochien

[1] Ant. XVIII; 4, 5. Doch bezieht Josephus diesen Brief fälschlich auf die Zusammenkunft des Vitellius mit Artaban, die erst unter Caligula stattbatte. — [2] 2 Cor. 11, 32. Act. 9, 25. — [3] Ant. XVIII; 5, 3. — [4] Ant. XVIII; 5, 3.

zurück, sich Antipas gegenüber mit der Ausrede deckend, er habe von Gajus keine Befehle, den weit aussehenden Krieg fortzusetzen. Ein solches Verfahren war aber nur möglich, wenn Aretas bereits wieder Syrien geräumt hatte. Nach Josephus war das auch geschehen. In der Flanke bedroht, von seiner Rückzugslinie nahezu abgeschnitten, hatte der Araber sich in raschen Märschen wieder heimwärts gewendet. So groß war seine Noth, daß er die Augurn über die Lage befragte. Sie erklärten, das römische Heer werde unmöglich bis Petra kommen, zuvor nämlich werde ein Fürst sterben, Tiberius oder Vitellius oder Aretas selbst. In der That waren die Vögel richtig geflogen. Aretas stellte aber nun auch seinerseits die Feindseligkeiten ein, wenigstens war nichts von einer Wiederaufnahme des Feldzugs gemeldet. Daß Gajus sofort über die eben von Aretas besetzte Landschaft des Philippus disponirt, und der durch einen jüdischen Ethnarchen des Aretas aus Damaskus vertriebene Paulus von Tarsus sich in der Lage sieht, nach Damaskus zurück zu kehren, spricht gleichfalls für die Wiederherstellung des Friedens.[1]

Den Schaden des Krieges vom Jahre 36 hatte somit der Tetrarch von Galiläa allein zu tragen. Ueberhaupt bedeutete für ihn der Tod seines Gönners Tiberius den Untergang seines Glücks. Denn nicht nur rissen damit seine eigenen Beziehungen zum Kaiserhause ab, sondern es stiegen mit der Erhebung des Caligula auch die Aussichten seines mit Gajus befreundeten Schwagers und Vetters Herodes Agrippa, mit dem Antipas nach Herodäerweise in bitterer Feindschaft lebte. Die erste unschmackhafte Frucht der neuen Zeit erwuchs ihm in der Nachricht, daß die Landschaft des Philippus, nach der die ganze Verwandtschaft schon seit dem Jahre 34 ihre begehrlichen Blicke richtete, dem Abenteurer Agrippa zugefallen sei. Damit nahmen die Verhältnisse Judäas um so mehr einen ganz neuen Charakter an, als auch Vitellius abberufen wurde und vielleicht gerade darum um so unwirscher, weil er seine Aufträge glänzend ausgeführt. Tiridates hatte sich nämlich im Arsacidenreiche nicht halten können, und Artaban stellte rasch, während Vitellius gegen Aretas zu Feld lag, seine Herrschaft wieder her. Es mußte der Proconsul mit seinen Vasallenfürsten neuerdings den Euphrat decken. Allein Artaban war doch nicht in der Lage, einen Kampf gegen Rom mit seiner geschwächten Macht aufzunehmen. Er ließ sich sogar

[1] Gal. 1, 17. 2 Cor. 11, 32.

einer Unterredung mit Vitellius, die auf einer über den Euphrat chlagenen Brücke abgehalten wurde, bestimmen, seine Söhne als ißeln zu stellen und den römischen Feldzeichen und dem Bilde des ligula zu opfern, eine Demüthigung, zu der sich noch nie ein Arsa- e herbeigelassen hatte.[1] Noch ein Mal drängte sich bei dieser legenheit Antipas in den Vordergrund, indem er auf der Euphrat- icke mit großen Kosten ein Zelt herrichtete, in welchem die parthi- en und römischen Großen von dem jüdischen Teträrchen bewirthet rden.[2] Aber diese aufdringliche Geschäftigkeit nützte dem Juden so nig als Vitellius seine musterhafte Verwaltung. Der tüchtige Pro- nsul, über dessen Leistungen nur eine Stimme der Bewunderung rschte,[3] wurde von Gajus so ungnädig abberufen, daß er seinem de entgegen zu reisen wähnte. In Rom angekommen, warf er sich halb, um sein Leben zu retten, vor Caligula nach orientalischer tte zur Erde und gelobte ihm zahllose Opfer, falls er ihm sein en schenke. Der verschlagene Soldat hatte nicht falsch gerechnet. e sklavische Verehrung durch den angesehensten Beamten des früheren giments kitzelte den jungen Cäsar. Er nahm den so feindselig Zu- kgerufenen in den engsten Rath seiner orientalischen Freunde auf, bei sich dieser freilich auch zu fortgesetzter orientalischer Schmeichelei uemen mußte. So hatte Antipas in Rom in nächster Nähe des saren einen Gegner, der ihm seine Einmischung in die Verwaltung h immer nicht verziehen hatte, und nicht minder saß in seiner eigenen he sein feindlicher Schwager, Herodes Agrippa, der dieselben Dela- engeschäfte für seinen Gönner Caligula besorgte, durch die Antipas Tiberius groß geworden war. Die natürliche Folge war der Sturz „füchsischen" Tetrarchen.

---

[1] Dio 59, 27. Sueton. Vitell. 2. Calig. 14. Galat. 1, 17. — [2] Diese iferenz des Vitellius mit Artaban fällt nach Cass. Dio LIX, 27 und nach ton, Calig. 14 in die Regierungszeit des Caligula, Jos. Ant. XVIII; 4, 5 sie fälschlich unter Tiberius. — [3] Sueton. Vitell. 2. Tac. Ann. 6, 32. Dio 27.

3. Herodes Agrippa.

Die Laune des Cäsars, die die Loose der Völker seit dem Tode Tibers willkürlich durcheinander schüttelte, warf Judäa stückweise einem Abenteurer zu, der die Hälfte seines Lebens bereits hinter sich hatte und zwar ein Leben voll Schranzenthum, Schulden, Wechselflucht, Schmausereien und Gefängnißkost, bis es nun in der ehrwürdigen Rolle eines Königs von Jerusalem abschließen sollte. Immerhin ist dieser letzte Großkönig aus der idumäischen Dynastie, Herodes Agrippa, eine merkwürdige Zeitgestalt. Als Charakter ohne Würde und Haltung, war er dafür in der Politik von einer Biegsamkeit und Geschmeidigkeit, die ihn befähigte, zugleich der Vertraute der Cäsaren und der Liebling der Pharisäer zu sein. Seinen kleinen Künsten gelang es, die Friction zwischen Rom und Jerusalem zu vermindern und den Ausbruch des unvermeidlichen Kampfes als Makler und Unterhändler noch eine Weile hinzuhalten und in dieser Rolle hat er geleistet, was bessere Männer vielleicht vergeblich erstrebt hätten und vielleicht auch so niemals hätten erreichen mögen.

Herodes Marcus Agrippa, so genannt nach dem großen Minister August's, war der im Jahr 10 vor Chr. geborene[1] zweite Sohn des Prinzen Aristobul, des Einen der beiden Mariamnesöhne, mit deren Hinrichtung der alte Herodes die Tragödie seines Familienlebens beschlossen hatte. Die Witwe Bernice war kurz vor Herodes Tod mit ihren Kindern nach Rom übergesiedelt, indem der Gründer der Dynastie es selbst für räthlich achtete, auch die Prinzen seines Hauses der Schaar besitzloser Fürstenkinder zuzugesellen, die damals das Hoflager umschwärmten und die den Adel bildeten, den das neue Cäsarenthum der trotzigen Aristokratie der Hauptstadt entgegen zu stellen hatte. Die Hoffnung, als reges socii in das Land der Väter zurück zu kehren, machte diese depossedirten Fremdlinge zu ergebenen Dienern jeder neuen Gewalt und hielt die meisten ihr Leben lang in der Hauptstadt fest, wo sie dann ihre Erinnerungen und ihre Ansprüche auf ihre Kinder vererbten. In diesem Kreise hat Bernice mit ihren zwei Töchtern Herodias und Mariamne und den drei Söhnen Herodes, Marcus Agrippa und Aristobul eine hervorragende Rolle gespielt, so daß

[1] Wie aus Ant. XIX; 8, 2 erhellt, wonach er bei seinem Tode (44 nach Chr.) im 54. Lebensjahre stand.

rabo ihrer besonders gedachte.[1] Befreundet mit Antonia, der Gattin
älteren Drusus, Tibers Schwägerin, bildeten die Ihren den engsten
eis des Kaiserhauses. Mit Drusus, dem Sohn des Tiberius, und
rmanicus und Claudius, den Söhnen des Drusus und der Antonia,
chsen die Söhne Bernice's heran und der Hoffnung einer großen
kunft entgegen. Die römische Welt sah natürlich diesen Umgang
jungen Cäsaren ungern und die Aristokratie mag nicht ohne Grund
auptet haben, daß die Herodäer es seien, die den Kaisersöhnen die
een asiatischer Despoten einimpften und sie an orientalische Dienst-
lissenheit gewöhnten.[2] Anderseits haben auch die jungen Herodäer
ı ihren römischen Freunden wenig gutes gelernt. Denn wenn auch
beiden Mütter, Antonia und Bernice, als Bilder edler Matronen-
rde in aller Munde lebten, im Kreis der Prinzen selbst herrschte
übermüthigste Junkergeist. Der jüngere Drusus, Tiberius Sohn,
r mit Agrippa ein leidenschaftlicher Verehrer der Gladiatoren, die
mit geschliffenen Schwertern, ihm zu Ehren drusische genannt, gegen
ander hetzte und an deren Spielen er eine solche Freude bezeigte,
ȝ man Tiberius vorwarf, er wolle seinen eigenen Sohn verhaßt
chen, indem er ihn gewähren lasse.[3] Später geschah es, daß der
inz den Minister ohrfeigte.[4] Dafür verführte ihm Sejan sein Weib
illa, die Tochter der edlen Antonia, und räumte mit ihrer Hülfe
ı Sohn des Tiberius durch Gift aus dem Wege. Germanicus, der
ıf Jahre älter war als Herodes Agrippa, führte seine glänzende
ufbahn an Seite der ehrgeizigen älteren Agrippina zu einer ruhm-
len Laufbahn am Rhein, Claudius dagegen war durch seine träge
nnlichkeit berüchtigt und galt als ein Zögling der Weiberstube.[5]
er auch von den Herodeskindern war nicht das Beste zu melden.
rippa war ein Verschwender und seine Schwester ging ihrem Manne
ch, indem sie Herodes Boethos, der auf der Erinnerung ausruhte,
mal vom Vater zum König der Juden bestimmt gewesen zu sein,
t dessen Bruder Antipas vertauschte, der das Zeug dazu besaß, sie
: Königin zu machen.[6] In den Kreisen, die für sie die Welt be-
ıteten, war solcher Ehetausch etwas ganz Alltägliches, nur aber am
rdan, wohin sie mit ihrem Töchterchen Salome entfloh, sollte sie

[1] Geogr. XVI, 2. a. Ende. — [2] Dio 59, 24. Strabo 16, 2. — [3] Ann. 76. Dio 57, 13. — [4] Ann. 4, 3. Dio 53, 22. 57, 14. — [5] Dio 60, 2. — Bell. I; 30, 7. Ant. XVIII; 7, 1. Vgl. Bd. 1, p. 295 u. 333.

auf ein Prophetenwort stoßen, das einen anderen Maßstab ehelicher Treue kannte. Nach der Mutter Bernice's Tod ward das alles noch schlimmer. Die Brüder geriethen in Streit und Hader. Agrippa wollte es den Cäsaren an Aufwand und Thorheiten gleich thun, allein der Sohn und die Neffen des Tiberius verfügten über andere Mittel als der reichste Herodäer und so war in kurzer Zeit Agrippa schwer mit Schulden belastet. So lange er der Freund des kaiserlichen Hauses war, wollte das wenig besagen, der Zahltag kam dann, sobald der Kaiser eine der syrischen Tetrarchien ihm zuschob. Allein zum Unglück erlag Drusus im Jahre 23 nach Chr. dem Gifte Sejans und der Kaiser, wie er sagte, um nicht an seinen Schmerz erinnert zu werden, verbot den Genossen seines verstorbenen Sohnes den Hof.

Auf niemanden fiel diese Hypochondrie des Menschenfeindes bitterer zurück als auf Agrippa, den nunmehr seine Gläubiger schonungslos auspfändeten. In Rom begannen jetzt die trübseligen Zeiten der bis zum Jahre 31 währenden Alleinherrschaft Sejans. Antonias Sohn Germanicus war jung, wie sein Vater, gestorben und seine leidenschaftliche Wittwe Agrippina gerieth in einen wüthenden Krieg gegen Tiberius, der mit ihrem Sturze enden mußte. Vor ihren Intriguen durch Sejan ängstlich zieht Tiberius sich nach Capreä zurück. Gegen ihren Anhang Cajus Silius, Sosia Galla, Calpurnius Piso und Claudia ergehen des Kaisers erste Mordbefehle.[1] Als im Jahre 29 die Kaiserin Mutter Livia stirbt, wird die letzte schützende Hand von der Familie Antonia's genommen. Agrippina ward öffentlich mißhandelt, entehrt, einäugig nach Pandataria verbannt, wo sie endet. Ihr Sohn Nero tödtet sich auf Pontia; ihr anderer Sohn Drusus stirbt den Hungertod in den Kellern des Palatiums. Endlich im Jahre 31 wird Sejan gestürzt, aber nun kommt Livillas Mitschuld an Drusus' Vergiftung zu Tage, und Antonia vermag von ihrem Schwager Tiberius nichts zu erlangen, als daß er ihrer Tochter erlaube, im Palaste Hungers zu sterben, um nicht noch neue öffentliche Schmach auf ihr Haus zu häufen. Der einzige, dessen Rettung ihr gelingt, ist ihr Enkel Caligula, aber sie selbst hatte schon Gelegenheit gehabt, sich von der Bestialität dieses letzten Sohnes des Germanicus zu überzeugen, noch ehe Rom ahnte, welch ein Herrscher ihm in der Frauenstube des Palatiums heranreife. Während Antonia so mit ihren

[1] Tac. Ann. 4, 20. 52; 5, 3.

eigenen Sorgen vollauf beschäftigt war, kämpfte Herodes Agrippa einen bösen Kampf gegen seine Gläubiger. Auch die Mittel seiner Gattin Kypros, gleichfalls einer Herodäerin, vermochten ihn nicht über Wasser zu halten und schließlich blieb ihm nichts übrig, als mit seinem jungen Weibe und seinen Kindern sich nach Palästina einzuschiffen. Mit dem melancholischen Vorsatz, sich in die Einsamkeit zu vergraben, suchte er sich unter allen einsamen Winkeln Palästinas den einsamsten aus und begab sich nach seinem Erbschloß Malatha, das im Süden Judäas gegen das todte Meer hin lag, einem elenden alten Burgflecken, der höchstens zum Schutz gegen die Araber sich gelegentlich einer römischen Garnison erfreute.[1] Dort zwischen den unfruchtbaren Kalkfelsen, wo das Auge höchstens den unschönen Formen fahler Oelbäume oder dünnen Gruppen von Palmen begegnet, dachte er über die wechselvollen Tage in der Hauptstadt nach. Verlassen von seinen Zechgenossen, gedrängt von seinen Gläubigern, eingesperrt in dem öden Malatha, erschien ihm sein Schicksal schwärzer und schwärzer. Bereits hatte er beschlossen, seinem Leben ein Ende zu machen, als sein Weib, die fromme und schöne Kypros, hülfreich vermittelnd eintrat. Sie schrieb seinem Schwager Herodes Antipas, schilderte ihm die traurige Lage ihres früher so glänzenden Gemahls und veranlaßte ihn dazu, demselben eine Einladung nach Tiberias, an die neue Residenz zu senden. So erscheint Agrippa zu Anfang der dreißiger Jahre in der Hauptstadt seines Schwagers. An den schönen Ufern des Sees, der so lieblich mit seinem blauen Spiegel zwischen den gelben Bergen liegt, gegenüber den Schneehäuptern des Hermon hatte Antipas seinem Gönner Tiberius das neue Tiberias gegründet, mit all der Pracht der Architectur, über die die Cäsarenzeit verfügte. Aber die Bevölkerung schaute entrüstet zu den heidnischen Sculpturen empor, deren Marmorglieder auch beim Ausbruch des Aufruhrs zuerst ihrem Hammer erlagen, und die Rabbinen deuteten unwillig auf den unreinen Grund des ehemaligen Todtenfeldes, das bei dem Bau zum Vorschein gekommen war.[2] Selbst durch das Evangelium läßt sich, obwohl Tiberias bei den Synoptikern nicht erwähnt wird, die wenig freundliche Stimmung der Taufgesinnten gegen den nahen Hof erkennen. Es ist das Gefolge dieses Hofes, der damals aus Antipas und Herodias, aus deren verwitweter Tochter

[1] Nach Robinson, Pal. III; 182. — [2] Ant. XVIII; 2, 3. Jos. Vita 9. 12. 13. Bell. jud. II; 21, 6.

Salome, aus Herodes Agrippa und Kypros, Helkias und Aristobul bestand, zu dem die Leute in seidenen Kleidern gehören, die man nach Jesu Wort: „gnädige Herrn" nennt, und denen es die Jünger überlassen mögen, eine gehässige Rangordnung untereinander einzuhalten.[1] Auch setzte die Bevölkerung voraus, daß in den Prunksälen zu Tiberias über Johannes den Täufer verhandelt werde und man Jesum für den auferstandenen Propheten halte.[2] Viel Glück war dort jedenfalls nicht zu Hause und Agrippa hatte an Antipas einen keineswegs großmüthigen Gönner. Ein kleiner Gehalt ward ihm ausgesetzt und nach dem Vorbild Roms, wo die nächsten Verwandten des Herrn es nicht verschmähten, städtische Aemter zu übernehmen, ward Agrippa zum Agoranomen der Hauptstadt Tiberias ernannt. So hatte der ehemalige Spielgenosse der Cäsaren die Functionen eines Aedilen zu erfüllen, hatte Aufsicht zu führen über den Markt, über Kauf und Verkauf, Maß und Gewicht, über Preis und Güte der Waaren, über Ordnung und Zucht in den Schenken, was bei dem regen Fischerleben am See, wie wir es aus dem Evangelium kennen, gewiß keine kleine Arbeit war. Diese niedere Stellung, wichtig in der Hauptstadt, albern in einem Vasallenstädtchen, der Hochmuth der Herodias, die plumpen Vorwürfe des Antipas, vermochte er nicht lange zu ertragen. Als sein Schwager bei einem Gelage zu Tyrus es ihm wieder einmal mit dürren Worten vorwarf, daß er ein Bettler sei, brach er auf und begab sich nach Antiochien, wo damals noch sein Freund Flaccus und noch nicht der strenge Vitellius im Amt stand.[3] Pomponius Flaccus war zu Rom Consul gewesen, als Agrippa noch in den Jahren seines Glanzes sich mit den jungen Cäsaren tummelte, hatte aber länger als er die Freuden des Hofes genossen. Bei einem scharfen Trinkgelage hatte ihn Tiberius dann zum Proconsul von Syrien ernannt. Er nahm den alten Genossen freundlich auf, wiewohl bereits sein Bruder Aristobul, mit dem Agrippa zerfallen war, an seinem Hofe lebte. Die feindlichen Brüder eröffneten aber auch hier sofort den Krieg gegeneinander und diesmal zog Agrippa den kürzeren. In seiner Geldverlegenheit verkaufte er seine Fürsprache bei Flaccus an die Damascener und als sein Bruder ihm die Karten aufdeckte, kündigte ihm der Proconsul die Freundschaft auf.[4]

---

[1] Mr. 10, 42. Luc. 22, 25. — [2] Mr. 6, 14. — [3] Ann. 6. 27. — [4] Ant. XVIII; 6, 2.

Unter diesen Umständen war Agrippa genöthigt, sich nach einer neuen Protection umzusehen, und da im Orient nichts mehr für ihn zu erwarten war, lenkten sich seine Blicke im Frühjahr 36 nach Italien zurück, wo Antonia wieder in Gunst stand und seit Sejans Sturz überhaupt ein besserer Tag aufgegangen war. Allein selbst zur Reise gebrach es dem Fürsten an Geld. Er sendete daher seinen getreuen Freigelassenen Marsyas aus, um irgendwie das Nöthige aufzutreiben. Zu Ptolemais wurden ihm endlich 17,500 Drachmen eingehändigt, die der libertus Petrus ihm gegen Verschreibung von 20,000 vorschoß, und das nur aus Anhänglichkeit an Bernice und im Vertrauen auf Antonia. Im südlichsten Hafen zu Anthedon wollte er sich endlich einschiffen, als die Nachricht, daß Agrippa wieder Geld habe, den Verwalter der Krondomäne Jamnia, Herennius Capito, veranlaßte, auf das Schiff Arrest zu legen, bis Agrippa die 300,000 Sesterzen bezahlt haben würde, die er dem Sohne des Kaisers schulde. Da in der That die Forderungen des Fiscus allen anderen vorgingen und derselbe so zu sagen eine privilegirte Generalhypothek auf alles Eigenthum des Schuldners besaß,[1] so war Gefahr vorhanden, schon bei dem Beginn der Glücksfahrt zu scheitern. Da nahm Agrippa die Miene an, bezahlen zu wollen, schnitt des Nachts die Taue durch und entwischte nach Alexandrien. Hier schaffte ihm der Alabarch Alexander, Philo's Bruder, eine größere Summe aus Mitleid für sein Weib, die schöne Kypros. Der Judenschaft mochte vielleicht auch bei der sich steigernden Feindseligkeit der Hellenen ein Fürsprecher am Hofe viel werth sein. Doch wahrte man sich vor ähnlichen Erfahrungen, wie Capito sie gemacht. Man gab ihm nur wenig in die Hand, die Hauptsumme sollte er erst zu Puteoli erhalten. So trennten sich die Gatten. Kypros kehrte nach Judäa zurück, Agrippa wollte auf's neue im Hof sein Glück versuchen. Die Tage des Tiberius gingen zur Neige und selten verließ der alte Menschenfeind sein Eiland. Doch empfing er den jüdischen Fürsten freundlich und dieser hielt sich für einen geborgenen Mann, als schon am folgenden Tag Herennius Capito meldete, auf welche Weise der Herodäer seinen Gläubigern entkommen sei, worauf ihm Tiberius den Hof untersagte, bis er seine Schulden würde bezahlt haben. Da trat Antonia in's Mittel, schoß die nöthigen Summen vor und nun ließ sich auch Tiberius wieder

[1] Vgl. Bachofen, Röm. Pfandrecht. 1. S. 232—265.

versöhnen. Der Ueberfluß an brauchbaren Höflingen muß in dieser letzten Zeit des Kaisers nicht groß gewesen sein, da Tiberius sich bald veranlaßt fand, Agrippa sogar zum Erzieher des eigenen Enkels, des nachmals von Caligula beseitigten Tiberius Gemellus, zu ernennen. Möglicher Weise dachte er dabei mehr einen geriebenen Wächter als einen guten Erzieher des gefährdeten Knaben aufzustellen. Allein mit dem Instinct des Abenteurers schloß sich Agrippa viel mehr an Caligula an, der in ihm den frechen Schmeichler fand, dessen seine Eitelkeit bedurfte. So war denn der Aedil des galiläischen Städtchens wieder zum vornehmen Mann geworden und nun fand sich auch ein barmherziger Samariter, der Freigelassene Thallos aus Sichem, der ihm zur Tilgung seiner Schulden bei Antonia eine runde Million vorschoß. Jetzt meinte Agrippa, seinen Schwager Antipas durch allerlei Anschwärzungen aus dem Sattel heben zu können, allein dieser saß fester als er gedacht hatte und die Anschläge mißglückten. Vielmehr grollte Tiberius innerlich, daß der, den er zur Hut des Enkels bestellt hatte, sich selbst dem Großneffen zuwende. So bedurfte es nur eines geringen Anstoßes, um den bereits Verdächtigen von seiner Höhe zu stürzen. Es begegnete ihm, daß er auf einer Spazierfahrt mit dem vierundzwanzigjährigen Caligula, seinem jungen Freund den Wunsch zu hören gab, der Alte möge bald Platz machen, damit Caligula an's Ruder komme; von dem Knaben, dem sechszehnjährigen Tiberius Gemellus, könne ja ohnehin nicht die Rede sein. Der Wagenlenker Eutychus — vielleicht derselbe, dem Caligula später ein Mal im Rausch zwei Millionen schenkte[1] — hörte den bedenklichen Wunsch, schwieg aber dazu. Da er jedoch Agrippa durch dieses Wort in der Hand hatte, glaubte er sich berechtigt, in dessen Hause etwas kecker zuzugreifen und Agrippa fand sich veranlaßt, ihn wegen Entwendung eines Mantels zu verklagen. Eingebracht, verlangte der Wagenlenker vor den Kaiser geführt zu werden, dem er wichtige Enthüllungen zu machen habe. Indessen der Kaiser, den das Alter noch schwerfälliger gemacht, als er von Natur war, hätte schwerlich große Eile gehabt die Geheimnisse des Kutschers zu erkunden, hätte nicht Agrippa aus Furcht vor den Launen des Tyrannen durch Antonia auf Erledigung der Sache gedrungen. So wurde bei einem Aufenthalt des Kaisers in den Albanerbergen der Gefangene nach Tusculum herauf gebracht und meldete sein

[1] Sueton, Cal. 55.

Geheimniß. Mag es auch Roman sein, so gibt es doch ein lebhaftes Bild von dem Hofe des menschenfeindlichen Kaisers, was Josephus erichtet. Der Greis murmelte: „lege diesen in Ketten", Macro aber, er Präfect der Prätorianer, weiß weder wen, noch wagt er zu fragen. So fesselt er den Kutscher und der Prinz setzt sich zur Tafel. Allein ls Tiberius im Circus dem Juden begegnet, läßt er ihn zornig abühren und geschmückt, wie er war, in purpurner Toga, den Kranz uf dem Haupt wird Agrippa in den Schloßhof gestellt, wo er einem Sklaven den Trunk Wassers mit dem Versprechen der Freikaufung ergilt und ihm die germanische Leibwache den Vogelflug deutet. Während der Enkel des Herodes nun das Leben der Prätorianeraserne kennen lernte, war Tiberius nach seiner Insel zurückgekehrt nd dort von einer leichten Krankheit befallen worden. In den ersten Monaten des Jahres 37 setzte er sich noch ein Mal in der Richtung uf Rom in Bewegung, um das Volk über seinen Zustand zu täuschen. Die letzte Lüge bekam ihm aber schlecht. Er blieb zu Misenum liegen nd dachte in der Villa des Lucull sein Haus zu bestellen. Noch ein Mal stand er vor der Wahl: Caligula oder Tiberius? Das Gewicht er Gründe hatte sich nicht geändert, so sollte der Zufall entscheiden. Abergläubig, wie er war, und ein Fatalist, wie alle Tyrannen, wollte r es dem Ausspruch der Götter anheimstellen, welcher herrschen solle, nd beschloß, den zu ernennen, der ihn am folgenden Tag zuerst begrüßen würde. — Selten hat ein verspätetes Frühstück so verhängnißvolle Folgen gehabt, wie das des Prinzen Tiberius an jenem Tage. — Als der Kaiser des Morgens die Thüre öffnen ließ, trat Caligula in. Tiberius brach nun in Wehklagen über das Schicksal seines Enkels us, wagte aber nicht, den Göttern zu widerstreben. Bald darauf ahm seine Krankheit zu, und niemand wurde mehr in das Innere es Palastes gelassen. Eines Morgens — es war am 17. März 37 — ls sich Agrippa von seiner Wache in's Bad führen ließ, kam sein Freigelassener Marsyas gestreckten Laufes auf ihn zu und sagte leise uf Hebräisch: „Der Löwe ist todt". Agrippa brach in Jubel aus nd versprach seinem Diener tausend Dank, wenn die Nachricht sich estätige. Der Centurio trat auch herzu, wünschte dem Günstling des euen Cäsars alles Glück, nahm ihm die Ketten ab und ließ sogleich in Gelage veranstalten. Als man eben im besten Trinken war, kam in Bote mit der Nachricht, der Kaiser lebe. Jetzt fühlte der Centurio ie Schneide des Schwertes am eigenen Nacken; wüthend sprang er

auf, ließ Agrippa auf's Neue in Ketten legen und sann nach, wie er sich vor Macro rechtfertigen wolle. Allein dem Präfecten der Prätorianer war es im Palaste ganz ähnlich ergangen. Bereits hatte man sich auf den neuen Herrscher eingerichtet, als die Nachricht alle tödtlich erschreckte, Tiberius sei wieder erwacht und habe zu essen verlangt. Dann folgte die Botschaft, der Kaiser sei jetzt wirklich todt. Man sagte, Macro, der Präfect der Prätorianer, habe ihn nach seinem ungelegenen Erwachen mit Polstern und Kissen erstickt.[1] Nach wenig Tagen ließ der neue Kaiser seinen alten Freund und Zechgenossen in den Palast kommen, ließ ihn frisiren und neu kleiden. Dann setzte er ihm ein Diadem auf und ernannte ihn zum König der östlichen Tetrarchie des Philippus, die seit dem Jahre 34 erledigt war, und der ehemaligen Herrschaft des Lysanias im Nordosten Palästinas.[2] Der Senat mußte ihm prätorische Ehren zuerkennen,[3] und als persönliches Gnadengeschenk fügte Caligula eine goldene Kette hinzu, die ganz nach dem Muster derjenigen gefertigt war, die er im Gefängniß getragen hatte.

So sehr man nun auch in Rom dem Sohne des Germanicus zujauchzte, der orientalische Hofstaat, den Gajus beibehielt, erregte doch bald ernsthaftes Kopfschütteln. „Alles andere, sagt Cassius Dio,[4] bekümmerte nicht so sehr, als die Ueberzeugung, daß die Grausamkeit und Schwelgerei des Gajus im Steigen begriffen sei, besonders als die Nachricht einlief, daß die Könige Agrippa und Antiochus in seiner Gesellschaft seien, um ihn noch weiter in der Kunst der Tyrannen einzuweihen". Derselbe Schriftsteller vergleicht auch die Freigebigkeit gegen Agrippa mit der Grausamkeit gegen den zu Ende des Jahres bereits hingerichteten Tiberius Gemellus,[5] und die Vermuthung ist nicht unberechtigt, daß der Pädagog Agrippa selbst die Ermordung seines ehemaligen Zöglings empfohlen habe.[6] Der siebzehnjährige Jüngling ward in einen Saal geführt, von Soldaten umringt und bedeutet, daß er sterben müsse. Er bietet seinen Nacken, aber man reicht ihm selbst das Schwert und zeigt ihm die Stelle, wo er zustoßen solle. So findet er ein klägliches Ende. Bald läßt dann der Tyrann seinen und des Herodes Wohlthäter Macro nachfolgen und zwingt den eigenen

[1] Tacit. annal. 6, 50. — [2] Ant. XVIII; 6, 4. Dio, 59, 8. — [3] In Flaccum M. II, 523. — [4] 59, 24. — [5] Dio 59, 8. — [6] Keim, im Bibellexikon von Schenkel 3, 50.

Schwiegervater Silanus, sich mit dem Rasirmesser die Kehle abzuschneiden. So waren alle die beseitigt, auf die die Besseren ihre Hoffnung gesetzt hatten. Innerhalb des Eunuchenhofs war dann wieder hitzige Eifersucht der Fractionen, und die Juden ihrerseits klagen bitter über den Einfluß der ägyptischen und phönizischen Schranzen, wie des Schauspieler Apelles, eines Cynäden aus Askalon, des ägyptischen Astrologen Apollonius und des schöngeistigen Alexandriners Helikon, sowie einer Schaar anderer Aegypter, denen Philo die Sitten der Krokodile und Nilschlangen nachsagt.[1] Thatsache ist doch, daß man in Rom weit weniger die Einwirkungen dieser untergeordneten Lakaien als die des von Philo gepriesenen Agrippa fürchtete.[2] In der That ist dieser in des Kaisers Umgebung gewesen bis in den Sommer 38 und hat somit alle Thorheiten und Schlechtigkeiten desselben getheilt, die in die erste Zeit des Umschlags fallen, und wenn Caligula die Unzurechnungsfähigkeit seines durch Krankheit und Schlaflosigkeit überreizten Gehirns zu gut gerechnet werden darf, so häuft sich doppelter Vorwurf auf den jüdischen Abenteurer, der mit kaltem Blute und sicherer Berechnung dem Wüthen eines Wahnsinnigen zur Seite steht. Ohne vom Hofe zu scheiden erlebte er des eignen Zöglings Tod, des Macro und Silanus Hinrichtung, und schließlich auch den Untergang seiner Gönnerin Antonia, die den Versuch, ihren Enkel zur Vernunft zu bringen, mit dem Leben bezahlte.[3] Endlich fand Agrippa es doch gerathener, sein Reich jenseits des Jordan anzutreten und sich in dem zweiten Jahr des Caligula nach der Heimath einzuschiffen. Seine Reise ist durch schweres Unheil bezeichnet, das er durch einen taktlosen Besuch in Alexandrien über die dortige Judenschaft brachte. Vom Hohngelächter der Alexandriner geleitet, traf er im Herbste 38 in seiner Haupt- und Residenzstadt Julias am See Genezareth ein.[4]

Der Verschwender von Profession trat von den Tetrarchien Judäas die seither bestverwaltete an. Das Land zwischen den Seen und Damaskus, das früher wegen seiner Wildheit und des räuberischen Charakters seiner Bewohner so verschrien war, war schon durch Herodes I. von Räubern gesäubert worden und unter der milden Hand seines Sohnes Philippus neu aufgeblüht. Auch die interimistische

---

[1] Leg. 556 M. Dio 59, 29. — [2] Dio 59, 8. 24. — [3] Dio 59, 3. — [4] Ant. XVIII; 6, 11. Nach Philo in Flacc. § 5. Mang. II, 521 reist er zur Zeit der ἐτησίαι, d. h. der Passatwinde von Rom ab.

Verwaltung scheint eine ganz geordnete gewesen zu sein. Friedlich sehen wir Jesum mit seinen Jüngern dort von Markt zu Markt ziehen, wo früher räuberische Hirten und Beduinen sich in die Herrschaft getheilt hatten. Erst in dem Jahre 36 war das rothe Reß durchs Land geritten, sengend, brennend — ein Verdienst des Antipas, den die Beduinen gezüchtigt hatten, und der nun nach seiner Niederlage und den letzten krampfhaften Versuchen, sich im Partherkrieg in den Vordergrund zu drängen, vergeblich nachsann, wie er sich Gajus empfehlen könnte. So häufte er Waffen auf, um beim nächsten Kriege sich über seine Kräfte zu betheiligen, und prägte zur Bestechung am Kaiserhofe Münzen, die nicht, wie seine früheren, jüdische Embleme tragen, sondern die Weihe- und Schmeichelinschrift: dem Gajus Cäsar Germanicus Augustus.[1] Aber es war das letzte Geld, das er schlug. Die Versuche des galiläischen Frosch an den Ufern des Tiberias, sich zum römischen Ochsen aufzublasen, endeten schließlich wie Aesop geweissagt. Eben die 70,000 Rüstungen, die er in seinem Arsenal aufgespeichert, und die lächerliche Mittlerrolle, die er zwischen den Parthern und den Römern übernommen hatte, sollten ihn in's Verderben stürzen. Denn wozu brauchte ein Tetrarch solche Vorräthe, falls er nicht auf Abfall sann? Wiederum aber war es Herodias, die, wie sie ihm die Stellung zu seinem Volke verdorben, wie sie ihn zum Prophetenmörder gemacht und ihm den Araberkrieg zugezogen, ihm nun schließlich auch für ein Grab in der Verbannung sorgte. Ihr Ehrgeiz trug es nicht, daß ihr Bruder, der einst als Bettler an ihrem Tische gegessen und die Marktaufsicht in Tiberias geführt hatte, nun die Tetrarchie regieren solle, nach der sie selbst schon lang getrachtet und sich in den Besitz des Sees mit ihr theilen, auf dem bis jetzt nur ihre Wimpeln geweht, ja sogar den Titel König führen, wo ihr Gemahl nur Tetrarch hieß. Als vollends beim Laubhüttenfest des Jahres 38 Antipas und Herodias zu Jerusalem, statt wie vordem zu Jesu Zeiten die erste Rolle zu spielen, von dem in prunkendem Wagen einherfahrenden „Könige" gänzlich verdunkelt wurden, stand Herodias Wille fest, da wo Agrippa sein Glück gemacht, am Hofe des Caligula, solle auch Antipas sein Heil versuchen. Es war das wenig nach der Neigung des Tetrarchen. Schlauheit, Argwohn und Vorsicht

[1] Vgl. Keim, in Schenkels Bibellexikon. 3, 46. Eckhel 3, 487. Cavedoni, S. 60.

waren die Grundzüge seines Charakters. Als er einst Jesu nach dem Leben getrachtet, hatte der Prophet gesprochen: „Gehet hin und saget diesem Fuchse: Siehe ich treibe Teufel aus und vollbringe Heilungen heute und morgen und am dritten Tage vollende ich". Darin wenigstens glich Antipas einem Fuchse, daß er nicht nach Rom wollte. Er sah die vielen Fußtapfen, die hinein führten in die Höhle des Löwen und die wenigen, die zurück. Aber sein Weib ließ ihm keine Ruhe und große Zurüstungen begannen. Da ward sein Schwager Herodes Agrippa argwöhnisch. Er konnte sich denken, daß bei Hof ein Schlag gegen ihn solle geführt werden und suchte bei Zeiten vorzubauen. Da er die Gelegenheiten am Hofe besser kannte als sein Schwager aus der Provinz, fertigte er schleunig seinen freigelassenen Fortunatus mit Briefen an Freund Gajus ab, in welchen er den Antipas beschuldigte, früher mit Sejan gegen Tiberius und nun mit den Parthern gegen Caligula conspirirt zu haben, ein Vorwurf, der durch Bewirthung des Artaban und Vitellius auf der Euphratbrücke, einigen Schein gewinnen mochte, zumal die Arsenale des Tetrarchen von besonderen Rüstungen zeugten. Antipas kam im Sommer 39 mit Herodias glücklich in den warmen Bädern von Bajä an, wo Caligula damals die Welt durch neue Abenteuer in Staunen setzte. Man hatte ihm erzählt, Tiberius Astrolog Thrasyllus habe den Alten über das Schicksal seines Enkels mit der Versicherung beruhigt, „Cajus werde so wenig Kaiser werden, als über den Meerbusen von Bajä seines Rennwagens Rosse lenken". Das reizte den Gott und er beschloß über den Golf von Bajä in der Breite von 3600 Schritt eine fahrbare Brücke zu bauen. Er legte alle Lastschiffe, die Getreide von Sizilien und Aegypten brachten, in Beschlag, was eine momentane Hungersnoth in Rom zur Folge hatte und baute mit diesen Schiffen eine Brücke von colossaler Breite, führte einen Erddamm über dieselbe und pflasterte diesen nach Weise der appischen Straße. Bei der Eröffnung ritt er als Eroberer costümirt, den Eichkranz auf dem Haupt, die Streitart in der Hand hinüber nach Puteoli, am anderen Tage kehrte er als Triumphator auf dem Siegeswagen zurück. In der Nacht feierte er ein Gelage, das er damit beschloß, daß er seine Gäste in's Meer stoßen ließ und dann ihre Nachen mit seinem Schnabelschiff überfuhr. Der Lärm und die Verwirrung war unerhört, er aber that sich nicht wenig darauf zu gut, daß auch Neptun vor ihm

gezittert habe.[1] Die Reihe dieser humanen Vergnügungen unterbrach die Audienz des Tetrarchen Antipas. Der Gott empfing den Juden und dessen würdige Gattin freundlich, obwohl der Streit mit Israel über die Verehrung seines Genius damals schon im Gange war. Aber während der Unterredung selbst, so hatte es die Klugheit des Agrippa zu ordnen gewußt, kam dem Kaiser das Anklageschreiben des Schwagers in die Hände. Gajus las es still und fragte dann ruhig Antipas, ob er wirklich Waffen für 70,000 Mann angekauft habe, und da der Tetrarch nicht umhin konnte, dies zuzugestehen, achtete der Kaiser ihn für überführt und schickte ihn aus der Audienz in's Exil nach dem gallischen Lugdunum. Herodias wollte er, da sie Agrippa's Schwester sei, begnadigen, allein — und das ist der einzige erfreuliche Zug in ihrem Leben — sie zog es vor, ihrem Mann in's Exil zu folgen, in das sie ihn gestürzt hatte. Als dann der Kaiser selbst, um Gallien zu plündern, seine Residenz nach Lyon verlegte, wies man, wie es scheint, das Ehepaar nach Spanien, wo sie nach Josephus anderem Bericht gestorben sind.[2] Die Tochter Salome warf der Strudel dagegen wieder nach oben. Sie heirathete Aristobul, den Sohn des Königs von Chalcis, und im Jahr 55 wurde ihr Gemahl durch Nero's Gnade König von Kleinarmenien, zu welchem Besitz im Jahr 60 noch Theile von Großarmenien hinzukamen.[3] Auch unter Vespasian finden wir einen Herodes, ihren Sohn ohne Zweifel, als König von Chalcis, während aller anderen Herodäer Glück längst zerscheitert war.[4]

Antipas Reich dagegen fiel an Agrippa, der mit den Gebieten des Philippus und Lysanias nun auch Galiläa und Peräa vereinte. Sofort scheint er die Schraube angesetzt zu haben, um auch das von seinem Feinde Herennius Capito verwaltete Basilikat, Jamnia und Livias, seiner Beute hinzuzufügen. Wenigstens munkeln Agrippa's nächste Freunde, nachdem Antipas wegen Verrath gefallen ist, sofort von Unterschleif, den Herennius Capito getrieben haben soll,[5] und dieser sieht sich mit einer Untersuchung bedroht, die jedenfalls einen Wechsel der Verwaltung und damit die Möglichkeit der Pacht der an Agrippa's Land anstoßenden Gebiete, ja bei Caligulas grenzenloser Schenkwut

[1] Sueton, Calig. 19, 32. Cass. Dio 59, 17. 18. Vor der Reise nach Gallien, Herbst 39. — [2] Bell. II; 9. 6. Ant. XVIII; 7, 1. 2. — [3] Ann. 13. 7. 14, 26. Ant. XX; 8, 4. — [4] Bell. VII; 7, 1. — [5] Philo, Leg. ad Gaj Mang. II, 575.

vielleicht gar den Erwerb der Erbschaft der Livia ermöglichte. Da kam der bedrohte Finanzmann den Ränken des jüdischen Nachbarn dadurch zuvor, daß er versuchte, durch politische Brandstiftung die Beweise seiner Betrügerei zu vertilgen. Mit ruchloser Hand schleuderte er den Feuerbrand des Religionskriegs, um in den Tumulten desselben sich den Weg zum Verschwinden zu bahnen.

---

4. Der Cäsarencultus.

Die römische Religion hatte sich von Anfang an wesentlich auf diejenigen Mächte bezogen, von denen das Wohlergehen des Staates abhängig ist. Der Dienst des Jupiter Capitolinus galt nicht dem lichten Himmelsgott der Griechen, sondern dem hohen Gedanken des Rechts und der Staatsordnung, dem unsichtbaren Oberhaupt der Republik und es war unter dem Namen des obersten Staatsgottes der Staat selbst, den die kapitolinische Feier im Auge hatte.[1]

So verlangte es die Consequenz der religiösen Anschauung, daß seit der Errichtung der Monarchie auch dem Genius des Monarchen eine ähnliche Verehrung erwiesen werde und je fester sich das Wohl und Wehe des Reiches mit der Dynastie der Julier verknüpfte, um so mehr fühlte sich auch das Abhängigkeitsgefühl auf den Genius dieses Hauses bezogen. Darum würde es unrichtig sein, den Kaisercultus schlechtweg als niederträchtige Veranstaltung einer blasphemischen Schmeichelei zu qualificiren.[2] Hätte man nicht sonst Grund, die Energie des religiösen Abhängigkeitsgefühls im damaligen Reich zu bezweifeln, so würde man in dem Dienst des Kaisergenius nur die nothwendige Anwendung des römischen Religionsgedankens auf die neue Lage des Staates sehen können. Denn die Gottheit, das Numen, stellt sich dem Römer überhaupt individuell und local dar, als Genius. Jeder hat seinen Genius, der ihn durch's Leben begleitet, an seinen Leiden und

[1] Pfleiderer, Relig. 2, 162. 170. — [2] Die Verehrung des milden M. Aurel war z. B. eine ganz ehrlich gemeinte, die auch nach seinem Tode fortdauerte. M. Aurel's Bild fand sich noch zu Diokletian's Zeiten unter den Penaten der meisten Häuser und galt als Hauptorakelspender. Rer. Aug. Scr. M. Ant. 18.

seinen Freuden Theil nimmt und nach seinem Tode sich zu der Zahl der übrigen Laren oder Manen des Hauses gesellt, die zu guten, lichten Geistern geworden, dem Hause als Penaten zu Schutz und Wohlwollen gewärtig bleiben. Hing nun aber Wohl und Wehe des Reichs eng zusammen mit dem Genius des Cäsars, beruhte auf ihm der Bestand der öffentlichen Ordnung, so war die religiöse Verehrung desselben allerdings geboten und nur in so fern aller Gottesdienst zur leeren Form geworden war, nur in so fern war auch der Cäsarencult Heuchelei. Freilich wetteiferten Städte, Corporationen und Einzelne, die religiöse Form zu mißbrauchen, um durch Bau von Cäsarien und Augustustempeln ihre Loyalität an's Licht zu stellen. Hatten schon früher die Provinzialen die Gunst ihrer Proconsuln durch Errichtung solcher Tempel für ihre Genien erschmeichelt und hatte selbst der römische Senat sich ähnlicher Devotion gegenüber Cäsar schuldig gemacht,[1] so wurde jetzt der Cäsarencultus der religiöse Ausdruck für die Zustimmung zur Monarchie.

Anfangs trat Augustus dieser Neuerung entgegen und ließ in der Hauptstadt sogar die silbernen Statuen, die man ihm geweiht hatte, einschmelzen. Aber das weit Bedeutungsvollere nahm er doch an, daß der Roma Dea zugleich mit dem Genius der Julier, oder in Verbindung mit seinem Namen Tempel geweiht wurden und da er den Staat repräsentirte, wie vordem Jupiter die Republik, so ließ er es schließlich auch geschehen, daß die Vasallenfürsten ihm zum Ausdruck der Verbindung, die der Staat mit ihm eingegangen, die Attribute des Jupiter Capitolinus verliehen.[2] In diesem Sinn, als religiöse Huldigung an die Monarchie, wurde der Cult der Cäsaren jetzt gesetzlich. Unmittelbar nach dem Tode des Augustus wurde durch Tiberius selbst der Dienst des Vorgängers geordnet. Einundzwanzig

---

[1] Cic. ad Att. 5, 21. Suet. Oct. 52. 81. Dio 44, 6. — [2] Suet. Oct. 52. Jos. Bell. jud. I; 21, 7. Bei Horaz auch als Hermes. Od. I; 2, 40 ff. Der Standpunkt ist klar ausgesprochen Od. III, 5:

Coelo tonantem credidimus Jovem
Regnare: praesens divus habebitur,
Augustus adjectis Britannis.

Oder Ovid. Metamorph. 15, 858:

. . . Jupiter arces
Temperat aetherias et mundi regna triformis.
Terra sub Augusto: pater est rector uterque.

durch's Loos gewählte Senatoren, mit ihnen Tiberius selbst, übernahmen das Priesterthum der Augusteischen Genossen.[1] Gleichzeitig aber wurden auch dem Genius des regierenden Kaisers Tempel gebaut und elf Städte in Asien stritten um den Vorzug, Metropole seines Cults zu werden.[2] Das Asylrecht dieser Kaisertempel war unbestrittener als das selbst der ältesten Heiligthümer,[3] und eine ganze Kategorie ärgerlicher Prozesse wegen Majestätsbeleidigung knüpfte sich an dieses Institut. Dennoch hat auch Tiberius diesen Cultus als das betrachtet, was er sein sollte, als religiösen Ausdruck der politischen Verpflichtung, die der Einzelne dem Staat und dem Monarchen schulde.

Erst dem Cäsarenwahnsinn Caligulas war es vorbehalten, den Cultus auf seine eigene Person zu beziehen, indem er sich mit dem Staate identificirte und hirnkranke Theorien ersann, in wie fern der durch die Gottheit zum Herrn der Menschheit Bestimmte, weit mehr jener als dieser angehöre und jedenfalls ein Halbgott, vielleicht selbst ein Gott sei. Ein zerfahrener Phantast war er von jeher gewesen und nach der Auffälligkeit seiner Kleidung hatte man ihn Caligula, Armillatus und sonst wie genannt.[4] Seit er mit dem Gedanken seiner Gottheit sich mehr und mehr durchdrang, wichen die soldatischen Halbstiefel und die weibischen Armbänder den Attributen der Gottheit. Die Römer selbst hatten ihn von Jugend auf zum Fetisch gemacht und ihn gewöhnt, sein julisches Blut als einen ganz besonderen Saft zu betrachten. Jetzt zeigten sich die Folgen dieser ruchlosen Erziehung. Die ersten Symptome des sich einstellenden Cäsarenwahnsinns waren seine Speculationen über die tiefsinnige Frage, wie die Herrschertugend sich in einzelnen Geschlechtern geheimnißvoll fortpflanze? Rath und Belehrung verschmähend, pflegte er zu sagen, im Mutterleibe, in der Werkstätte der Natur selbst, werde der Herrschergeist geheimnißvoll bereitet und Sklavenseelen möchten mit ihrem Rath dem ferne bleiben, auf den die Natur die vereinte Weisheit des Augustus und Agrippa vererbt habe.[5] Bald griffen aber diese Speculationen aus dem Gebiete der Metaphysik in das der Theologie über. War der, auf den die

---

[1] Tac. ann. 1, 54. — [2] Tac. ann. 4, 55–57. — [3] Philostr. Apollon. 1, 15. — [4] Sueton, Cal. 52: armillatus in publicum processit. Daher nach Hitzig bei den Juden der Bösewicht Armillus. Targ. zu Jes. 11, 4. Vgl. Hitzig, Daniel 125 und Gesch. Isr. 583. — [5] Leg. ad Caj. 553—554.

Attribute des Jupiter übergegangen, den man den Stellvertreter der Gottheit (praesens divus) oder die „erhabene Vorsehung“ (Σεβαστὴ Πρόνοια) auf hundert Inschriften zu nennen pflegte, war ein solcher Sterblicher, grübelte der Kaiser, wirklich noch ein Mensch zu nennen? Die wesentliche Bestimmung, zu der ihn die Natur gebildet, war, nach seiner Meinung, die Aufsicht über die Menschen; aber weder, pflegte er zu sagen, ist der Ziegenhirt ein Bock, noch der Rinderhirt ein Stier, noch der Schäfer ein Widder, sondern sie gehören einer höheren Gattung von Geschöpfen an. So steht der Herr der Welt auch seiner Natur nach über den Menschen.

Kaum aber hatte die Schmeichelei erkundet, daß dieses der Punkt sei, an dem der Sohn des Germanicus sich schwach zeige, so wetteiferte alles, dem Gotte zu huldigen.[1] Die ganze Welt liegt zu seinen Füßen, unaufhörlich steigt der Opferdampf zum Himmel, ihm singt man den Päan, ihm schlachtet man die Hekatomben, bei seiner Gottheit fängt man an zu schwören. Da bringt die Gehirnkrankheit des ersten Regierungsjahres den Gott vollends zum Durchbruch. Es genügt ihm jetzt nicht mehr, daß seiner Statue Opfer im Cäsareum dargebracht werden, er findet es erhabener als numen praesens selbst den Rauch der Opferdüfte zu schlürfen. Und die Menge drängt sich herzu mit ihren Gebeten, ihren Gelübden, ihrem Weihrauch. Die anderen Götter verlieren den Zulauf, alles wendet sich dem Gotte zu, der hienieden schon Goldstücke unter die Menge wirft, oder ihre Köpfe abschlägt. Nach seinen fratzenhaften Gewohnheiten legt er jetzt in Person die Attribute der Gottheit an. Zunächst begnügte er sich, bei öffentlichen Gelegenheiten als Halbgott zu erscheinen. Die Löwenhaut und die Keule zeigten ihn als neuen Hercules, der Schifferhut als dritten Bruder von Castor und Pollux. Dann erschien er als Liber mit Epheu und Thyrsus. Doch bald rückte er vom Halbgott zum Gotte selbst empor. Er zeigte sich der Menge als Neptun mit dem Dreizack, oder als Apollo mit der Strahlenkrone. Den Bogen und die Pfeile in der Linken, theilte er mit der Rechten seine Gaben aus, während wohlgeschulte Chöre ihm den Päan sangen. Selbst als Mars trat der Hasenfuß auf, von dessen Muth der Rhein und die Nordsee so glänzende Proben gesehen hatten. Auch sein Erscheinen als Hermes, als welcher er an seinem Fußwerk, mit dem es seit

[1] Cass. Dio 59, 26. — [2] Ov. Metam. 15, 858.

seiner Krankheit übel genug bestellt war, Flügel befestigte, während Flügelhut und Heroldstab den vom Himmel herniedergestiegenen Götterboten kündeten,[1] erregten Bewunderung. Schließlich war die Liebesgöttin selbst nicht mehr vor seiner Nachahmung sicher,[2] obwohl uns leider nicht berichtet wird, ob er als Amathusia, Urania oder Genitrix seine Reize entfaltet hat.

Es ist nicht an dem, als ob nur jüdischer Haß etwa diese abenteuerlichen Erzählungen zur Verhöhnung und Verspottung des Cäsarencultus ersonnen und verbreitet hätte, sondern auch Sueton gibt wesentlich das gleiche Bild wie Philo. „In Kleidung und Beschuhung, berichtet der Historiker, ging er weder wie ein Römer noch wie ein Bürger, ja nicht einmal wie ein Mann, und zuweilen mit einem Worte überhaupt nicht wie ein Mensch gekleidet. Oft zeigte er sich vor allem Volke in einer bunt gestickten, mit Edelsteinen besetzten Pänula, mit langen Aermeln und Armbändern, zuweilen in seidenen Gewändern und Frauenkleidern; bald ging er in Riemenschuhen und Kothurnen, bald in den Halbstiefeln der Gardesoldaten, zuweilen in Weibersocken. Sehr oft sah man ihn mit goldenem Bart, den Blitz in der Rechten oder den Dreizack oder den Schlangenstab, lauter Insignien der Götter; ja sogar als Venus costümirt ließ er sich schauen. Den triumphalischen Ornat trug er schon vor seinem Feldzuge beständig, zuweilen auch den Panzer Alexander des Großen, den er aus dessen Begräbnißstätte hatte nehmen lassen".[3]

Zunächst hatten die heidnischen Culte selbst die Unkosten der Selbstvergötterung des Kaisers zu bestreiten. Der herrliche Apollotempel zu Milet mußte an seinen Genius abgetreten werden. Dann ließ er sich vom Senat in Rom einen Tempel bauen, und als dieser ihm nicht genügte, nahm er den Bau eines zweiten auf dem palatinischen Hügel selbst in Angriff. In diesen sollte die herrliche Statue des olympischen Jupiter aus Griechenland herübergeschafft und das dräuende Haupt des Wolkenerschütterers vertauscht werden mit der lächerlichen Fratze des verrückten Knaben. Allein man meldete, das Schiff, das den Transport besorgen sollte, sei vom Blitze getroffen worden und die Statue selbst stoße ein Hohngelächter aus, sobald man ihr nahe. Vor solchen Prodigien schreckte doch auch er zurück und die

[1] Leg. ad Caj. Mang. II, 556 ff. — Suet. Cal. 52. Dio 59, 26. — [3] Suet. Calig. 52.

Sache unterblieb.[1] Dagegen hatten Kastor und Pollux die Ehre, ihn als Dritten im Bunde zu begrüßen, indem er ihren Tempel durch lange Colonnaden — davon drei schöne Säulen noch heute am hinteren Ende des Forums stehen — zur Vorhalle des Palatiums zog. Gern stand er so zwischen den Bildern der Brüder, wo ihn dann seine Creaturen als dritten Dioskuren oder auch als Jupiter Latiaris begrüßten. Lebhafte Fürsorge verwendete er auch auf die Ausarbeitung eines höchst complicirten und spitzfindigen Ritus, nach welchem die Opfer in seinem Tempel dargebracht werden mußten. Sein goldenes Portraitstandbild mußte täglich genau so angekleidet werden, wie er selbst sich trug, und die seltensten Thiere: Flamingos, Pfauen, Auerhähne, Perlhühner, schwarze Gänse aus Aegypten und Fasanen wurden seinem Genius dargebracht. Endlich ließ er sich gar zu einer Ehe mit Luna herab, und in den Nächten, in denen die Mondscheibe in vollem Lichte glänzte, lud er sich die Göttin regelmäßig als Genossin des Lagers ein.[2] Vitellius, der nach seiner Rückberufung durch verdoppelte Schmeichelei die kaiserliche Ungnade abkaufen mußte, wurde so von ihm gefragt, ob er nicht die Göttin in seiner Umarmung sehe? Der schlaue alte Degen aber schlug verschämt die Augen unter sich und sagte mit zitternder Stimme: „Euch Göttern, Gebieter, ist es allein vergönnt, einander zu schauen".[3] Diesen Mangel der menschlichen Organe machte sich der Kaiser auch zu nütze, indem er im Olymp allerlei Ordnungen getroffen zu haben versicherte. „Tödte mich, oder ich dich", rief er mit homerischen Worten dem Zeus zu, den er beschuldigte, das Capitol usurpirt zu haben,[4] und der froh sein mochte, daß der sichtbare Gott sich begnügte, mit ihm zu theilen. Er ließ nämlich über das Velabrum und den Tempel des Augustus hinweg eine große Brücke schlagen und so gelangte er auf einem Bogengange bis zum Capitol, wo er dann Jupiter Capitolinus seine freundnachbarlichen Besuche zu machen pflegte. Sein offenbarer Wahnsinn lebte sich nun immer mehr in diese Formen ein. Nicht nur rannte er in schlaflosen Nächten auf dem Corridor hin und her, der von seinem Tempel auf dem Palatinus nach dem des Jupiter auf dem Capitol führte, indem er mit Luna irrsinnige Zwiegespräche hielt, sondern man sah ihn auch bei Tag mit dem Jupiterbilde flüstern, er hielt sein Ohr

[1] Dio 59, 28. Suet. Cal. 22. — [2] Suet. Cal. 52. — [3] Dio 59, 27. — [4] Suet. Cal. 22. Dio Cass. 59, 26.

an den Mund des Donnerers, nickte, lachte, schüttelte den Kopf oder zankte, je nachdem er seines Collegen Ansichten theilte oder nicht. Dann ließ er sich Donner- und Blitzmaschinen machen, und schmetterte bei Gewittern seine Geschosse dem Jupiter Pluvius entgegen. Und doch erschreckte ihn zu Zeiten das Gewitter so, daß er sich unter seinem Bette verkroch, und als er von Messina den Aetna in Flammen sah, ergriff ihn solche Furcht, daß er eilig aus Sizilien abreiste.[1] Standen schon solche Szenen in grellem Contrast mit der Verehrung, die er beanspruchte, so noch mehr die Laster, die er schamlos allen Blicken preisgab und in seltsamer Weise mit seiner Gottheit rechtfertigte. In widerlicher Verirrung der Natur lebte er mit allen seinen Schwestern im Incest, aber er berief sich auf das Vorbild Jupiters und die Schwestern nahmen so an seiner Gottheit Theil. Apamea in Bithynien hat Münzen geprägt mit der Inschrift Diva Drusilla, Julia, Agrippina und darauf sein Bildniß. Der officielle Eid lautete: „Ich habe nichts Theureres als Gajus Cäsar und seine Schwestern".[2] Als Drusilla starb, ward sie zur Allgöttin erhoben. Ein Senator bezeugte, daß er sie zum Himmel habe aufsteigen sehen. Die an ihrem Todestag ein Fest oder Geschäft begangen, wurden gestraft, er selbst schwor nicht mehr anders als „bei der Gottheit der Drusilla".[3] Der beiden anderen Schwestern dagegen ward er überdrüssig. Er gab sie erst seinen Freunden preis, dann ließ er sie nach Pontia und Pandataria abführen. Statt dessen verlangte er jetzt für Weib und Kind ähnliche Ehren: Cäsonia ließ er als Minerva gewappnet neben sich reiten, seine Freunde dagegen durften sie als Nymphe schauen. Ihr Töchterlein Julia Drusilla legte er Pallas auf den Schooß und bot sie als eine neue Incarnation der julischen Gottheit aus. Daß die Kleine bald anderen Kindern das Gesicht zerkratzte, verbürgte ihm besonders die Reinheit des göttlichen Blutes.

Wie die Lage des Reichs war, mußte dieser hochgesteigerte Wahnsinn im ganzen Reich den Kaisercult zur Blüthe bringen. Alle Beamten und Städte wetteiferten in Kaisertempeln. In heidnischen Ländern fand das keinen Anstand, um so bedenklicher aber war die Lage der Juden, die sich nicht bloß an dem verlangten Cultus nicht betheiligen, sondern die eine Entweihung ihres heiligen Landes mit solchen Gräueln

---

[1] Suet. Cal. 51. — [2] Suet. Cal. 36. Dio Cass. 59, 11. 26. — [3] Suet. Cal. 24.

auch gar nicht dulden durften. Namentlich da, wo Judenstädte eine stärkere heidnische Bevölkerung hatten, waren heftige Conflicte unausbleiblich, und hatten sich an solchen Orten die Juden bisher der heidnischen Altäre mit Erfolg erwehrt, so mußten sie jetzt erfahren, daß es leichter war, sich einen Jupiteraltar oder einen Apollotempel zu verbitten als Altäre des Herrschers.

Ein solcher Conflict kam im Jahr 39 in dem philistäischen Jamnia vor, das die Juden mit dem alten Namen Jabneh als Judenstadt in Anspruch nahmen, während die Syrer die Stadt als paritätische ansahen. Jamnia hatte zur Erbschaft der Salome gehört, die dort ihre greisen Tage nach Weise der pharisäischen Herodäerinnen in der Gesellschaft würdiger Rabbinen zubrachte, so daß man sie zur Stifterin der Rabbinenschule von Jamnia stempeln will.[1] Von ihr war die Stadt sammt ihrer zweiten Besitzung im Jordanthal an die Kaiserin Livia vermacht worden, und dieses Basilikat wurde damals im Namen des kaiserlichen Fiscus durch Herennius Capito verwaltet.[2] Mag nun wirklich die Rabbinenschule von Jamnia so alten Datums sein, oder waren es die Nachwirkungen der pharisäischen Regierung der bigotten Salome,[3] — kurz die dortige Judenschaft war in ihren religiösen Gefühlen sehr empfindlich und meinte Grund zu haben, auf Herennius Capito zu zürnen. Er selbst war ein Judenfeind und hatte die Abneigung, die er gegen die schwierige Bevölkerung empfand, auch Herodes Agrippa empfinden lassen.[4] In Folge dessen hatten unter dem Patronat der römischen Verwaltung die Syrer häufige Versuche gemacht, die Privilegien der Judenschaft zu brechen, und als sie nun im Hafenverkehr mit Fremden hörten, daß man allenthalben dem Genius des Cäsars Altäre baue, schien ihnen die Gelegenheit, den Besitzstand umzukehren, so günstig wie möglich. Sie errichteten rasch einen Altar aus Lehm und Backsteinen und anderem schlechtem Material, nur um die Gelegenheit nicht zu versäumen, den jüdischen Bann zu brechen. Allerdings riß die Judenschaft den Kaiseraltar sofort nieder, allein Capito, der sich bei dem Kaiser in Gunst setzen wollte, die er, wie die Juden munkelten, bei seiner Rechnungsablage sehr nöthig hatte, erstattete nun einen Bericht über die von der Juden-

[1] Derenbourg, Palestine après les Thalmuds. p. 210. — [2] Vgl. Bd. I. p. 285. Ant. XVIII; 2, 2. 6, 3. 4. — [3] Ant. XVII; 2, 4. — [4] Leg. ad Caj. M. II, 575. Ant. XVIII; 6, 3. 4.

schaft begangene Majestätsbeleidigung. Er selbst hatte dabei zunächst nur die Absicht, einer Erpressungsklage seines Bezirks, die Agrippa gewiß gern vermittelt hätte, zum voraus die Spitze abzubrechen, allein sein Bericht sollte schwerer auf das jüdische Land niederfallen, als der Schreiber gewünscht haben mochte.

Inzwischen hatte sich auch die heidnische Bevölkerung Alexandriens der gleichen Waffe bemächtigt, um den jüdischen Wohlstand zu treffen, so daß der Kampf nunmehr auf der ganzen Linie zum Ausbruch kam.

5. Die Judenverfolgung in Alexandrien.

Die Zustände der unruhigen ägyptischen Weltstadt waren in den letzten Jahren des Kaiser Tiberius so befriedigend gewesen, als der tiefe feindliche Gegensatz zwischen Aegyptern, Griechen und Juden es überhaupt erlaubte.[1] Die Provinz selbst bot ein Bild jener Ordnung, die Tiberius rücksichtslos von seinen Dienern verlangte, und ihr Präses, Avilius Flaccus, wird auch von seinen erbitterten Gegnern, den Juden, als ein kluger, umsichtiger, verschwiegener Beamter geschildert, der die anmaßende Kaufmannsaristokratie niederhielt, die alexandrinischen Emeuten streng unterdrückte und im Sinne des Kaisers den verbotenen Hetärien nachspürte, die dafür galten, unter religiösen Vorwänden politische Zwecke zu verfolgen. Die Verordnungen waren verständig, die Schätzungsrollen gerecht, die Disciplin der Truppen tadellos, und da Flaccus den Handel schützte und zugleich dem Haufen der alexandrinischen Sophisten Interesse für ihre Studien zeigte, war es ihm gelungen, diese buntscheckige Bevölkerung zufrieden zu stellen. Selbst die Juden nannten ihn einen klugen Mann, einen guten Mann, einen Mann des Wohlgefallens für Israel, bis sie im letzten Jahre seiner siebenjährigen Verwaltung entdeckten, daß er ein der Hölle entstiegenes Ungeheuer sei.[2]

Daß die Verwaltung des Flaccus von dem Tage an, an dem er die Nachricht von dem am 16. März 37 erfolgten Tode des Tibe-

[1] Vgl. Strabo, Geogr. 17, 1. Philo, in Flaccum, Eingang. — [2] Philo, in Flaccum. M. II, 517.

rius erhielt, das vollkommene Widerspiel seiner seitherigen Thätigkeit darstellte, unterliegt freilich keinem Zweifel. Flaccus hatte zur Partei der alten Kaiserin Livia gehört, der man die Verbannung der Mutter des Caligula, der Witwe des Germanicus, zur Last legte. Aus diesem Grunde hatte er die Thronfolge des Caligula bekämpft und die näheren Ansprüche von Tiberius Enkel verfochten. Als dennoch Caligula succedirte, hielt er sein Schicksal für beschlossen. Zumal als die Nachricht von dem gewaltsamen Ende des jungen Tiberius und bald darauf die vom Tode Macro's eintraf, gab er den Kampf um's Dasein auf und ließ in stumpfem Trübsinn den Dingen ihren Gang. Während bei der Nachricht vom Tode des strengen Herrschers eine doppelt feste Hand nöthig gewesen wäre, um die Alexandriner im Zaum zu halten, hatte der Proconsul nur das eine Interesse, jeden Conflict zu vermeiden, der die Aufmerksamkeit des Kaisers auf ihn ziehen, oder zu einer Klage führen konnte. Die Hauptschreier der Agora, etliche verdorbene Schreiber und Sophisten, hatten aber mit jenem Instinct für Unordnung, der dem professionsmäßigen Demagogen eigen ist, rasch herausgefunden, daß jetzt ihre Zeit gekommen sei, und der sonst so unnahbar gewesene Flaccus, der in Ehren grau geworden war, erlebte den Tag, an dem die „anerkannten Volksführer" mit frecher Stirne ihm in's Angesicht sagten: „Tiberius Nero, auf den du hofftest, ist dahin, Macro deine Stütze desgleichen, nur ein Fürsprecher bleibt dir: das Volk Alexandriens". Ohne Beispiel war es freilich nicht, daß Provinzen ihren Vorstehern solche Deckung versprachen. Lentulus Gätulicus war beispielsweise von Tiberius in ähnlicher Weise bedroht gewesen, da ließ er sich vernehmen, er würde die Mittel gebrauchen, die seine Provinz ihm biete, und war unbehelligt geblieben.[1] So mochte Avilius Flaccus es mit gleichem Mittel versuchen. Ausdrücklich, meint Philo, sei der Pact geschlossen worden: die Alexandriner werden sich für ihren Proconsul verwenden, er wird ihnen dafür die Juden opfern. Allein es lag doch wenig in der Art des römischen Beamtenthums, so mit dürren Worten Pflichtwidriges zu versprechen und nachweisbar beschränkt sich die gesammte Schuld des Flaccus darauf, daß er die Juden nicht schützte und die Alexandriner gewähren ließ.

Auch kamen die Conflicte nicht durch Anschläge der Agora, sondern durch die Provocation der alexandrinischen Juden selbst in Gang.

[1] Tac. ann. 6, 30.

Das tactlose Auftreten des neugeschaffenen Judenkönigs Herodes Agrippa war es, das zuerst wieder den ärgerlichen Nationalitätsstreit aufregte. Im Sommer des Jahres 38 war Agrippa von Rom nach seinem neuen Reiche abgegangen.[1] Der Uebung gemäß hatten neuernannte Beamte sich auf directestem Wege nach ihrer Provinz zu begeben und waren sie genöthigt, durch andere Provinzen zu reisen, so erforderte die Rücksicht auf den dortigen Präses, daß sie in keiner Weise aus ihrer privaten Stellung heraustraten und eben so wenig unnöthig verweilten. Die Gründe für diese Uebung waren jedem einleuchtend, nur eben nicht dem Juden Agrippa. Auch in der guten Jahreszeit der See mißtrauend, hatte er sich für die Reise ein breites alexandrinisches Lastschiff ersehen, das ihn statt nach Ptolemais in den Hafen von Alexandrien brachte. Daß die dortige Judenschaft sich in lauten Demonstrationen ergehen würde, wenn der neugefürstete Herodäer sich öffentlich zeigte, war ihm kein Grund, seine Reise, in der Stille fortzusetzen und trotz der gespannten Verhältnisse in Alexandrien konnte es sich seine Eitelkeit nicht versagen, seinen Königstitel da auszuspielen, wo man ihn vordem nur als wechselflüchtigen Abenteurer gekannt hatte. Das Weitere läßt sich leicht denken, wiewohl Philo mehr die Wirkungen des jüdischen Verhaltens als dieses selbst berichtet.[2] Die jüdische Majestät wurde sofort von den zahllosen Insassen der beiden Judenviertel lärmend begrüßt. Ihr „Marin! Marin!" (unser Herr!) füllte die Lüfte und durch alle Straßen wälzte sich die turbulente, schreiende, aufgeregte Judenmasse mit ihrer zudringlichen Selbstbewunderung und ihrer lauten Unbescheidenheit. Dazu kam der grelle Aufputz von Agrippa's buntscheckigem Gefolge, das mit silbernen Schilden, vergoldeten Waffen und Schmuck überladen, in schreienden Farben wetteiferte, wobei die Juden überzeugt waren, daß ihr König alle Pracht des Proconsuls verdunkle. Für diesen und Flaccus Freunde lag immerhin die Frage vor, ob es sich nur um eine jüdische Tactlosigkeit handele, oder ob es einen tieferen Grund habe, wenn der berüchtigte Busenfreund Caligulas den Umweg über Alexandrien mache und in dieser demonstrativen Weise an einem Orte auftrete, wo den Juden gerade jetzt höchste Vorsicht noth that. Dennoch empfing ihn Flaccus mit der Höflichkeit, die gegenüber dem Günstling des Kaisers

---

[1] Zur Chronologie vgl. Keim, Jes. v. Naz. 1, 206 u. 234. — [2] Lib. in Flacc. M. II, 521 ff.

geboten war, nur konnte niemand den jüdischen König vor den wenig schmeichelhaften Zurufen schützen, in denen die Landsleute Apions den Gefühlen Ausdruck gaben, die der Ohren erschütternde Enthusiasmus des Judenviertels ihnen erregte. Als Agrippa das Gymnasium und die anderen Prachtbauten besichtigte, sah er sich mit Spottreden aller Art verfolgt, die darum nicht verstummten, weil die Juden mit Entrüstung verlangten, Flaccus solle mit Gewalt diese unharmonischen Stimmen unterdrücken. Die Häupter der Judenschaft, der Alabarch, bei dem Agrippa wohnte, und sein Bruder Philo, vor allem aber Agrippa selbst, konnten die natürliche Folge ihres eigenen Mißgriffs nur als den Ausfluß schändlicher Intriguen des Flaccus begreifen, da sie gar kein Bewußtsein davon hatten, welche starke Provocation für eine griechische Bevölkerung in einem solchen gesteigerten semitischen Auftreten lag. Zumal nach den vorangegangenen Zwistigkeiten und Apions langjährigen Hetzereien, bedurfte es, um Katastrophen herbeizuführen, keiner Zettelungen, wie der König und seine Freunde sie witterten. Daß Agrippa dennoch dem kaiserlichen Gönner diese Auffassung seiner alexandrinischen Erfahrungen nicht verhehlt haben wird, dürfte wohl an sich klar sein und die plötzliche Abführung des Flaccus im Herbst desselben Jahres mag wohl mit den Insinuationen des beleidigten Judenfürsten zusammen hängen. Aber bei all dem hatte seine Eitelkeit den Volksgenossen in Alexandrien einen Handel eingerührt, dessen er sich nicht versehen hatte. Auch nach seiner Abreise dauerten die Demonstrationen fort. Am folgenden Tage griffen etliche hellenische Spectakelmacher einen Blödsinnigen mit Namen Carrabas auf, den die ganze Stadt kannte, da er nackt umherzulaufen pflegte und wegen seiner Gutmüthigkeit von den Knaben zu allerlei Unfug mißbraucht ward. Ihm legten sie einen Binsenmantel um, setzten ihm ein Papyrusblatt als Krone auf und gaben ihm ein Rohr als Scepter in die Hand. Die Jungen schritten mit Stöcken als Leibwache vor ihm her und so trugen sie ihn durch die Judenviertel, während die Menge endlos das „Marin! Marin!“ brüllte, mit dem die Juden Tags zuvor Agrippa begrüßt hatten. Neuerdings zürnten nun diese, daß Flaccus nicht die Besatzung einhauen oder zum mindesten den blödsinnigen Carrabas in den Kerker werfen lasse. Schließlich wollten sie selbst sich Satisfaction schaffen und es kam zu Thätlichkeiten. Während so wieder eine jener großen Schlägereien ausbrach, die in diesen gemischten Städten nichts Seltenes waren, warf ein böser Geist

den satanischen Gedanken unter die Masse, die Statue des neuen Kaisers, dem man jetzt überall Heiligthümer weihe, in die Synagoge zu tragen. Damit nahm denn der Kampf sofort die bedenklichsten Dimensionen an, zumal Flaccus sich nicht veranlaßt sah, die Kaiserbilder wieder zu entfernen, was er auch nur auf Gefahr seines Kopfes hätte wagen dürfen. Mochten die Juden sehen, wie sie den Handel durchfochten, den sie sich selbst eingerührt hatten. Vielleicht, daß es Agrippas Insinuationen unschädlich machte, wenn man zu Rom erfuhr, welche Früchte sein Besuch getragen, vielleicht daß es sogar Gott Gajus gnädig stimmte, auch in Flaccus, wie in Vitellius, einen Verehrer seiner Gottheit gefunden zu haben. Jedenfalls sah dieser den weiteren Ereignissen ruhig zu.

Auch mag die Judenschaft an den Kämpfen doch nicht so kinderunschuldig gewesen sein, wie Philo die Sache darstellt, da er selbst ein Edict des Flaccus erwähnt, das die ärgerlichen Auftritte schlechtweg den Juden zur Last legte, die nach Agrippas Berichten über den kaiserlichen Freund wohl eine neue Aera ihres Volkes erwarten mochten. Auch das läßt sich nicht beurtheilen, in wie fern die Juden berechtigt waren, außer den beiden Judenvierteln noch weitere Geschäftslocale nnd Wohnungen an anderen Plätzen in Besitz zu nehmen. Jedenfalls ward plötzlich die Losung ausgegeben, daß die vereinzelten Judenhäuser zu stürmen seien und eben, als die Juden in loyaler Trauer über den Tod der kaiserlichen Schwester Drusilla ihre Locale geschlossen hatten, brach die Verfolgung aus. — Auch jetzt schritt Flaccus nicht ein, sondern verlangte im Gegentheil, daß die Judenschaft sich auf ein Viertel zu beschränken habe, so daß ihr im Ganzen über vierhundert Häuser gewaltsam aberkannt wurden.[1] Das ihr belassene Quartier reichte nun aber keineswegs für die massenhaft angewachsene Bevölkerung aus. Die Vertriebenen bauten sich in den allein noch freien Ueberschwemmungsgebieten des Kanals ungesunde Hütten, suchten in den öffentlichen Bauten und Gräbern einen Unterschlupf, und zogen sich theilweise selbst in die Katakomben und Kloaken zurück.[2] Nun aber genügte es dem Pöbel bereits nicht mehr, die verlassenen Judenhäuser gestürmt zu haben, auch die ankommenden Schiffe der Juden wurden geplündert, die jüdischen Arbeiter von den Werften vertrieben,

---

[1] In Flaccum M. 531. — [2] Uebereinstimmend: In Flaccum M. II. 525 f. u. Leg. ad Caj. 563.

und wo ein Jude sich in den heidnischen Stadttheilen zeigte, eine tödtliche Hetzjagd auf ihn angestellt. Aber auch die eigentliche Judenstadt war schwer betroffen, da der Handel aufhörte und die Darleihen nicht zurückgezahlt wurden, zumal da, wo die Pfänder bei der Unordnung abhanden gekommen waren.

Nachdem man so weit gegangen, boten auch die verbrieften und verbürgten religiösen Privilegien der Judenschaft keinen Schutz mehr, und der Proconsul wollte nun nicht mehr gestatten, daß die Juden sich am Sabbath den öffentlichen Angelegenheiten, Vorladungen und dgl. entziehen dürften. Denn in diese Zeit fällt wohl das herrische Wort jenes ungenannten Proconsuls, das Philo im zweiten Buch von den Träumen berichtet, der eine jüdische Deputation anherrschte: „Wenn ein feindliches Heer über euch hereinbräche, oder eine Ueberschwemmung, oder furchtbare Wetter, Erdbeben oder andere Naturerschütterungen dieser Art, würdet ihr dann auch euern Sabbath in gewohntem Nichtsthun feiern? Gewiß nicht! Ihr würdet alle jene Grillen fahren lassen, und für eure, eurer Weiber und Kinder Rettung und für Sicherung eures Vermögens mit großer Emsigkeit sorgen. Nun hört, was ich euch sage. Ich bin für euch Krieg, Ueberschwemmung, Pest, Erdbeben und alles der Art, ich bin für euch, mit einem Wort, das böse Verhängniß und werde euch zwingen, nach meinem Willen zu handeln und jene Gebräuche hintanzusetzen". An Frieden war in der That nicht zu denken, so lang Flaccus, auch wenn er wollte, die Heiligthümer der Juden nicht sichern konnte, und da trotz Philo's Schweigen es deutlich ersichtlich ist, wie auch die Juden Gewalt mit Gewalt abtrieben, so fand der Proconsul für angemessen, mit Processen gegen sie vorzugehen. Achtunddreißig Vorsteher wurden im Circus mit Umgehung der üblichen Rechtsformen durch den Lictor abgestraft, andere auf's Rad geflochten, andere als Aufrührer gekreuzigt. Unter dem Vorwand, nach Waffen zu suchen, nahm man Haussuchungen vor und schleppte selbst Frauen vor die Richter. Als ihnen nichts bewiesen werden konnte, verlangte man als Beweis ihrer Loyalität Genuß unreiner Speisen. So empört die Frauen über diese Mißhandlung waren, die Zeiten der makkabäischen Mütter waren doch vorüber, sie waren so vernünftig, das Fleisch zu essen und gingen nach Hause. Nur wenige weigerten sich und bezahlten ihren Stolz mit Leben oder Gesundheit. In so empörender Weise dauerte der ungleiche Kampf ganze Wochen. Wo ein Jude sich blicken ließ, ward er mit Steinen verfolgt, erschlagen

und seine Leiche durch die Straßen geschleift. Immer noch machte man neue Judenhäuser ausfindig und setzte sie in Brand oder man errichtete gar aus dem zertrümmerten Hausrath einen Scheiterhaufen und warf die Insassen in die Flammen.[1] Die obrigkeitliche Gewalt aber lieh dem Pöbel noch obendrein ihre Truppen, sobald der Widerstand der Juden von einigem Erfolg war. Während Flaccus in dieser pflichtvergessenen Weise die Judenschaft aufopferte, entging er freilich der Anklage des alexandrinischen Volks, dessen Hauptschreier an der Spitze des Unfugs standen. Um sich aber auch gegen die Judenschaft sicher zu stellen, beförderte seine Kanzlei das Huldigungsschreiben nicht, das ihm die Juden zur Uebermittelung anvertraut hatten, und schickte dem designirten Nachfolger Manius Maximus statt dessen einen Bericht, der den Juden selbst die Schuld des ganzen Bürgerkriegs zuschob.[2] Inzwischen war die Beseitigung des Flaccus bereits beschlossene Sache, noch ehe der Schmerzensschrei der Judenschaft das Ohr des Gajus erreicht hatte. Entweder hatten Agrippa's Berichte bereits gewirkt, oder Caligulas Rache an dem Gegner seiner Ansprüche war von selbst gereift. Am Hüttenfest des Jahres 38 vernahm die Judenschaft zu ihrer Freude die Kunde, der Proconsul sei nächtlicher Weile auf besonderen Befehl des Kaisers durch Centurio Bassus verhaftet worden. Ein gehässiger Proceß gegen ihn nahm nun seinen Anfang, in dem die Maulhelden der Agora sich auf Kosten des Gefangenen heraus zu lügen suchten und frech als Ankläger des Mannes auftraten, den sie selbst in den letzten Monaten so schnöde mißbraucht hatten. Schließlich ward der Proconsul nach Andros verwiesen, wo er nach Philo in den Wäldern und Schluchten seine Reue klagte und verzweifelnd zum Himmel empor rief: „Herr der Menschen und der Götter! Also kümmert Dich doch der Juden Geschick und sie lügen nicht, wenn sie sagen, daß sie Dich zum Fürsorger hätten"? Erst der Mörder, den Gajus schickte, machte den Qualen des reuigen Sünders ein Ende.

Indessen, der schmähliche Untergang des Flaccus half den Juden Alexandriens nichts. Der neue Proconsul so wenig als der frühere fand gerathen, die Statue des Caligula aus der Synagoge zu entfernen, wohin der Pöbel sie gestellt hatte und die durch die Verhaftung des Flaccus auf kurze Zeit beschwichtigte Judenhetze nahm bald einen neuen Anlauf. Die Bäume vor den Synagogen wurden niedergehauen

[1] M. 526. — [2] In Flacc. M. II, 527.

und die Gebäude selbst in Brand gesetzt. Die große Hauptsynagoge aber wurde durch eine eherne Colossalstatue zum Tempel des Gajus geweiht, zu welchem Zweck man aus dem Theater der Kleopatra noch ein broncenes Viergespann herbeischleppte und vor dem Bilde aufstellte, um der ganzen Sache ein Ansehen zu geben. Seit dreihundert Jahren, seit die Stadt überhaupt stehe, behaupteten die Juden, sei ein solcher Frevel nie vorgekommen. Sie stellten dem Proconsul vor, daß es sogar Majestätsbeleidigung sei, was die Hellenen da trieben, wenn sie das einem Weibe geweihte Gespann einem Manne, wenn sie dem Gotte alte, schadhafte Rosse weihten. Alexandriens Juden seien loyal, der Proconsul möge aber bedenken, wie Untreue und Undank gegen Gott auch Untreue gegen den Kaiser im Gefolge haben werde und wie es nicht im Interesse des Reichs liege, wenn ein Bevölkerungstheil moralisch zu Grunde gehe, der bis zur Stunde dem Reiche gute Dienste geleistet. Allein alles, was zu erreichen war, war die Absendung einer Gesandtschaft von fünf Aeltesten[1] an Gajus, an deren Spitze man Philo stellte. Sofort ernannten auch die Hellenen ihrerseits eine Delegation, für die Apion den Sprecher machte.[2] Damals wohl war es, daß Apion seine sämmtlichen Schmähungen gegen die Juden in ein Buch zusammen trug, dessen zweiter Abschnitt von den Uebergriffen derselben in Alexandrien handelte und das den Satz aufstellte, daß die Duldung des Judenthums im Reich von der Betheiligung am Cäsarendienst abhängig zu machen sei.[3] Beide Parteien hatten so ihre natürlichen Repräsentanten entsendet, nur aber war zu fürchten, der Gott zu Rom möchte für die Schnurren eines Apion ein geneigteres Gehör haben als für die religiösen Gründe des weichen Philo. Denn bereits verlautete, daß Gajus ganz erfüllt sei von dem religiösen Eifer der Alexandriner. Der neue Tempel in der zweitgrößten Stadt des Reichs freute ihn nicht wenig, zumal er Thor genug war, an die Aufrichtigkeit der alexandrinischen Verehrung zu glauben. Man redete sogar davon, er gehe mit dem Gedanken um, den Sitz seiner Regierung unter seine getreuen Alexandriner zu verlegen. In Italien angelangt, erfuhren die Gesandten bald, daß der Kaiser die Berichte aus Alexandrien zur Zeit jeder anderen Lectüre vorziehe und daß die zahlreichen Aegypter seines orientalischen Hofstaats ihn nach Kräften gegen die

[1] Leg. ad Gaj. 572. — [2] Ant. XVIII; 8, 1. — [3] Jos. Contra Ap. 2, 6. — [4] Suet. Cal. 49.

Juden aufbrächten. Vermittler waren nirgends zu finden, denn niemand hatte Neigung, den Kaiser gerade bei seiner fixen Idee anzufassen. So mußte die Deputation sich entschließen, sich direct an Caligula zu wenden und ihm eine Beschwerdeschrift über die Zustände in Alexandrien zu überreichen, wie sie allerdings bereits ausführlicher durch Herodes Agrippas Vermittlung an Caligula gelangt war. Es gelang auch, dieselbe in Anwesenheit des Kaisers dem dienstthuenden Hofbeamten zuzustellen, als Caligula eben aus den Gärten der Agrippina kam. Die Gesandten erhielten sogar die Zusicherung, demnächst zur Audienz zugelassen zu werden. In dieser Aussicht folgten die Alexandriner dem Kaiser nach Puteoli, als das Hoflager dorthin verlegt ward. Mit lebendiger Erinnerung malt Philo die Scene aus, wie die trauernden Juden Tag für Tag am Strande der ewig herrlichen Bucht von Neapel sitzen und trüben Blicks nach Capreä und in's Meer hinausstarren, harrend der endlichen Ladung in die Gemächer des Wahnsinnigen. Aber Caligula reist, ohne die ersehnte Ladung zu schicken, nach Gallien ab und statt dieser erscheint plötzlich an einem Tage ein jüdischer Bote, der von Schreck zerrüttet, der Stimme vor Thränen und Angst beraubt, nur mühsam die Worte heraus stößt: der Tempel ist verloren, Gajus hat Befehl gegeben, seine Statue im Allerheiligsten aufzustellen. Bald kommen andere, die das Furchtbare bestätigen. Es war der Bericht des Herennius Capito aus Jamnia, dem die Judenschaft diese plötzliche Wendung verdankte. Jetzt hatte die Botschaft, die Philo an Gajus zu bestellen hatte, noch eine ganz andere Bedeutung gewonnen. Nicht mehr um die Synagogen Alexandriens, sondern um die Existenz des Judenthums selbst schien es sich zu handeln. Denn Philo sah mit der Versuchung zur Untreue gegen Gott Israels Vorzug vor den Völkern überhaupt erschüttert, allen heidnischen Lastern sah er Thür und Thor geöffnet, denn mit dem Tempel fiel auch das Gesetz. Da galt es fest zu stehen. Der greise Denker versammelte alle Geister der Propheten in seiner Brust. „Der Herr, sprach er zu seiner Umgebung, will Israel heimsuchen, ob dieses Geschlecht noch dasselbe vermöge, was seine Väter? Unser Volk hat schwerere Prüfungen bestanden, Gott wird auch hier durchhelfen". Aber ihnen war nicht wie den Vätern beschieden, in das Blachfeld der Ebene Sephela nieder zu steigen und gegen die Heiden zu streiten, sondern auf den glatten Mosaikböden des Palastes sollten sie sich als Narren von einem Schranzenthum verhöhnen lassen, das nicht begriff, warum man den

Kaiser nicht auch als Gott verehren wolle, wenn dieser gerade darauf seinen Sinn gestellt habe? Doch erst als Gajus am letzten August 40 von seinem sogenannten germanischen Feldzuge zurückgekehrt war,[1] und die Dinge in Palästina sich schon ein gut Theil weiter entwickelt hatten, gelang es Philo endlich, in Angelegenheiten seiner heimischen Bürgerschaft die erflehte Audienz zu erhalten. Statt im Senat, wie die Gesandtschaft der alexandrinischen Judenschaft meinte erwarten zu dürfen, empfing der Kaiser sie auf seiner Villa zwischen den Gärten des Mäcenas und Lamia, die er mit einander verbunden hatte, unter Beisein der Gartenbeamten. Auch Apion und seine Genossen waren beschieden und der Geist des Gelächters, der die Versammlung beherrschte, war des ägyptischen Witzbolds vollkommen würdig. Wie vornehm sich Philos hohe Persönlichkeit von dem alexandrinischen Spaßmacher abhob, dafür hatten die Lakaien des Gajus keine Empfindung. Als der Kaiser eintrat, warfen sich die Gesandten zur Erde, worauf Caligula sie mit spöttischem Lachen fragte, ob sie die Leute seien, die von seiner Gottheit nichts wissen wollten und sofort Blasphemien hinzufügte, die mitzutheilen Philo sich nicht entschließen kann. Die alexandrinischen Gegner benutzten denn sofort diese Lage, um die Juden zu beschuldigen, daß sie nicht bloß die Errichtung von Kaiseraltären verweigerten, sondern auch die Opfer für das Heil des Kaisers unterlassen hätten. Philo wies im Gegentheil nach, daß die Judenschaft drei Mal Hekatomben geschlachtet habe für das Wohl des Kaisers, zuerst bei seinem Regierungsantritt, dann bei seiner Genesung von der Krankheit, endlich für seinen germanischen Sieg. „Aber mir habt ihr nicht geopfert, erwiederte Gajus, sondern einem anderen Gott. Welchen Nutzen hatte davon meine Gottheit?“ Den Juden erstarrte das Blut in den Adern ob solcher Lästerung, doch waren sie der Antwort überhoben, denn Gajus war bereits im nächsten Saale und machte Bemerkungen über dessen Mängel, während seine Umgebung mit den Gesandten Späße trieb, wie auf dem Theater. „Plötzlich, sagt Philo, trat er wieder an uns heran und fragte in ernstem Ton, warum uns das Schweinefleisch verboten sei?“ Bei dieser Frage brachen Apion's Freunde in ein solches Gelächter aus, daß ihnen dieser Mangel an Hoffitte verwiesen werden mußte, auch machte Philo darauf

[1] Die Gesandten berufen sich Leg. ad Cajum 598 darauf, daß sie für den Sieg über die Germanen im Jahr 39 geopfert hätten.

aufmerksam, daß die Aegypter sich im selben Fall befänden, während hinwiederum anderen Nationen das Hammelfleisch unrein scheine. „Die haben Recht, das schmeckt schlecht", war die kaiserliche Antwort. Sobald nun aber der Philosoph zu einer weiteren Apologie ausholen wollte, ging der Kaiser von Saal zu Saal weiter, befahl an einigen Fenstern das Licht durch Milchglas zu dämpfen und fragt wohl auch wieder dazwischen, aber ohne die Antwort abzuwarten ist er schon weiter im nächsten Zimmer, wo er gemalte Tische zu befehlen hat. Müde, erschöpft, verzweifelnd baten da die Juden in ihrem Herzen Gott, er möge sie aus der Gewalt dieses falschen Gottes retten, denn sie glaubten nicht anders, als schließlich zu einem der scheußlichen Kampfspiele des Tyrannen verurtheilt zu werden. Allein Gajus befand sich in der erhabenen Stimmung, in der er seine Gegner nur bemitleiden konnte. „Jene Menschen sind weniger bös als unglücklich und thöricht, wenn sie verkennen, daß mir die Natur eines Gottes zu Theil geworden", so lautete der Bescheid. Er entließ Philo ohne Strafe, aber auch ohne Antwort. Die Verfolgungen in Alexandrien dauerten fort und der Alabarch Alexander selbst, Philos Bruder, ward in Gefangenschaft abgeführt.[1] Der Kampf der Volkstheile schien damit entschieden und die Späße des Apion hatten den Sieg davon getragen über Philos tief religiöse Persönlichkeit. Aber nicht in Alexandrien, sondern in Jerusalem lag die Entscheidung und bereits hatte der Kampf sich dort so tragisch gestaltet, daß Philo's Mission zu Rom der Judenschaft selbst aus dem Gedächtniß kam.

6. Das Attentat auf den Tempel.

Könnte an die Thaten des Caligula überhaupt der Maßstab der politischen Klugheit angelegt werden, so müßte man sich, ganz abgesehen von religiösen Gründen, über die Tollheit wundern, mit der der neue Cäsar sich an der Arabergrenze Händel machte, nachdem noch eben sein Vorgänger die Zufriedenheit dieser Provinz mit großen Concessionen erkauft und nachdem des Aretas Einfall in

[1] Ant. XIX; 5, 1.

Damaskus vor zwei Jahren deutlich gezeigt hatte, wie zweifelhaft es gerade hier mit dem Römerfrieden bestellt sei. Die Kaiserbüsten aber zum Grund eines Zerwürfnisses gerade mit der ägyptischen Judenschaft zu machen, sah fast wie ein Hohn auf die sprüchwörtliche Servilität derselben aus, über die die Griechen Alexandriens stets gespottet hatten. Auch fiel der Blitz von heiterem Himmel. Caligulas Aufhebung der Gesetze seines Vorgängers gegen die Hetärien war von den Juden als Begünstigung der Synagogenverbände gedeutet worden[1] und der Frieden mit Rom schien den Juden nie gesicherter als in dem Augenblick, in dem Galiläa und Peräa einen Herrscher erhalten hatte, der als Busenfreund des Kaisers Roms Gnade den Juden zu verbürgen und verbriefen schien. Die Hekatombe, die die Priesterschaft von Jerusalem für die Genesung Caligulas darbrachte, zeigt auch deutlich genug, wie man meinte, an dem Freunde der Herodäer einen ganz besonderen Gönner zu besitzen.

Da traf bei Petronius im Jahr 39 in Antiochien der Befehl ein, drei Legionen der Euphratarmee an sich zu ziehen,[2] Judäa zu besetzen und im Tempel zu Jerusalem eine Statue des Kaisers mit der Aufschrift: „Zeus, der Erscheinende, der Neue, Gajus", aufzustellen. P. Petronius, Abkomme eines altehrwürdigen Hauses, das seinen Namen bis in die Etruskerzeiten hinaufleitete, war schon unter Tiberius Proconsul von Asien gewesen und war nach Abberufung des Vitellius dessen Nachfolger in Syrien geworden. Von Augustus und Tiberius, unter denen er seine Schule gemacht hatte, an eine andere Auffassung der Aufgaben des Regiments gewöhnt, vernahm Petronius mit Kopfschütteln, daß Cäsar Caligula ihm die Hälfte der Orientarmee zur Verfügung stelle, um einen Tempel zu entweihen, ein kaum beruhigtes Volk neuerdings zu verstören und an der schwächsten Grenze des Reichs den unheimlichsten aller Kriege, den um die Religion, zu entfesseln. Unter diesen Umständen beschloß Petronius die Ausführung des Befehls nicht zu übereilen, denn, wenn auch seine Furcht vor den Juden und etwaigen Zuzügen vom Euphrat und den kleinasiatischen Judenvierteln nicht so groß gewesen sein wird, als Philo sich einredet, so widerstrebte es doch seinem rechtlichen Sinn, aus so knabenhaftem Anlaß, ein Blutbad anzurichten. Auf der anderen Seite war es aber auch nicht gerathen, dem Befehl des Kaisers Widerspruch entgegen zu setzen, zu-

[1] Dio 60, 6.

mal in Antiochien selbst ein Krieg gegen die Juden keineswegs unpopulär war. Da nun kein Befehl vorlag, eine fertige Statue, mit neuem Haupte versehen, hinaufzubringen nach Jerusalem, was auch eine doppelte Tempelschändung bedingt hätte und vom Kaiser vielleicht gar übel vermerkt worden wäre, ertheilte Petronius den Auftrag, in einer der sidonischen Erzgießereien eine solche erst anzufertigen.

Im Herbste 39 brach er wirklich mit zwei Legionen[1] und zahlreichen Hülfstruppen nach Ptolemais auf, wo er Winterquartiere bezog und den Hohenpriester und die Tempeloberſten von Jerusalem zu sich beschied, um sie über die Absichten des Kaisers in Güte zu verständigen. Der Hoheprieſter Theophilus, Hannas Sohn, ohne Zweifel auch der alte Hannas selbst und die übrigen Mitglieder des hohenpriesterlichen Hauses erschienen in Ptolemais, allein den Vorschlag, der hier ihrer wartete, konnte kein Sadducäer und kein Phariſäer, kein Helleniſt noch Hebräer anders als mit den Worten beantworten: — „nur nach unserem Tode!“ Als vollends die Kunde des Ungeheueren im heiligen Lande selbst sich verbreitete, wollte die Ebene Phöniziens die Judenschaaren nicht fassen, die aus allen Thälern herabſtrömten und das ungaſtliche Land bedeckten. Städte, Burgen, Weiler Galiläa's und Judäa's verödeten. Denn was waren die Schilde des Pilatus, was die Adler des Vitellius, was die Beraubung des Korban gegen diesen Plan, mit dem sich zu erfüllen schien, was im Buche Daniel für die letzte Zeit von der Errichtung des Gräuels an heiliger Statt geschrieben stand? Wie eine Wolke lagerte sich die Schaar der Wallfahrer über Phönizien und die Bewohner von Ptolemais glaubten taub zu werden von dem verzweifelten Schreien der heißblütigen Bittſteller. In sechs Colonnen geordnet, Greiſinen, Frauen und Mädchen, Greiſe, Männer und Knaben, rückte schließlich die Schaar vor den Palaſt des Proconsuls und als der Römer auf der Eſtrade erschien, warfen sich sämmtliche Züge unter flehendem Geschrei und kläglichen Geberden zur Erde. Näher gerufen, treten die Aelteſten mit Staub beſtreut, in Thränen aufgelöst, die Hände auf dem Rücken herzu, in endloſer Beredtſamkeit die ganze Geſchichte ihrer Loyalität, ihres Gehorſams gegen Vitellius, ihrer Opfer, ihrer Gebete dem Römer vortragend. Ihre ganze Habe bieten sie Gajus zum Geſchenk, falls der Tempel so bleiben dürfe, wie die Väter ihn überliefert. Der Anblick des ſchutzlos flehenden

[1] Nach Ant. XVIII; 8, 2 zwei, nach Bell. II; 10, 1 dagegen drei.

Volkes machte tiefen Eindruck auf Petronius und seine Umgebung. Zwar direct eine Gesandtschaft an Caligula zu gestatten, wagte Petronius nicht. Aber er suchte die Sache noch weiter hinauszuschieben, um indirecten Vermittelungen Raum zu lassen. Indem er den Künstlern in Sidon einschärfte, nach dem Grundsatz zu verfahren: „Was lange währt, wird gut", entzog er sich den jüdischen Massen, die bekümmert heimkehrten. Unmuthig, mit nur halb verhehlten Flüchen auf den Gott in Rom, nahm er zu Anfang des Jahres 40 das verdrießliche Geschäft neuerdings in Angriff. Zur Zeit der Frühlingsaussaat finden wir ihn in Tiberias, der Residenz des Herodes Agrippa. Der König selbst hatte sich bereits wieder aus dem Wege gemacht und war, ohne nach der einen oder anderen Seite compromittirt zu sein, in Rom eingetroffen.[1] Dafür trat sein Bruder Aristobul, überall sein Gegenfüßler, und Helkias der Alte, der zweite Gemahl seiner Mutter Bernice, sammt anderen Judenfürsten dem Proconsul sehr entschieden entgegen und bald war das ganze Thalbecken des Genezareth eben so von Menschen überdeckt, wie im vorigen Jahre die Ebene von Ptolemais. Auf Petronius Frage, ob sie den Krieg wollten, hieß wiederum die Losung: Nein, aber den Tod! Vielleicht hatte der Proconsul auf die dringende Feldarbeit gerechnet, als er gerade zur Zeit der Frühlingsaussaat vorzugehen beschloß, aber die Rechnung war falsch. Bereits 40 Tage ruhte alle Arbeit, kein Feld ward bestellt und es war sicher, daß man im Herbst Hungersnoth haben werde. Allein die Menge blieb vor Tiberias liegen und weinte um ihren Tempel. Endlich gelang es Aristobul und Helkias, den weich gewordenen Römer zu einem neuen Berichte an Gajus zu bestimmen. Der Vorwand war dünn genug, aber es war doch immer ein Vorwand. Petronius hatte gehört, Gajus gedenke im Herbst, Aegypten und Palästina zu bereisen. Dann meinte der Proconsul würde es dem Cäsar doch wohl schwerlich angenehm sein, eine Hungersnoth in diesen Gebieten anzutreffen, nun aber seien die Juden ein solch verkehrtes Geschlecht, daß sie wegen des Tempels die Aussaat unterließen, weßhalb der Proconsul um neue Verhaltungsmaßregeln bitte. Wenn er keinen Gegenbefehl erhalte, werde er indessen vorgehen, sobald die Statue in einer des Kaisers würdigen Weise vollendet sei. Damit war denn eine neue

[1] Ant. XVIII; 8, 7. Dio 59, 24.

Frist gewonnen. Der Proconsul kehrte nach Antiochien,[1] die Juden nach Hause zurück und daß reichliche Regengüsse ihnen die nachträgliche Bestellung ihrer Felder erlaubten, ward als ein gutes Zeichen gedeutet. Doch blieb die gespannte Stimmung und jedes Ohr horchte nach Westen, welche Kunde die nächsten Schiffe bringen würden? Als Caligula, der zu jener Zeit in Gallien war, den Bericht las, erblaßte er vor Zorn und drohte zuerst dem Präses den Kopf vor die Füße zu legen[2]. Dann aber besann er sich, daß Petronius an der Spitze der Euphratarmee stehe und beruhigte sein wildes Herz mit dem Gedanken, schließlich würde auch die Statue in Sidon fertig werden. Die Dinge kamen darum in's Stocken, um so mehr als Caligula eben jetzt mit seinen Feldzügen gegen Germanien und Britannien beschäftigt war, mit denen er in des Vaters Fußtapfen treten wollte.

Gajus war nämlich, nachdem er den gesammten Schatz des Tiberius vergeudet hatte, nach Gallien abgegangen, um dort einen neuen Schauplatz für seine Plünderungen aufzusuchen. Noch im Herbst 39 überschritt er den Rhein und führte das denkwürdige Kampfspiel auf, in dem die Germanen seiner Leibwache die Deutschen vorstellen mußten, die er dann auf's Haupt schlug, wofür ihm der Senat den Triumph bewilligte. Den Winter blieb er in Lyon, den gallischen Adel brandschatzend, indem er das alte Mobiliar seiner Villen in Anwesenheit des Lictors an die Meistbietenden versteigerte. Im Frühjahr 40 rückte er mit einem Heer von 250,000 Mann nach Nordfrankreich, um nach Britannien überzusetzen. Aber statt die Ueberfahrt zu wagen, wurden Muscheln gesammelt, Poseidon für besiegt erklärt und der Rückweg angetreten. Am 31. August 40, seinem Geburtstag, zog er dann im Triumph in der Hauptstadt ein und nun konnten die Verhandlungen mit den Juden wieder ihren Fortgang nehmen.

Diesmal fiel die Hauptaufgabe dem König Herodes Agrippa zu, denn wenn des Königs Judenthum und sein Verhältniß zum Kaiser, mit welchen beiden er gleichmäßig prunkte, auch nur einen Deut werth war, so hatte er die Pflicht und Schuldigkeit diesen Conflict zu lösen. In der That ist zuvor schon die Rede von einer

---

[1] Bell. II, 10, 5. — [2] So Philo. Anders Josephus XVIII; 8, 8. Aber Philo stand den Dingen näher und Josephus widerspricht seiner eigenen Chronologie.

Bittschrift, verfaßt von Philo, die Agrippa bestellt habe.[1] Die Audienz dagegen, die der König bei seinem alten Freunde nach so langer Trennung nachsuchte, hätte fast ein übles Ende genommen. Der Kaiser stieß furchtbare Drohungen gegen die Juden aus und Agrippa war so weise, bei den ersten Donnerworten des Gottes und einer der Grimassen, die er zum Schrecken der Menschheit, wie Sueton erzählt, vor dem Spiegel einzustudiren pflegte, sofort in tiefe Ohnmacht zu fallen. Vielleicht daß er nur so der Forderung sich entzog, die übliche Anbetung zu leisten. Philo freilich malt es rührend aus, wie der Gastfreund sechsunddreißig Stunden ohne Bewußtsein lag, und bei seinem Erwachen meinte, noch in der Nähe des Schrecklichen sich zu befinden. Mag nun die Ohnmacht wirklich oder simulirt gewesen sein, zu seinem Heile war sie jedenfalls, denn Caligula war durch diesen überwältigenden Eindruck seiner Persönlichkeit versöhnt und das alte gute Vernehmen war zum Verdruß der Römer bald wieder hergestellt.[2] Eine neue Bittschrift ward jetzt von dem Kranken abgesendet, nach Philos Analyse nicht ungeschickt abgefaßt. Der Verfasser erinnert, wie Augustus und Agrippa den Tempel geehrt, wie Tiberius ihn gegen die Einbrüche des Pilatus geschützt, selbst die Erlasse des göttlichen Augustus marschiren auf, ein Testament, von dem kein Cäsar wissentlich abweicht, und so läßt der Verfasser rhetorisch die Imperatoren flehen bei dem Imperator, die Cäsaren bei Gajus Cäsar und die Ahnen bei dem Enkel. „Eiserne Ketten, ruft der Freund, hast du mir abgenommen, willst du mich mit anderen fesseln, die das Gewissen schmerzen?"

Von solchem Schreiben weiß der spätere Josephus nichts. Bei ihm geht alles noch theatralischer zu. Der Kaiser nimmt zum Zeichen erneuter Huld eine Einladung bei Agrippa an, worauf der König allen seinen Witz zusammen rafft, um ein Gelage herzurichten, das an Köstlichkeit der Speisen, an Abwechselung und Ueberraschungen aller Art das Höchste leistet. Selbst Gajus Caligula war von dieser Herrlichkeit seines Freundes begeistert und mit gewohnter Majestät befahl er Agrippa, sich von ihm eine Gnade auszubitten. In tiefster Demuth bat nun Agrippa, der Kaiser möge seinen thörichten Landsleuten das Aufstellen des Bildes im Tempel erlassen. Caligula biß sich auf die Lippen und gewährte, was er in dieser Situation nicht

[1] Leg. ad Gaj. M. 572. — [2] Vgl. Dio 59, 24.

bzuschlagen vermochte. So Josephus. In einem wie dem anderen falle war doch auch mit dieser Wendung die Sache nicht zu Ende.

Caligulas Stimmung blieb eine getheilte und statt den Stein om Herzen des Volkes hinwegzunehmen, befahl er zwar Petronius, m Tempel nichts zu ändern, aber außerhalb der Stadt solle niemand n Errichtung von Cäsarien verhindert werden und wer sich an einem olchen neu errichteten Heiligthum vergreife, sei zur Bestrafung nach om abzuführen. Natürlich bauten jetzt alle Judenfeinde Altäre, nicht m Gajus zu ehren, sondern um die Juden zu ärgern und die Priesterchaft befand sich in dem eigenthümlichsten Dilemma. Ließ man die ntheiliger der Landschaft gewähren, so gewöhnte sich das Volk an ie Gräuel und die Entweihung auch des Tempels war nur eine Frage er Zeit, stellte man der Schändung der Landschaft Widerstand entegen, so war zu erwarten, Gajus werde zur Strafe auf seine früheren rlasse zurückkommen. In der That ging die Sage, der Kaiser lasse n Rom eine neue Statue fertigen, nachdem die von Sidon beseitigt ar und werde, wenn er demnächst nun auch den Orient mit seiner nwesenheit beglücke, dieselbe durch raschen Ueberfall im Tempel aufauen lassen. Dazu kam, daß trotz der Concession an Jerusalem, in egypten die Judenverfolgung fortging und allmählig alle Synagogen n Kaisertempel verwandelt worden waren.

Noch bis in die letzten Tage des Tyrannen müßte nach Josephus ie Correspondenz auch mit der syrischen Regierung über diese Sache ewährt haben. Denn Petronius empfing zur Strafe dafür, daß er ie Geschenke der Juden höher geachtet als den Willen des Kaisers, en Auftrag, sich selbst für seinen Ungehorsam die Strafe zu bestimmen. ndessen, noch ehe dieser letzte Erlaß in die Hände des Proconsuls elangte, war in Palästina schon die Nachricht eingetroffen, daß Caligula rmordet worden sei und verscharrt in denselben Gärten des Lamia, o er Philo und seine Begleiter so schnöde verhöhnt hatte. Sein ahnsinn hatte in den letzten Monaten große Fortschritte gemacht, ber ein Ende fand das Narrenregiment doch erst, als es nicht mehr los Verwandten und Rivalen, sondern auch Freigelassenen und Solaten schrecklich zu werden anfing. Schon seiner Großmutter Antonia atte Gajus, als sie ihn zur Vernunft mahnte, das beherzigenswerthe Wort zugerufen: „Bedenket, daß mir alles und gegen alle zu thun rlaubt ist". Als er einst zwischen den beiden Consuln einherschreitend aut auflachte und die Herren zuvorkommend fragten, warum er lache,

erhielten sie zur Antwort: „Ich dachte daran, daß ich euch jeden Augenblick könnte köpfen lassen". Seiner vierten Gemahlin, (die zweite und dritte hatte er ihren Männern nur weggenommen, um sie baldigst wieder fortzuschicken)[1], der verbuhlten Cäsonia küßte er den schönen Nacken mit der verbindlichen Wendung, auch diesen schönen Hals könnte ich fallen machen,[2] und als eines Tages das Volk im Circus seine Beifallssalve nach der falschen Seite abgab, rief er wüthend, o daß ihr einen Hals hättet.[3] Aehnlicher geflügelter Worte gab es unzählige, und die geflügelten Thaten folgten nur zu häufig nach. Er erklärte, beim nächsten Wechsel, sein Leibroß Incitatus zum Consul ernennen zu wollen und die Römer glaubten daran. Einstweilen ward Incitatus gehalten wie ein vornehmer Mann. Er hatte eine Villa, Leibwächter, die sorgten, daß er nicht im Schlafe gestört werde, er dinirte am gleichen Tisch mit den Senatoren, Caligula schwur bei seinem Leben und Glück und trank ihm aus goldenem Pocale zu und hätte der Cäsar länger gelebt, so würde Incitatus die Würden der Fabier und Scipionen bekleidet haben. Das Volk begnügte sich zu lachen und der Senat zitterte. Auch daß zahllose Hinrichtungen aus Laune oder Habsucht die Steigerung der Bösartigkeit des Wahnsinns bekundeten, regte keinen Widerstand auf. Man hörte, daß der Tyrann bei der Tafel Hinrichtungen vornehmen ließ, um seinen Appetit zu reizen, aber das entsprach ja dem Uebrigen.[4] So hatte man seiner Rückkehr aus Gallien mit Grausen entgegengesehen. Der Deputation, die ihn zur Heimath einladen und damit gnädiger stimmen sollte, hatte er mit einem Schlag an sein Schwert geantwortet: „Kommen werd' ich und dieses mit mir".[5] Er hielt Wort und die Zahl seiner Blutbefehle ward nur noch durch die Scheußlichkeit ihrer Ausführung übertroffen. Zum Glück für die Welt gelang es einem der Inquirirten, ihn gegen seine nächste Umgebung mißtrauisch zu machen. So kamen die Freigelassenen mit dem Prätorianerpräfecten überein, daß es nun Zeit sein dürfte, einen Wechsel vorzunehmen. Zum tödtlichen Streich erbot sich der Tribun Chärea. Der Mann hatte unter Germanicus in Ehren gedient, da er aber eine dünne Castratenstimme hatte, geruhte Caligula ihn zu verhöhnen, indem er ihm Losungen wie Cupido, Priapus, Venus und dgl. ertheilte, die

[1] Suet. Cal. 25. — [2] Ibid. 33. — [3] Ibid. 30. — [4] Ibid. c. 32. — [5] Suet. Cal. 49.

dann das Gelächter der anderen Offiziere erregten. Um vor den uneingeweihten Prätorianern sicher zu sein, faßte man den Vorsatz, den Tyrannen in Gegenwart des im Theater versammelten Volks niederzustoßen. Die That wurde am 24. Januar 41 vollbracht, als Caligula das Schauspiel eben verlassen hatte. Aber kaum hatte die Nachricht sich in die Casernen verbreitet, als die Germanen zu den Schwertern griffen. Gladiatoren und Sklaven schlossen sich ihnen an und eilten vor das Theater, um gegen Schuldige und Unschuldige zu wüthen. Andererseits schlachteten die Verschworenen Caligula's Weib, Cäsonia, und ihr kleines Mädchen über dem Leichnam ihres Gatten erbarmungslos hin. So schwankten die Dinge hin und her, als ein Trupp Prätorianer zufällig Claudius, den Oheim des Ermordeten, aufgriff und ihn sofort zum Kaiser ausrief.

7. Religiöse Rückwirkungen.

Daß die Schreckenszeit der Jahre 39 und 40, in denen die jüdische Bevölkerung aller Orten zwischen Furcht und Hoffnung erbarmungslos hin und her geworfen worden war, tiefe Spuren in dem Gemüthe des Volkes zurückließ, ist nicht zu verwundern. Die römische Verwaltung begegnete noch nach Jahrzehnten einem tiefen Mißtrauen, und Tacitus weiß geradezu von der Furcht der Juden vor der Wiederkehr jener gottlosen Befehle zu berichten.[1] Die Vorsprecher der Tempelschändung, obwohl sie vom öffentlichen Leben sich jetzt zurückzogen, blieben der Judenschaft unvergessen, und Josephus weiß mehr erbauliche als geziemende Geschichten vom Ende Apions zu berichten.[2] Selbst den Christen blieb der Name des großen Lästerers Apion in Erinnerung. In den clementinischen Recognitionen erscheint Apion als Kuppler und Jugendverführer, der von der griechischen Götterlehre praktische Anwendungen unsittlichster Art macht und dennoch Juden und Christen als gottlos verfolgen möchte. Auch sonst wird er als

[1] An. 12, 54. — [2] Ap. 2, 13.

Verkläger des heiligen Volkes, als Diabolos und Satan in christlichen Apokryphen erwähnt.[1]

Wichtiger sind doch die mittelbaren Rückwirkungen dieser Jahre auf das religiöse Bewußtsein.

Wie es dem griechischen Volke eigenthümlich war, was es lebte und erduldete, in dem Gebiete der Kunst zu verwerthen und zum Schönen zu verklären, so war es dem Genius des hebräischen Volkes gemäß, alle seine Erfahrungen zur Bereicherung seines religiösen Vorstellungskreises zu verwenden, und wie wir dort in plastischen, so können wir hier in dogmatischen Gebilden die Geschichte der Nation verfolgen. Der Umschlag dieser letzten Jahre, der weit greller war, als der der Makkabäerzeit, wenn ihm auch keine ähnliche lange Leidensschule vorausging, war denn auch sofort religiös fruchtbar. Im Laufe des jahrelangen Kampfes um das an zahlreichen Synagogen vollbrachte und am Tempel wenigstens versuchte Attentat, das Unheilige an heiliger Stelle aufzustellen, erwachte in den Gemüthern die Erinnerung, daß die letzte Zeit nach allen Propheten ein Kampf der heidnischen und göttlichen Mächte, nach Daniel aber der Streit eines heidnischen Fürsten gegen Israel sein solle. So entstand die Meinung, die Noth der letzten Zeit werde gipfeln in der Schändung des Tempels durch den Antichrist, der sich selbst ins Heiligthum setzen und göttliche Ehren für sich verlangen werde. Diese dogmatische Ausprägung der Erfahrungen der letzten Jahre lag aber um so näher, als das Danielbuch, das beliebteste und gelesenste aller prophetischen,[2] ein genaues Vorbild der Unternehmungen enthielt, die Caligula nicht durchzusetzen vermocht hatte. Im Gewande der Prophezeihung als etwas Zukünftiges hatte der Verfasser des Danielbuches die Erlebnisse Jerusalems im Jahre 168 vor Christus geschildert, als Antiochus Epiphanes den Tempel Jehovas dem olympischen Zeus weihen ließ und auf dem Brandopferaltar einen kleineren Zeusaltar aufstellte.[3] Die Juden nannten diesen Gegenstand ihres Abscheus, den Gräuel des Verwüsters (Schikkuz meschomem),[4] ein Ausdruck, mit dem sie alle Gegenstände, die sich auf den Götzendienst bezogen, Altäre sowohl wie Götzenbilder zu bezeichnen pflegten.[5] Der Ver-

[1] Vgl. das Euseb. 3, 38 erwähnte Apokryphum und Clem. Recogn. 10, 58 f. Ausg. von Gersdorf p. 248 f. — [2] Vgl. Bd. 1, S. 167. — [3] Mac. 1, 29 fg. 37. 45. 54. 59. 6, 7. — [4] Dan. 9, 27; 11, 31. — [5] 3 Mos. 18, 22—26. 5. Mos. 32, 16; 29, 16. 1 Kön. 14, 24. 11, 5. 7. 2 Kön. 23, 13. Jes. 44, 19

fasser des Danielbuchs nun, der in dieser Entweihung des Tempels ein Anzeichen des kommenden Endgerichts sah, ließ seinen Propheten weissagen, die letzte Zeit sei dann im Anzug, wenn der Gräuel des Verwüsters an heiliger Stelle werde aufgestellt werden. „Ein König ergrimmt wider den heiligen Bund und richtet es aus und tritt in's Einverständniß mit den Abtrünnigen vom heiligen Bunde. Und eine Kriegsmacht wird von ihm bestellt werden, die wird das Heiligthum, die Feste entweihen und das beständige Opfer abschaffen und den Gräuel des Verwüsters aufstellen. Und die am Bunde Frevelnden wird er zum Abfall verleiten durch Schmeicheleien". . . . „Und der König wird thun, was er will, und wird sich erheben und aufwerfen wider alles, das Gott heißt, und wider den Gott aller Götter wird er gräulich reden und wird ihm gelingen bis der Zorn aus ist".[1] Unverkennbar deutlich hatte der Prophet hier das Bild des Antiochus Epiphanes gezeichnet, und um so größeren Eingang fand darum seine Verheißung, daß diese letzte Zeit nur, 3½ Jahre dauern werde und dann die Zeit des Menschensohnes da sei. — Die so eröffnete Aussicht, daß das messianische Heil unmittelbar auf die durch Antiochus herbeigeführte Trübsal folgen werde, war eines der stärksten Motive des Makkabäeraufstandes gewesen, der schließlich wenigstens mit der Freiheit, wenn auch nicht mit dem Gottesreich endete.

Zur Abfassungszeit des ersten Makkabäerbuches, als Hyrkan gerade die Kämpfe siegreich hinausgeführt, wußte man noch recht wohl, welcher „Gräuel des Verwüsters" im Buche Daniel gemeint sei.[2] — Als aber später die neue Unglückszeit der römischen Epoche hereinbrach, da wurde das eiserne Reich Daniels nicht mehr in der griechischen Periode gesucht, sondern in der römischen, und das von Daniel selbst in prophetischer Form Berichtete wurde nun wirklich als ein Zukünftiges erwartet.[3] Der Antimessias, so dachte man nun, muß noch kommen und durch Häufung der Frevel dem Reich der Heiden zum Untergang helfen. Die Erinnerung an die ursprüngliche Beziehung auf Antiochus ging aber um so mehr verloren, als derselbe ja thatsächlich doch nicht die letzte Zeit eingeleitet hatte, und die Prophezeiung schien in derselben allgemeinen Weise einen künftigen Gegner Jehovas vorher zu sagen, wie das Bnch des Propheten Ezechiel, das am vor-

[1] Vgl. Dan. 11, 21—45. — [2] Vgl. 1. Macc. 1, 54 u. Dan. 9, 27. 11. 31. 12, 11. — [3] Vgl Bd. 1, 172 ff.

letzten Tag der Welt einen Kampf des messianischen Israel mit dem Fürsten Gog aus dem Lande Magog berichtet. Im Munde der Lehrer hieß forthin die letzte Periode Israels bald die Zeit Gogs, bald die Zeit, daß der Gräuel des Verwüsters an heiliger Stelle wird aufgerichtet sein.[1] Als früheste nachdanielsche Verheißung des Antimessias gilt ein, doch wohl fälschlich der Zeit der Kleopatra zugewiesenes Orakel der jüdischen Sibylle, in dem „Beliar" als von Sebaste kommend, geschildert wird, wie er durch gewaltige Wunder und Irrwahn die Menschen verführt.[2] Allein auch wenn die Gestalt des großen Gegners des heiligen Volkes und seines Messias, wie Daniel sie zeichnete, ganz aus der Erinnerung verschwunden war, mußte sie sofort wieder erwachen bei den Erlebnissen dieser letzten Jahre. Welchen besseren Text hätten in den Tagen der Angst und Sorge um den Tempel die Schriftgelehrten ihren Ansprachen in der Synagoge zu Grund legen können als den von dem „Verworfenen", „dem die Würde des Königthums nicht zukam, der sich aber des Reiches bemächtigte durch Schmeicheleien",[3] der thut, „was seine Väter nicht gethan, noch seiner Väter Väter",[4] der „ergrimmt wider den heiligen Bund und sich mit den Abtrünnigen verbündet".[5] Sahen sie doch bereits „die Kriegsmacht bestellt" und „den Eintreiber an des Reiches Grenzen", hörten sie doch den König „Ungeheures reden gegen den Gott der Götter", ihn, „der die Götter seiner eigenen Väter nicht achtete".[6] Ja der Schikkuz ist schon fertig, gerüstet in der Werkstätte der Heiden, und noch eine Spanne Zeit, so kommt die Prüfung, in der die „Frevelnden sich werden verführen lassen durch Schmeicheleien, und das Volk derer, die ihren Gott kennen, sich ermannt und Thaten ausrichtet".[7] So nahe hatte hier die Gegenwart an Vergangenes, Werdendes an Verheißenes gestreift, daß die Beziehung beider aufeinander unumgänglich war. Freilich brach auch hier wieder die Erfüllung ab, als man sie bereits glaubte mit Händen zu greifen. Caligula fiel, ohne seine Absicht verwirklicht zu haben. Aber zu mächtig hatte die Weissagung die Gemüther beschäftigt, zu nachdrücklich hatten die Rabbinen erwiesen,

---

[1] Pseudojonathan zu 3 Mos. 26, 44. Apoc. 20, 8. Mth. 24, 15. — [2] Sib. III, 64—92, von Friedlieb in die Zeiten des zweiten Triumvirats gelegt, während der Verfasser doch offenbar 2 Thess. 2 und die Apokalypse copirt. — [3] Dan. 11, 21. — [4] V. 24. — [5] V. 30. — [6] Dan. 11, 20. 36. 37. — [7] Dan. 11, 31. 32.

daß laut Daniel vor Eintritt der messianischen Zeit der Tempel müsse durch den Gräuel des Verwüsters heimgesucht werden, als daß mit der geschichtlichen Wendung auch die dogmatische Erkenntniß hätte hinfällig werden können. Vielmehr trat die unheimliche Gestalt des Antimessias, des Antichrists, des Fürsten der Gottlosigkeit, der sich der Verwirklichung der messianischen Herrlichkeit mit diabolischen Kräften entgegenstemmt, von da an in den Vordergrund der eschatologischen Erwartung.[1]

Namentlich an den Paraphrasen der Targumim sehen wir, wie der Antichrist die Köpfe beherrschte, so daß man auf ihn eine Reihe von Stellen bezog, die keineswegs diese specielle Deutung erlauben. So heißt es Jesaia 11, 4 vom Messias: „Er schlägt das Land mit seines Mundes Geißel und mit seiner Lippen Zornhauch tödtet er den Frevler". Das Targum Jonathan aber übersetzt: „Mit dem Hauche seiner Lippen wird er tödten den Bösewicht Armillus". Den Namen Armillus aber, den der Antichrist öfter trägt, will man von einem Uebernamen des Gajus herleiten, der, wie er nach seinen Stiefeln Caligula heißt, nach seinen Armbändern armillatus genannt worden sei.[2] Auch das Targum Jeruschalemi nimmt bei 4 Mos. 11, 26 Veranlassung, Mose eine Weissagung auf den großen Gegner des Messias in den Mund zu legen. „Siehe ein König geht hervor aus dem Lande Magog am Ende der Tage. Er wird seine Unterkönige sammeln, die mit Kronen bekränzt sind und seine Hauptleute, die gehüllt sind in Harnische. Alles Volk gehorcht ihm. Er wird seine Streiter in Schlachtordnung aufstellen im Lande Israel gegen die Kinder der Gefangenschaft. Aber längst ist ihm bereitet die Stunde des Verderbens". Nochmals weiß das Targum 5 Mos. 34, 2 zu berichten, wie das Wort des Herrn an Moses verkündigt habe auf dem Berge Nebo die Plagen eines jeden Zeitalters, die Rache, die einst treffen wird „Armalgus den Gottlosen", die Kriege Gog's, und Michaels rettende Thaten für Israel. Damals, als Moses auf dem Berge Nebo mit Gott redete, da zeigte ihm der Ewige, nach rabbinischer Sage, die Wege, die Thalschluchten, durch die Gog hinaufziehen werde gen Jerusalem, um die ewige Stadt zu berennen und die Lehrer be-

[1] 2 Thess. 2, 2. — [2] Sueton, Calig. 52 heißt es nämlich von Caligula: armillatus in publicum processit, woraus Hitzig, Daniel p. 125. Isr. Gesch. 583 den schwierigen Namen Armillus erklärt.

ziehen die Worte des zweiten Psalms: „Warum toben die Völker und rathschlagen die Herrscher gegen Jehova und seinen Gesalbten", mehrfach auf den Krieg des Antichrists gegen den Messias.[1] Wußten doch die Rabbinen sogar später den Platz zu nennen, bis wohin Caligulas ehernes Standbild geschafft worden sei, als die Nachricht seines Todes eintraf und ein eigenes Fest erinnerte an die unterbrochene Tempelschändung.[2]

Wie sehr man in allen diesen Erinnerungen lebte und wie dieser ganze Vorstellungskreis sich schon in den nächsten zwei Jahrzehnten feststellte, zeigte die Apokalypse des Johannes, in der wir dieselbe Vorstellung vom Zug des Antichrists nach der heiligen Stadt zum letzten Entscheidungskampf finden.[3] Ja ganz specielle Züge aus diesen Jahren hat gerade die christliche Gemeinde in ihre eschatologische Erwartung aufgenommen, da sie, deren Glaube wesentlich Erwartung der demnächstigen Wiederkunft des Messias war, begreiflicher Weise in athemloser Spannung gewartet hatte, ob der Gräuel des Verwüsters wirklich werde aufgestellt werden an heiliger Stätte, denn in diesem Fall konnte ja nach der klaren Vorhersagung des Danielbuchs der Tag des Menschensohnes nicht lang mehr auf sich warten lassen. So wird im zweiten Thessalonicherbrief der Verzug der Wiederkunft Christi eben damit erklärt, daß noch immer jene Entweihung des Tempels nicht stattgefunden habe, mit der Caligula gedroht und die das Judenthum in den Jahren 39 und 40 mit solcher Aufregung erwartet hatte. „Der Tag des Christ's, heißt es dort,[4] kommt nicht, es sei denn, daß zuvor der Abfall komme und geoffenbart werde der Mensch der Sünde, das Kind des Verderbens, der Widersacher, welcher sich überhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, *also daß er sich in den Tempel Gottes setzt, und von sich selbst kund thut, er sei Gott.* Gedenket ihr nicht daran, daß ich euch solches sagte, da ich noch bei euch war? Und ihr wisset jetzt schon, was noch aufhält, daß er geoffenbart werde zu seiner Zeit. Denn das Geheimniß der Gottlosigkeit wirket bereits, nur muß, der jetzt aufhält, zuvor aus dem Wege sein. Und alsdann wird der Gottlose geoffenbart werden, welchen der Herr Jesus umbringen wird mit dem

[1] Mechilta zu Exod. 17, 14. Berachot bab. S. 7, b. — [2] Derenbourg, Palest. après les thalmuds. pag. 208 Note. — [3] Apoc. 20, 7. — [4] 2 Thess. 2, 3 ff.

auche seines Mundes und wird ihn vernichten durch die Erscheinung iner Wiederkunft".[1] Mögen nun diese Worte von Paulus selbst rrühren, oder ihm untergeschoben sein, niemand wird verkennen, wie h im Bewußtsein des Schreibenden die persönliche oder geschichtliche rinnerung an die Caligulazeit abgezeichnet hat, deren Wiederkehr die uden fürchteten. Es muß diese Erwartung der Juden auch eine im nzen Reiche bekannte und belächelte Thatsache gewesen sein, denn iewohl die Römer für die Motive der jüdischen Politik kein besseres erständniß hatten als etwa heute die Franzosen für die Gedankenınge der Gläubigen Algeriens oder der Brite für die Reflexionen der indus, so ist doch selbst Tacitus noch im Allgemeinen von der Sachıge unterrichtet. „Obwohl, lesen wir in den Historien,[2] der Befehl aligulas nicht vollzogen ward, blieb doch die Furcht, es möchte ein nderer Fürst die gleiche Forderung ergehen lassen". So wundern ir uns denn keineswegs, wenn nach Anbruch des jüdischen Krieges r Apokalyptiker im Jahre 68 uns Nero vorführt als falschen Gott, r wirklich Anbetung findet, als das Thier, dem die ganze Erde achfolgt. „Und es ward ihm ein Mund gegeben große Dinge und äſterungen zu reden und ward ihm Gewalt gegeben, es zu treiben veiundvierzig Monde lang. Und es that seinen Mund auf zu Läſterungen gegen Gott, zu lästern seinen Namen und seine Hütte und die n Himmel wohnen. Und ward ihm Macht gegeben über alle Geschlechter und Völker, Sprachen und Nationen. Und es werden es nbeten alle Bewohner der Erde, deren Namen nicht stehen in dem ebensbuch.[3] Nicht genug aber mit diesem allgemeinen Hinweis auf n aftergöttlichen Weltherrscher flicht sich sofort noch der weitere Zug us dieser Zeit ein, daß ein falscher Prophet auftritt, der für das ild des Kaisers göttliche Verehrung verlangt. „Er sagt den Bewohnern der Erde, daß sie dem Thiere ein Bild machen sollen", daß e sich wie Sklaven bezeichnen sollen mit dem Namen desselben, ja uf allen Münzen steht das Bild des Thieres und sein Name, so daß iemand kaufen noch verkaufen kann, ohne sich zu verunreinigen.[4] ngefähr in der gleichen Zeit hat auch der Eschatologe des Matthäus ie Entweihung des Tempels als Vorzeichen des Endgerichts geweissagt. hm aber, der die verödeten Berge um Jerusalem gesehen, ist der

[1] 2 Thess. 2, 3—11. — [2] Tac. Hist. 12, 54. — [3] Apoc. 13, 5--8. — Apoc. 13, 14. 17.

Gräuel des Verwüsters zum Gräuel der Verwüstung geworden und der Schikkuz ist nicht mehr eine Statue des Antichrists, wie sie Petronius gießen ließ, sondern ein heidnisches Feldzeichen, das aufgerichtet wird auf dem heiligen Berge. „Wenn ihr sehen werdet, ruft er, den Gräuel der Verwüstung, davon gesagt ist durch den Propheten Daniel, daß er stehet an heiliger Stätte (wer es lieset denke daran) alsdann fliehe auf die Berge, wer in Judäa ist". Josephus endlich, der nicht bloß die Belagerung, wie die christlichen Eschatologen und Apokalyptiker, sondern auch die Zerstörung des Tempels erlebt hat, vermittelt auch hier zwischen dem Gewissen seines Volkes und Rom, indem er nicht in dem Opfer an den Genius Vespasians, noch in seiner über den Feldzeichen schwebenden Büste den Gräuel der Verwüstung sehen will, sondern ächt pharisäisch darin, daß die Zeloten den Raum zwischen Tempel und Antonia zu einem Viereck machten, das heißt, daß die Signatur der Welt dem Raum aufgeprägt ward, der die Signatur Gottes tragen muß.[1]

Daß dem Christ der Antichrist, dem Erscheinen des neuen Jerusalems die Entheiligung des alten, vorangehen werde, war mithin die gemeinsame Ueberzeugung, die alle Schulen der Hebräer, Zeloten, Pharisäer, Christen sich aus den Erfahrungen der Caligulazeit entnommen hatten und um die sich in diesen Jahren der religiöse Vorstellungskreis des Judenthums bereicherte.

Ganz anderer Art waren dagegen die Eindrücke des hellenistischen Judenthums, dem die Entweihung und Wiederweihe seiner Synagogen in den wechselnden Phasen des dreijährigen Kampfes in Alexandrien etwas Alltägliches geworden war und in dem überhaupt der Glaube an den demnächstigen Anbruch des Reiches nicht mit ähnlicher Stärke lebte. Kaum stellt uns etwas Anderes die eigenthümliche Verschiedenheit hebräischer und hellenistischer Theologie klarer vor Augen, als die Art, wie man in Jerusalem und Alexandrien die gemeinsame Erfahrung verschieden verwerthete. Während sich Caligula im Bewußtsein der Hebräer zum Urbild des Antichrist's verzerrt, erscheint er den Alexandrinern als typisches Beispiel der Thorheit alles Heidenthums. Während jene mit heimlichem Grauen dämonische Mächte in ihm wittern, ist er diesen Zielscheibe ihres spitzen Spottes, mit dem sie stets zugleich den Polytheismus selbst treffen. Jenen bereichert er die Er-

[1] Bell. VI; 5, 4. Siehe Bd. 1, 106.

tung des demnächstigen Weltuntergangs um eine weitere dunkle
stellung, diese benützen ihn für ihre Zwecke der Aufklärung, um
eigen, daß es mit den übrigen hellenischen Göttern nicht anders
lt sei als mit der Gottheit Caligulas.

Zwei Jahrzehnte später als diese Vorgänge finden wir die ersten
te aus dem Buch der Weisheit im Briefe Pauli an die
ner, so daß die Vermuthung nahe liegt, daß dieses Buch damals
kein altes war. In Alexandrien geschrieben, scheint der von
. 6 an hinzugefügte Abschnitt hauptsächlich durch die Kämpfe über
Kaiservergötterung veranlaßt, wiewohl auch er den Höhepunkt des
eites, die Synagogen- und Tempelschändung, noch nicht erlebt hat.
hat nämlich den Anschein, als ob der Verfasser bei der ersten
fte seines Werkes zunächst nur die Lehre von der himmlischen
sheit, dem Logos, zu entwickeln beabsichtigt hätte, während der
weis von der Wirksamkeit dieses göttlichen Aeon in der Geschichte
dann auf die Verdorbenheit der Aegypter führt, von welchem Thema
nicht mehr loszukommen vermag.[1] Denn offenbar fesselt von Cap. 6
der Kampf zwischen Alexandrinern und Juden seinen Geist und
Folgende nimmt auf diese Fragen Bezug. Das beweist die
hung mit der Wiederkehr jener zehn Plagen Aegyptens, die einst
es verhängte, sein gereizter Haß gegen die leichtfertigen Alexan-
r, „die das Dasein für einen Scherz halten und das Leben für
n gewinnreichen Jahrmarkt",[2] der Hohn auf die Aegypter, die nicht
al schöne Götzenbilder haben, sondern monströse Figuren, an
n sich kein Auge erfreut und sogar zur tiefsten Stufe heruntergc-
n sind und die Thiere anbeten.[3] Das letzte Ziel seiner Polemik
ber die Cäsarenvergötterung und wohl bekannt sind dem
vollen und hochgebildeten Verfasser jene hirnverbrannten Specu-
nen, mit denen Caligula sich überzeugte, daß das Geschlecht der
er aus anderem Teige geknetet sei, als andere Sterbliche und daß
Fürst der Menschheit einer höheren Gattung von Menschen ent-
me, als die Menschheit die vor ihm im Staube liegt.[4] Deßhalb
Salomo, selbst König, aber ein weiser König, bekennen und

[1] Abgesehen von diesem bestimmten Datum der Abfassung hat auch Ewald,
. Jer. 4, 551 diesen Umschlag der Darstellung von 6, 22 an nachgewiesen.
eish. 15, 13. — [3] Weish. 15, 14—19. 11, 15. — [4] Leg. ad Gaj.
. 553.

sprechen:[1] „Auch ich bin ein sterblicher Mensch, gleich allen anderen, ein Abkömmling des erdgeborenen Erstgeschaffenen und ward im Leibe der Mutter als Fleisch gebildet in zehnmonatlicher Zeit, aus Blut zusammen geronnen. . . . Auch ich, da ich geboren war, zog gemeine Luft ein, und fiel auf die gleichartige Erde, den ersten Laut, der bei allen ähnlich ist, weinend. In Windeln ward ich auferzogen und in Sorgen. Denn kein König hatte einen anderen Anfang der Entstehung, sondern alle haben einerlei Eingang in's Leben und gleichen Ausgang. Darum betete ich, und Klugheit ward mir gegeben; ich rief, und mir kam der Geist der Weisheit".[2] Nur durch der Weisheit Bündniß, führt dann das folgende Capitel aus, erlangen Könige Achtung, und ohne sich für einen Gott zu preisen, hat Salomo es dahin gebracht, daß er von sich sagen darf: „Schweig' ich, so werden sie auf mich harren und red' ich, auf mich horchen, und sprech' ich weiter, die Hand auf ihren Mund legen". Die Cäsarenvergötterung selbst aber hat dem Denker das Geheimniß des Götzendienstes verrathen. So wie hier die Caligulabilder, so sind wohl die Götzen überhaupt entstanden. „Diejenigen, sagt er, welche die Leute nicht von Angesicht ehren konnten, weil sie ferne wohnten, deren ferne Gestalt bildeten sie ab, und machten ein kenntliches Bild des geehrten Königs, damit sie dem Abwesenden, als wäre er gegenwärtig, geflissentlich schmeichelten. Zur Erhöhung des Dienstes trieb sie auch, ohne daß man es gewahrte, der Ehrgeiz des Künstlers an. Denn dieser wollte vielleicht dem Mächtigen gefallen und strengte seine Kunst an, die Aehnlichkeit zur Schönheit zu erheben. Die Menge aber, durch die Zierlichkeit des Werkes gefesselt, hielt den, der kurz zuvor als Mensch geehrt war, nun für einen Gegenstand der Anbetung. Und das ward dem Menschenleben zum Anlaß der Sünde, daß die Menschen, dem Unglücke oder der Herrschergewalt nachgebend, Steinen oder Hölzern den unmittheilbaren Namen beilegten".[3] Was nun die Aegypter betrifft, die solchen Menschencult am leidenschaftlichsten treiben und getrieben haben und selbst noch tiefer zur Anbetung der Thiere herunter gesunken sind, so waren sie „ein verfluchtes Geschlecht von Anfang an"[4] und weil sie die Thiere anbeteten, wurden sie durch Thiere gestraft. Denn worin der Mensch sündigt, damit soll er gezüchtigt

[1] Weish. 7, 1 f. — [2] Weish. 7, 1—7. — [3] Weish. 14, 15—21. — [4] Weish. 12, 11. 24.

werden.[1] Schon einmal ist die Zeit gewesen, daß die Aegypter schrieen, man müsse die Juden vertreiben und als die Juden gehen wollten, wollten sie sie dennoch nicht ziehen lassen. Denn diese Stadt, schlimmer als Sodom, das die Fremdlinge nicht aufnehmen wollte, will die Fremden, die ihnen Wohlthaten erzeigt, zu Knechten machen. Empfangen haben sie sie einst und ihnen die gleichen Rechte verheißen, jetzt, daß Israel in ihrer Hand ist, wird es geknechtet. So hat dieses böse und verkehrte Geschlecht an Israel von Anfang an alle Bosheit geübt, aber es mag wohl aufmerken, wie der Herr damals Israel, seinen Sohn, rächte. Gewiß nicht absichtslos entwirft nun der Verfasser ein breit ausgeführtes Bild all der Plagen, mit denen die alten Aegypter heimgesucht worden sind, unter denen ihm namentlich die ägyptische Finsterniß Gelegenheit gibt, mit den Spuckgestalten seiner Phantasie das Nilthal zu bevölkern. Noch ist der Nilschlamm nicht unfruchtbarer als damals, noch kann er Mücken und Frösche und Ungeziefer erzeugen. Das mag der Pöbel Alexandriens bedenken. Und noch lebt im Himmel der Logos, der mächtige Gottesbote, der damals nach Aegypten hernieder stieg. „Als tiefes Schweigen alles umgab und die Nacht in der Mitte ihres Laufes war, da fuhr dein allmächtiges Wort, der Logos, vom Himmel herab vom königlichen Throne, als ein heftiger Streiter in die Mitte des dem Verderben geweihten Landes, als scharfes Schwert dein ernstes Gebot tragend und erfüllte alles mit Tod, er berührte den Himmel und schritt auf der Erde".[1] Ruhig möge darum die ägyptische Judenschaft dem Heulen und Wüthen des alexandrinischen Pöbels gegenüberstehen. Als vormals die Aegypter drängten, da ließ der Herr aus dem rothen Meere einen ungehinderten Weg, ein grünes Feld aus stürmischer Fluth emporsteigen und unbehelligt zogen die Väter ihres Weges. „Wie Rosse wurden sie geweidet, wie Lämmer hüpften sie". So, mochte der Verfasser denken, kann der Herr auch heute noch drüben am Pharos ein sicheres Eiland emportauchen lassen — „denn, so schließt er tröstlich seine Rede, der Herr hat Israels noch nie vergessen und zu jeder Zeit und an jedem Ort steht er ihm bei". Tiefsinnige und fromme Geister hat sie doch umschlossen diese Synagoge Alexandriens, aus deren Mitte uns ein solches Wort entgegentönt! Ja man darf wohl sagen, eine solche Wirkung auf die Gemüther, einen solchen Leser- und

[1] 16, 1.

Hörerkreis hat in den kommenden Jahrhunderten kein Schriftsteller der römischen Welt gefunden wie jener Jude, der sich hier hinter dem Purpurmantel des alten Königsweisen birgt!

Während so das Buch der Weisheit sich mit seiner Polemik und Ermahnung an die heidnischen Führer richtete und gleich von vorn herein „die Richter auf Erden" und die anredete, „die Lust an Thronen und Sceptern haben", besitzen wir aus der gleichen schicksalsvollen Zeit eine andere Schrift, das sogenannte dritte Makkabäerbuch, das im Gegentheil die eigenen Glaubensgenossen und namentlich diejenigen unter ihnen als Leser im Auge hat, die unter dem Eindruck der Verfolgungen und Zurücksetzungen bereit sind, auf Kosten ihres Bekenntnisses sich mit dem Herrn der Welt zu vertragen und die gewünschten Opfer zu bringen. Es waren deren doch weder wenige noch unangesehene, denn der eigene Sohn des Alabarchen, Tiberius Alexander, hatte seinen Glauben verläugnet und sich damit allerdings den Weg zu den höchsten Ehren des Reiches gebahnt. Ihnen sucht nun das dritte Makkabäerbuch in's Gewissen zu reden, während es den Heiden gegenüber sich verhältnißmäßig zahm verhält und die „wohlgesinnten Griechen" von dem Pöbel und den Höflingen geflissentlich unterscheidet.[1] Ein Lieblingsgedanke dieses dritten Makkabäerbuches ist darum die Versicherung, daß an Loyalität gegen die Obrigkeit die Juden Alexandriens von jeher alle anderen Bevölkerungstheile übertroffen hätten, weßhalb schließlich bei allen Herren zuletzt immer die Einsicht zum Durchbruch gekommen sei, daß man sich auf die Juden und nicht auf ihre Gegner stützen müsse.

Diese Moral knüpft der Verfasser an ein Stück Geschichte der alexandrinischen Judenschaft, auf das sich diese immer viel zu gut that. Die Witwe des Philometor, Kleopatra, hatte nämlich im zweiten Jahrhundert vor Chr. ihr Heer den Juden Onia und Dositheus anvertraut, und diese führten ihr um 145 den Krieg gegen ihren Schwager Physkon. Die jüdischen Strategen verhinderten indessen nicht, daß Physkon Alexandrien besetzte, und dieser ließ nun, unter Jauchzen des alexandrinischen Pöbels, Juden und Jüdinen nackt den Elephanten vorwerfen. Allein die Thiere, scheu durch den ungewohnten Anblick, wichen rückwärts aus und zertraten ihre Treiber sowie die schadenfroh zusammen geströmten Zuschauer.[2] Die Erinnerung an

[1] 3 Mac. 1, 27. 3, 5. 8 f. 5, 41. — [2] Jos. Contra Apion., II, 5.

diesen Tag wurde von der alexandrinischen Judenschaft jährlich im Juli festlich begangen. Das Fest der Elephanten entsprach ungefähr der Bedeutung des Purimfestes bei den Hebräern und war zugleich ein Gedächtnißtag jüdischer Loyalität. Den Inhalt dieser Fabel vermengt der Verfasser des dritten Makkabäerbuches aber mit allerlei Sagen von Ptolemäus Philopator, der durch den Sieg bei Raphia im Jahre 217 in Besitz des heiligen Landes gekommen war und bei seinem Aufenthalt in Judäa sich der dortigen Priesterschaft wenig empfohlen zu haben scheint.

In unserem Buche nun birgt sich hinter der Maske des Ptolemäus Philopator der Kaiser Caligula. Von Haus aus war der Fürst, von dem der Verfasser berichten will, den Juden vielen Dank schuldig geworden. Das deutet uns gleich der Eingang an, denn ein jüdischer Apostat, Dositheos, der Sohn des Drimylos, hatte bei einer Verschwörung ihm mit jüdischer Klugheit und Treue das Leben gerettet, indem er einen Anderen in sein Zelt setzte. Aber den Tyrannen kränkte, daß, nachdem er durch alle Tempel der Welt gelaufen war, die Priester in Jerusalem ihn den ihrigen nicht wollten besichtigen lassen. Obwohl alles Volk in Palästina sich zusammen schaarte, obwohl, um ihn zu erflehen, zarte Kinder die Kinderstube, züchtige Frauen die Frauengemächer, das Landvolk Feld und Pflug verließ, um die Ausführung seiner Tempelschändung zu verhindern, und obwohl die Priester nur mit Mühe das sonst stets getreue Volk von einem Aufstand zurückhielten, führte er doch seinen Vorsatz aus, aber nur — wer es liest, der denke daran — um an der Schwelle von einer unsichtbaren Hand erfaßt, wie Spreu zurückgeblasen und gelähmt an Gliedern und Zunge von seiner Umgebung weggetragen zu werden. Nachdem der Tyrann sich von seinem Schrecken erholt und nach Alexandrien zurückgekehrt ist, übertäubt er in wilden Ausschweifungen sein Gewissen und beschließt nun, die Juden dafür zu züchtigen, daß sie die Einzigen sind, die ihm den Besuch ihres Tempels weigern. Zunächst verbietet er das Besuchen der jüdischen Heiligthümer überhaupt, vermuthlich um dem Proselytenwesen ein Ende zu machen.[1] Sodann nimmt er den Juden ihre Privilegien und ordnet an, offenbar weil in Alexandrien die auch Tacitus wohlbekannte Rede ging, ihr Cult sei ein aus der Art geschlagener Bachusdienst, daß jedem ein Epheublatt als Dionysoszeichen

[1] 3 Macc. 2, 27. 28.

eingebrannt werde.[1] Eine große Rolle spielt dann weiterhin die Durchzählung und Registrirung der jüdischen Einwohner, die dadurch in eine minderberechtigte Classe heruntergesetzt werden sollen, ein Zug der sich wohl auf die Gegenwart des Verfassers bezieht und möglicher Weise bestimmte, von Philo übergangene Verhältnisse im Auge hat. Nur diejenigen, die sich zu seinen Göttern bekehren und sich die Weihen der Mysterien ertheilen lassen, sollen die unbeschränkten Privilegien der Alexandriner genießen. Von Zorn zu Zorn sich steigernd gibt schließlich der Tyrann sogar den Befehl, sämmtliche Juden seines Reiches nach Alexandrien zu bringen, um im Hippodrom die Elephanten auf sie zu hetzen. Aber es geht hier, wie bei den Verfolgungen der Caligulazeit, sobald die Judenschaft sich auf das Aeußerste gefaßt macht, kehrt sich der Zorn des Königs, mit dessen Kopf es nicht ganz richtig bestellt scheint, gegen seine eigenen Höflinge. Ist der Tag des großen Thierkampfes angesetzt, so verschläft der Fürst, ein ander Mal hat er seine Befehle ganz vergessen und zürnt den Schranzen, die ihm das Gedächtniß dafür auffrischen und die Judenschaft bleibt in jener Spannung, die die Signatur der Jahre 39 und 40 gewesen ist. Schließlich kommt die Schandthat dennoch zur Ausführung, aber von Engeln geblendet wenden sich die Elephanten rückwärts und zertreten ihre Treiber. Sofort ist Ptolemäus-Caligula wie umgewandelt, ihm ist, als sei es ein Anderer gewesen, der diesen Befehl gegeben habe und er rast und tobt gegen seine grausame Umgebung, die seine treuesten Unterthanen quälen wollte. Die Juden dagegen werden 14 Tage lang bewirthet und ein wiederkehrendes Fest soll gefeiert werden zum Preise derer, die zum Tode gequält dennoch der Treue nicht vergaßen. Die Gefangenen der Diaspora endlich entläßt der Herrscher unter Verbürgung all ihrer Privilegien in die Heimath. Bei der Unberechenbarkeit Caligulas war es durchaus nicht unmöglich, daß des Kaisers Anschläge schließlich ein solches Ende nehmen würden und eben darin scheint der Verfasser den Trost für sich und die Seinen zu suchen. Zu loyal, um dem Kaiser eine ernstliche Strafe in Aussicht zu stellen, zu vorsichtig, um auf eine gewaltsame Rettung anzuspielen, stellt er seine Rechnung auf die Wandelbarkeit des Tyrannen und legt so auch den Helfern der Tyrannei an's Herz, wie es nicht gerathen sei, Befehle allzu eifrig auszuführen, die der Fürst vielleicht schon morgen bereuen

[1] 3 Macc. 2, 27—30. Tac. hist. 5, 5.

wird. Dieser angebliche Philopator ist also persönlich weit weniger schuldig als seine Umgebung, und eine getreue Judenschaft ist ganz bereit, sich wieder in bestes Einvernehmen mit ihm zu setzen, wie sie ja auch mit allen guten Hellenen in Frieden lebte und selbst unter dem bittersten Druck weder an Aufstand noch Cäsarenmord gedacht hat. Unbeugsame Härte soll nur jenen Apostaten erwiesen werden, die das Gesetz verläugnet haben — mit ihnen werde keine Mahlzeit mehr getheilt, keine Ehe mehr geschlossen, kein Geschäft mehr gemacht[1] und am liebsten sähe es der Verfasser, wenn Caligula dann handelte, wie er seinen Philopator handeln läßt, der die Judenschaft ermächtigt, alle Apostaten, dreihundert an der Zahl, niederzumetzeln, da die, die nicht einmal ihrem eigenen Gesetze treu blieben, noch weniger dem Kaiser die Treue halten werden in der Stunde der Gefahr.[2]

So haben wir hier unter durchsichtigem Schleier eine weitere Darstellung der Kämpfe in Alexandrien, die uns die Stimmungen, Befürchtungen und Hoffnungen der dortigen Judenschaft offenbar richtiger zeichnet, als die stark pathetisch gefärbten Berichte des Philo und Josephus, die nach des Tyrannen Tod eine sehr heroische Sprache führen. Am weitesten geht in letzterer Beziehung das vierte Makkabäerbuch, das die Wiederholung der makkabäischen Kämpfe um die Speisegesetze und die Judenhinrichtungen auf den öffentlichen Plätzen Alexandriens gleichfalls hinter sich hat. Aber die behagliche Breite seiner Rede deutet auf ruhige Zeiten, in denen man sich des Vergangenen bereits mit Muße freuen konnte. Es ist die Erinnerung an überstandene Nöthe, wenn der Verfasser den Eleazar apostrophirt: „Du der Priesterschaft würdiger Priester hast nicht die gerechten Zähne, nicht den mit frommer Speise erfüllten Leib durch Verzehren von Unreinem entweiht".[3] Weit entfernt aber von der mystischen Auffassung, wie wir sie in den Schriften der Hebräer finden, ist ihm der Sieg der Judenschaft über die Verfolgungen der Heiden ein Sieg der Vernunft über die Schmerzen und Begierden und nur in so fern sind seine stoischen Declamationen auch ein Denkmal der Caligulaperiode zu nennen, in so fern sie den erneuten Gesetzeseifer beweisen, der seit den Tagen der Verfolgung auch die Hellenisten erfüllt. Denn so lichtfreundlich, vernunftgläubig, nach Rhetorenruhm haschend sich der Verfasser dieser Aufsatzübung zeigt, das höchste Pathos gipfelt

[1] 3 Macc. 2, 23 ff. — [2] 2 Macc. 7, 8—14. — [3] 4 Mac. 7.

doch auch bei ihm in den Worten: „Ich werde dich nicht verläugnen, weise erziehendes Gesetz, nicht dich abschwören, geliebte Mäßigkeit, nicht dich entehren, nach Weisheit dürstende Vernunft, nicht dich verschmähen, verehrte Priesterwürde, noch Dich erhabene Kenntniß der Gesetze![1]

So begann mit dem Siege des Judenthums über den Wahnsinn des Cäsarendienstes eine innere Restauration. Die extreme Lage hatte überall den extremen Richtungen zum Sieg verholfen und die rückläufigen Strömungen gewannen eine bedenkliche Macht. Denn wenn selbst die Helleniſten Alexandriens sich für das Martyrium um Speisegebote begeistern, wer wollte sich dann wundern, wenn der Gesetzesstandpunkt unter den Hebräern wo möglich noch schroffer betont wird. Das Volk im Ganzen fällt jetzt den Pharisäern zu und selbst in den Kreisen der Christenheit hören wir nichts von Streitigkeiten mit den Juden über das Gesetz, aber um so mehr von ihren Kämpfen mit den Heidenchristen, die unter die Beschneidung gebeugt werden sollen.

8. Die Restauration der Theokratie.

Am Tage der Ermordung des Caligula, am 24. Januar des Jahres 41 war Herodes Agrippa in der Umgebung des Kaisers gewesen und dennoch den Dolchen der Verschworenen entgangen, die seiner gewiß am wenigsten geschont hätten. Er hatte dann die Germanen nach dem Theater gesprengt und nachdem er gehört, wie Claudius, der Bruder des Germanicus, durch die Prätorianer zum Cäsar ausgerufen worden sei, drängte er sich sofort an seine Seite, um dem Zaghaften Muth zuzusprechen. Dann eilte er in festlichem Gewand, als sei er eben von der Tafel aufgestanden, in den Senat und bei sich zum Vermittler bei Claudius an, der sich gewiß bewegen lasse, auf die Gewalt zu verzichten. Während der Senat so meinte, an dem jüdischen Könige einen Makler und Unterhändler zu haben, war er in der That nur des Claudius Spion, der diesen von der Verlegenheit

[1] 4 Mac. 5.

Senats in Kenntniß ſetzte und den Senat ſo lang hinhielt, bis ganze römiſche Beſatzung ſich für den neuen Kaiſer entſchieden . So waren es Gladiatoren und Ruderknechte, die, im Bund der keltiſchen Legion, den Germanen und dem Juden Agrippa, Reich einen Kaiſer gaben, der in den höheren Kreiſen für ſeine pidität ſprüchwörtlich geworden war. Seine eigene Mutter Antonia te, wenn ſie von einem ganz unnützen Menſchen reden wollte, zu n: „Er iſt noch dümmer als mein Sohn Claudius". Vergebens der Widerſtand des Senats, vergebens ſtellte Chärea den Cohorten wie thöricht es ſei, ſtatt eines Wahnſinnigen einen Blödſinnigen Kaiſer zu machen. Claudius wurde proclamirt, und der Senat : es nur der Verwendung des Herodes Agrippa zu danken, daß icht das Loos der Verſchworenen theilen mußte. So hatte Rom 1 Kaiſer gewonnen, der bis jetzt an der Tafel zu Capreä das hblatt des Witzes und bei öffentlichen Gelegenheiten die Verlegen- ſeiner Familie geweſen war, den die Natur, wie eine andere ßerung ſeiner mehr witzigen als liebevollen Mutter lautete, nur irt, nicht ausgeführt hatte.[1] Mit dieſem Thronwechſel beginnt eine Aera des Palaſtes. Auguſtus, Tiberius, Caligula hatten ſelbſt rt. Claudius war dazu nicht fähig. Allein für eine Senats- rung fehlte gleichfalls jede Vorbedingung. So beginnt eine neue valtung, die die römiſche Ariſtokratie grimmig das Regiment der gelaſſenen zu nennen pflegte. Claudius war in ſeiner ſchwierigen lung als Prinz und bei der literäriſchen Beſchäftigung ſeiner ße berathen und unterſtützt worden durch einige gebildete griechiſche ıer, die dem Stande der liberti angehörten. Bei dem geringen rauen, das der neue Kaiſer ſowohl in ſich als in die römiſche tokratie ſetzte, machte es ſich ganz von ſelbſt, daß dieſe ſeitherigen ınde und Berather ſich jetzt als Cabinet zwiſchen die officiellen reter der Geſchäfte und den Kaiſer ſtellten. Der Kaiſer erfuhr h ſie die Wünſche der Beamten und dieſe erhielten die kaiſerlichen hle durch den Mund der Freigelaſſenen. Als Autorität unter n ſelbſt galt Narciſſus, ein Verwalter von eiſernem Fleiß, em Charakter, und, wie man ſagte, Eunuch.[2] Seine einzige Leiden- t war der Beſitz und ſein Vermögen war bald das eines Königs.

---

[1] Suet. Claud. 3. — [2] Nach einem Scholion zu Juvenal.

Die Staatsgeschäfte sind wesentlich in seiner Hand und er dictirt dem Kaiser, dem er stets zur Seite bleibt, die politischen Entscheidungen.

Neben ihm steht Pallas. Ursprünglich Sklave der Antonia war er mit Claudius aufgewachsen und hatte sich mit Glück die Formen der großen Welt angeeignet. Sein Departement sind die Finanzen, bei deren Verwaltung er sich selbst nicht vergißt. In vierzehn Jahren hat er 60 Millionen bei Seite geschafft. Aber seinem Ehrgeiz genügt nicht, reich und mächtig zu sein, der Schein hat für ihn den gleichen Werth wie die Sache. Obwohl kein Freigelassener curulische Aemter soll begleiten dürfen, erhält er die Insignien der Prätur, denn der Senat erinnert sich, daß Virgil von den arkadischen Königen Evander und Pallas gesungen und vermuthet in Pallas einen Prinzen von Arkadien. Agrippina, die aus dem Exil zurückgerufene Schwester des Caligula wird seine Maitresse. Sein Bruder Felix schließt vollends mit einer Enkelin des Antonius, des Großvaters des Claudius, und der Kleopatra einen Ehebund und versippt sich so mit dem Kaiserhaus. Eine würdigere und verdienstvollere Persönlichkeit ist Polybius, der seine Gelehrsamkeit den gelehrten Compilationen zur Verfügung stellte, durch die Claudius seine geistige Befähigung zu erweisen bestrebt ist. Unter seiner Beihülfe hatte Claudius ein Werk über die Bürgerkriege, über die Regierung des Augustus und über sein eigenes Leben theils begonnen, theils zu Ende geführt. Auch die acht Bücher des Kaisers über Karthago und zwanzig Bücher Tyrrhenica kamen hauptsächlich auf seine Rechnung. Ihm hat Seneca seine consolatio ad Polybium gewidmet. Mit der Kaiserin Messalina betreibt er eine Liebschaft, als er aber die Unersättliche allein zu besitzen verlangt, läßt sie ihn wegräumen, ein Schicksal, das er mit einem anderen Cäsarier, dem schönen Myron, theilt. Den Krieg endlich hatte der Eunuch Posides unter sich, der Claudius Zeltgenosse auf dem britischen Feldzuge ist und nach glücklicher Beendigung desselben mit der hasta pura der höchsten Ehre des alten Rom, beehrt wird. Der römischen Aristokratie erschien die Leitung des Staats durch solche Hände als der Gipfel aller Schmach. Aber diese Leitung war an sich nicht schlecht. Claudius galt als Vater der Provinzen, er öffnete den Galliern den Senat, seine äußere Politik war friedlich ohne Schwäche.[1] Der Hafen von Ostia, die Aqua Claudia und die theilweise Trockenlegung des

[1] Suet. Cl. 17, 25. Tac. ann. 11, 10. 20. Agricola.

einerseits waren Werke, die auch Gegner als größte Leistungen ihrer it zu preisen hatten.[1] Aber was den guten Eindruck dieser Ver- nfte vollkommen aufwog, waren die Zustände in seinem eigenen use. Die fünfte Gemahlin des sinnlichen fünfzigjährigen Mannes r Messalina, der als sechste Agrippina, die entehrte Schwester des ligula, folgen sollte. Messalina selbst war die Sklavin ihrer den Sinnlichkeit und alle Vorsicht ihrer Freunde vermochten nicht Scandale zu bedecken, zu denen sie ihr zügelloses Temperament immer der hinriß. Selbst, daß sie die Mutter des Britannicus, des Erben Kaisers war, konnte für die Dauer ihre Stellung nicht decken, nal ihre Gegnerin Agrippina in ihrem Buhlen Pallas einen mäch- n Bundesgenossen fand, während sie durch ihre Ausschweifungen ießlich selbst Narciß nöthigte, sie aufzugeben.

Das Schicksal der Provinzen war unter solchen Zuständen am f den Zufälligkeiten der Palastintriguen preisgegeben. Nur Judäa r vorerst diesem Spiel der Laune entnommen, indem in den ersten gen, noch ehe Pallas seinen Einfluß begründen konnte, Herodes rippa als Herr der Situation seine Stellung bei Claudius benützt te, um seinen Theil vorweg zu nehmen und die durch den Vorgänger fahrene jüdische Angelegenheit nach allen Seiten hin im Sinne der denschaft zu lösen. In der That hatten die Thorheiten Caligulas seitherigen Ordnungen unmöglich gemacht. Die Procuratur über däa mußte fallen, denn mit welchem Vertrauen sollte forthin das lk seinen Tempel in den Händen der Heiden sehen? Aber die e Ordnung, die Agrippa durchsetzte, ging weit über dieses Noth- ndige hinaus und stellte die Juden im ganzen Reiche so, daß man aus sehen konnte, daß das römische Volk auf die Dauer gewiß ıt das alles gewähren würde, was Agrippa sich von der grenzen- n Dankbarkeit des neuen Kaisers hatte bewilligen lassen. —

Ein eigenes Edict des Claudius verkündete der Welt die Ver- ıste, die Herodes Agrippa um das römische Reich sich erworben e und wies den Senat an, eine eherne Tafel auf dem Capitol auf- ellen, die die Verwilligungen an den König enthielt.[2] Diese Ver- igungen besagten aber: die Procuratur von Judäa und Samaria t auf und das ganze Königreich des alten Herodes wird wieder jestellt. Desgleichen werden diejenigen Theile von der Herrschaft

[1] Sueton. 20. Plin. hist. nat. 36, 24. — [2] Bell. II; 11, 5. Ant. XIX; 5, 1.

des Lysanias, mit denen Caligula den Araber Soem belehnt hatte,[1] nämlich Abilene (zwischen Hermon und Damaskus) jetzt gleichfalls mit dem Reiche Agrippa's vereinigt. Im Norden des Königreiches aber mußte die Provinz Syrien das Fürstenthum Chalcis an Herodes, den ältesten Bruder des Königs Agrippa, abtreten.

In solcher Weise war ein Gebiet, wie es nie ein jüdischer König, weder David noch der erste Herodes je besessen hatte, unter das jüdische Scepter gebracht. Auch fand es Agrippa dienlich, das ehemalige Reich seines Großvaters als sein angestammtes zu bezeichnen und setzte es zur Verwunderung der römischen Politiker durch, daß mit ihm, wie mit einem selbstständigen Monarchen, auf dem Forum ein Bund nach der alten Formel der Fetialen abgeschlossen wurde, nur daß das Opfer des Schweines, das der alte Ritus verlangte, bei ihm wohl unterblieben sein wird. Innerhalb der römischen Beamtenhierarchie aber erhielt Agrippa consularischen Rang und mit seinem Bruder, dem Fürsten von Chalcis, dem prätorianische Auszeichnung zuerkannt wurde, durfte er im Senate erscheinen und in griechischer Sprache seinen Dank abstatten. Da das nun wieder ein Stück Senatsregierung war, fand der Vorgang allgemeinen Beifall.[3]

Bis dahin hatte indessen Rom nur erfahren, was Agrippa für sich verlange. Es war aber noch eine andere Rechnung zu bereinigen, nämlich die der Alexandriner. In Alexandrien hatte die Nachricht vom Tode des Cajus den gesunkenen Muth der Juden wieder belebt, sie hatten zu den Waffen gegriffen, ihre Synagogen gesäubert und sich in Besitz gesicherter Stellungen gesetzt.[4] Claudius mußte nichts deste weniger sich unbedingt auf ihre Seite stellen. Der Alabarch Alexander ward ohne Verzug seiner Haft entlassen und Claudius ehrte ihn als ehemaligen Sachwalter seiner Mutter Antonia mit seiner besonderen Gnade. In einem Schreiben des neuen Cäsars wurde sodann der Besitzstand, wie er vor Caligula gewesen war, in Alexandrien wieder hergestellt, die Alabarchenwürde restituirt und dem Proconsul unbedingter Schutz des jüdischen Cultus zur Pflicht gemacht. Damit nicht zufrieden, erwirkte Agrippa im Interesse der gesammten Diaspora ein kaiserliches Rundschreiben an sämmtliche Provinzen, in dem der Juden-

[1] Dio 59, 12. — [2] Suet. Claud. 25. Ant. XIX; 5, 1. Die auf diese Vorgänge bezüglichen Inschriften bei Schürer, Neut. Ztg. 293. — [3] Dio, 60, 8. — [4] Ant. XIX; 5, 2.

haft überall dieselben Privilegien ertheilt, das heißt ihnen freier ultus und eigene Gerichtsbarkeit nach Maßgabe der Bestimmungen s göttlichen Augustus verwilligt wurden.

Nach solchen Erfolgen wußte selbst Agrippa nichts weiteres inzuzufügen und eilte nach Jerusalem, um die Organisation seines eugebildeten Reiches, als Großkönig, wie er sich nun nannte, in Angriff zu nehmen. Vor ihm her ging der Ruf, Israel wieder geeinigt, ie Alexandriner gerettet, die Diaspora von ihren Drängern erlöst zu aben, und mit ganz anderem Rechte ertönte jetzt das „Marin! Marin!", ls er im Frühling 41 vom Hafen nach Jerusalem hinauf zog. So erächtlich seine Vergangenheit war, es ist kein Zweifel, daß er ein önig ward, nach dem Herzen der vorwiegenden Partei. Wohl sollte an meinen, daß für ein Volk, dem der Haß gegen die Heiden aus en Augen funkelte, der Zechgenosse eines Caligula ein schlechter errscher sei. Indessen jene Geschmeidigkeit, die Agrippa auf dem lutgedüngten Boden von Capreä, so reich an Fallgruben und Fußngeln, sicher hindurchgeleitet, verließ ihn auch hier nicht, und trotz ller religiösen Frivolität war er sich darüber vollkommen klar, daß s angezeigt sei, hier im Gewande strengster pharisäischer Gesetzeserechtigkeit aufzutreten. So versäumte er nicht, sich dem Volke im ewande des davidischen Königsthums als den darzustellen, der gekomen sei, die zerfallene Hütte Davids wieder aufzurichten. Sein erst eschäft war Preis und Dank an der Stätte, da die Väter geopfert, nd gern that der Tempel ihm seine Thore auf, nachdem er dreißig ahre unter der Botmäßigkeit der Heiden gestanden hatte. Des Königs ankopfer wurden dargebracht, wie die Pharisäer wohlgefällig bemerkten, so daß kein gesetzlicher Brauch außer Acht gelassen wurde".[1] Vielen rmen half der neue Herrscher zur Erfüllung ihrer Gelübde, indem r die Kosten für alle den Nasiräern obliegenden Brand-, Sühn- und ankopfer auf seine Kasse übernahm. Die eiserne Kette, mit der ihn iberius gefesselt, und die goldene, die ihm Caligula geschenkt, hängte r beide im Tempel als denkwürdige Weihgeschenke auf und erklärte ierlich, daß er auf die Häusersteuer für die heilige Stadt verzichte, a sie Jehova's Eigenthum sei. Ueberhaupt war es seine Absicht, sich n seinem Regiment auf die Pharisäer zu stützen, denn sie waren es, ie das Herz des Volkes besaßen. Er nahm seinen Sitz in der Nähe

[1] Ant. XIX; 6, 1.

der heiligen Stadt und war zum Feste stets zugegen, wie jeder andere Mann, um das Passahlamm zu essen und von den bitteren Kräutern zu kosten. Er setzte den Denkzettel auf seine Stirn und machte den Saum an seinem Gewande breiter. Vor allem aber sah man ihn stets umgeben von den ersten Rabbinen des Landes, deren Meinung er andächtig einholte.[1]

Unter den berühmten Lehrern, mit denen er sich verband, steht obenan der durch seine Milde bekannte Gamaliel, der berühmteste Vertreter der hillelitischen Schule. Im Einklang mit ihm, dem Vorsitzenden des Synedriums, wurden rasch alle Schwierigkeiten, wie sie seither zwischen der weltlichen und geistlichen Gewalt bestanden, beseitigt, und Gamaliel werden die Vorschriften des Talmud von Jerusalem zugeschrieben, die auch den Juden Toleranz einschärfen, so die Weisung, heidnische Arme von der Nachlese auf den Aeckern nicht auszuschließen, den Heiden auch an ihren Festtagen, wenn sie zur Stätte der Gräuel gehen, den Friedensgruß nicht zu verweigern, in gemischten Städten die Heiden von der Fürsorge der Armen- und Krankenpflege nicht auszuschließen, ihre Leidtragenden zu trösten: insgesammt Vorschriften, die beweisen, daß das neue Regiment beflissen war, die hochgespannten Gegensätze durch Zureden auf beiden Seiten auszugleichen.[2]

Die größeren Concessionen wurden indessen natürlich den Juden, ja geradezu den Pharisäern gemacht, und wir können nicht umhin, unter diesen Gesichtspunkt auch die Thatsache zu stellen, daß Agrippa der Herrschaft der Sadducäer, beziehungsweise der Familie des Hannas, vorläufig ein Ende machte. Der König entsetzte Hannas Sohn, Theophilus, der hohenpriesterlichen Würde, und griff auf die dem Priesteradel einverleibte herodäische Familie der Boethusen zurück, indem er Simon Kanthera zum Hohenpriester ernannte. Doch wurden später wieder Transactionen mit der Familie des Hannas versucht, wie denn Agrippa den früheren Hohenpriester Jonathan neuerdings installiren wollte, von diesem aber den Bescheid erhielt, daß das Gesetz verbiete, zweimal die hohenpriesterlichen Weihen zu erhalten. Der König wählte deßhalb den Bruder, den Hannassohn Matthias. Allein die Aussöhnung war nur vorübergehend, und bald sah sich Agrippa genöthigt, wieder auf einen Sohn des Kanthera zu greifen und so die

[1] Ant. XIX; 3, 7. — [2] Vgl. Grätz, Gesch. der Juden 3, 276. Derenbourg 15, p. 239.

adducäer durch die geſchmeidigeren Boethuſen zu erſetzen. Auf Agrippa ill man auch die Praxis zurückführen, in das Synedrium nicht bloß rieſter, ſondern auch andere namhafte Schriftgelehrte zuzulaſſen, ofür Gamaliel das erſte Beiſpiel ſein ſoll.[1]

Am ſeltſamſten jedenfalls nehmen ſich die Conceſſionen aus, die grippa dem Phariſäismus in der eigenen Familie machte. Es mag in, was die rabbiniſchen Quellen behaupten, daß ſeine Gattin Kypros ufrichtig den Phariſäern ergeben war.[2] Von ihm iſt es doch nur olitik, wenn er von den Verlobten ſeiner Töchter verlangte, ſie ſollten ch beſchneiden laſſen[3] und ſich überhaupt auf den ſtrengſten geſetz- chen Fuß einrichtete. Aber er hat dieſe Politik mit leidlicher Con- quenz durchgeführt, obwohl ſie ihm unbequem genug werden mochte. rüher hatten ſeine Münzen den Kopf des Caligula, zuweilen auch n ſeines Stammhalters gezeigt, jetzt fing er an, bildloſe Stücke zu lagen, damit niemand gezwungen ſei, ſich mit dem Bilde des römi- en Thieres zu verunreinigen.[4] Ja, daß die Mitglieder des Syne- iums bei ihm zur Tafel liegen, beweiſt, daß er in Jeruſalem enigſtens ſich an die Dill und Münze verzehntende Küche der Phari- er hielt, wobei er ſogar von den Männern der Schule das Zeugniß halten konnte, daß er allen anderen Phariſäern in Geſetzlichkeit voran- uchte.[5] Der Talmud vollends führt uns Agrippa in Geſprächen mit r guten Königin Kypros vor, mit der er ſich nicht einigen kann, ob s Böcklein oder das Lamm das vorzüglichere Opfer ſei?[6] Möglich, ß nach den großen Erfolgen, die er errungen, in dem Fünfzigjährigen r Wunſch ſich regte, nach einem durchſchwärmten und durchſchwelgten ben, den Abend deſſelben noch zu nützen, um ſein Volk zu beglücken. n Popularität war bei den Juden aber nur zu denken bei unbe- ngter Hingabe an die religiöſen Vorurtheile der Bevölkerung. Agrippa gte ſich dieſen Zwang auf, aber wir würden unſerem Helden, der in r Hauptſtadt aufgewachſen war und bei den Gelagen auf Capreä ch ganz andere Speiſegebote übertreten hatte als die des Judenthums, viel Ehre erweiſen, wollten wir an die Ehrlichkeit des Fanatismus

[1] Derenbourg, Palest. apr. l. thalm. 213. Problematiſch. — [2] Deren- burg, S. 210. — [3] Ant. XIX; 7, 3. XX; 7, 1. — [4] Eckhel 491. 492. 430. eim a. a. O. 52. Dagegen Schürer, Neut. Ztg. 297, der die bildloſen Münzen ber Agrippa II zutheilen möchte. — [5] Ant. XIX; 7, 3. — [6] Derenbourg, O. 211.

glauben, den er zur Schau stellt. Er trug einfach die Farbe, die der Ort begehrte, wie er das in der Gesellschaft eines Tiberius und Caligula gelernt hatte. Für Naturen wie die seine ist überall Capreä. Das fanatisch erhitzte Volk war jetzt sein neuer Tyrann. So sehen wir den Zechgenossen des Caligula, so oft er in Jerusalem weilt, am Morgen und Abend im Tempel stehen, um dem Tagesopfer beizuwohnen, und die talmudischen Quellen erzählen sogar, daß er am Erntefest sich unter die Menge mischte, wenn sie die Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte unter feierlichen Gesängen in den Tempel brachte und selbst seinen Korb mit Früchten in das Heiligthum trug.[1] Unmöglich ist das nicht, da auch Juvenal über die „nacktfüßigen Könige" spottet, die einst zu Jerusalem die Feste ihres Volkes barfuß begingen,[2] womit eben die Herodäer. gemeint sind. Ebenso stellte Agrippa, nach den Rabbinen, den alten Brauch wieder her, daß der König am Ausgang des Sabbathjahres das Deuteronomium vorzulesen habe. Stehend trug er im Jahre 42 den langen Abschnitt vor, bis er zu der Stelle des siebzehnten Capitels kam: „Aus der Mitte deiner Brüder sollst du dir einen König wählen, du kannst nicht einen Fremden, der nicht dein Bruder ist, über dich setzen" — da ließ er Buch und Stimme sinken und vergoß eine reichliche Thräne, die Pharisäer aber riefen stürmisch: „Du bist unser Bruder! Du bist unser Bruder!"[3] So hatte sein Meister Tiberius je und je im Senat die Absicht gezeigt, sich der Imperatorenwürde zu entbürden, aber wehe dem, der nicht unter Thränen ihn beschworen hätte, doch ja den Staat nicht seinem Untergang anheim zu geben.

Denn daß diese ganze Gesetzlichkeit zu Jerusalem doch nichts anderes als eine schlechte Komödie war, beweist das Leben, das er in seiner Lieblingsresidenz Cäsarea am Meere führte. Hier im Heidenlande durfte er wieder der alte Agrippa sein, und wir wollen es ihm zur Ehre anrechnen, daß er wenigstens die Gutmüthigkeit vieler Emporkömmlinge theilte, alten Wohlthätern ihre Treue zu vergelten. Jenen Sklaven Thaumastus, der ihn im Schloßhof zu Tusculum mit kühlem Wasser gelabt, erhob er zum Haushofmeister und hinterließ ihn als altes Erbstück seinen Kindern Agrippa und Bernice, bei denen er uns wieder begegnet. Einen anderen Genossen seiner abenteuerlichen Fahrten,

[1] Mischna Bikkurim III, 4. Grätz 3, 273. — [2] Sat. 14, 97. — [3] Mischna Sota VII, 8. Grätz 3, 272 fg. Derenbourg S. 217.

as, hatte er mit dem Commando seiner Truppen bedacht, doch
ste der alte Kriegsmann seine allzu freien Erzählungen aus des
igs Vergangenheit schließlich mit dem Gefängniß bezahlen. An
e Stelle trat ein kriegskundiger Reiterführer der chaldäischen Colonie
Bathyra,[1] einer von den alten Trachoniterführern, deren Abfall von
ipas so verhängnißvoll für den gamalitischen Krieg gewesen war.
schon dieser nächste Hofstaat des Königs von entschieden profaner
bung, so merkt man der Führung seiner Töchter vollends nur all
wohl an, daß sie in Rom sich die Julien, Agrippinen und Messa-
n des Kaiserhauses zum Vorbild genommen und ihr Ruf war schon
des Vaters Tod von der Art, daß man ihre Bildsäulen auf den
chten Häusern ausstellte. Auch verhinderte den König sein Phari-
mus nicht, seinen Sohn am Hof der Messalina in Rom erziehen
lassen, wo er lernte, was dort zu lernen war. Aber auch der
dige Vater selbst hatte seine heidnischen Liebhabereien mit nichten
jessen. Im Grunde waren ihm die doppelt geschliffenen „drusischen
werter", deren er sich zu Rom gefreut, doch auch jetzt noch interes-
ter als die spitzfindigsten Syllogismen seiner rabbinischen Freunde.
ht nur den Heiden in Berytus baute er Theater und einen Circus,
dessen Einweihung sich 1400 Menschen, lauter Verbrecher, wie er
inheilig vorwendete, gegenseitig niedermetzeln mußten, Cäsarea
st ward bald von den gleichen heidnischen Gräueln besudelt. Nur
i Lehrer, Rabbi Simon, hatte den Muth, gegen diese Ausschreitungen
in Jerusalem pharisäisch thuenden Königs aufzutreten und stellte
Antrag, ihn vom Tempel auszuschließen. Als Agrippa davon hörte,
; er den Rabbi herunter nach Cäsarea holen und ihn im Theater
en sich sitzen. Als die Vorstellung zu Ende war, stellte er demselben
sophistische Frage: „Sage Rabbi Simon, was geht hier vor, was
en das Gesetz wäre?" Das Gesetz redete freilich nicht vom Circus.
r Rabbi verstummte, ja eingeschüchtert bat er den König um Ver-
ung und ward mit Geschenken entlassen. Die Rabbinen aber
:atteten nun, was sie nicht hindern konnten, und ließen den König
an den blutigen Gladiatorenspielen erfreuen, die sie seinem Groß-
er Herodes zu so schwerem Vorwurf gemacht hatten.

Agrippa entschädigte sie dafür durch um so größere Willigkeit,
es galt, ihnen gegen ihre Feinde beizuspringen. So hörte die

[1] Ant. XVII; 2, 3.

Judenschaft mit Entrüstung, daß in dem phönizischen Dor am Karmel der alte Synagogensturm wieder begonnen habe. Bei einer Judenverfolgung hatten die Heiden das Bethaus gestürmt und in demselben eine Kaiserbüste aufgestellt. Hier galt es, der Wiederkehr des früheren Unheils bei Zeiten vorzubeugen. Mit einem Eifer, der jedem Rabbi Ehre gemacht hätte, begab sich der Großkönig in Person nach Antiochien und brachte es dahin, daß Petronius einen Centurio nach Dor abschickte, um die Schuldigen einzufordern, im Fall der Weigerung aber die Archonten selbst als Thäter zu behandeln. Erst damit war der letzte Funke dieses großen Brandes zertreten. Wie hier, scheint der König auch den Samaritern gegenüber dem Haß der Juden seine Hand geliehen zu haben. Die starken Explosionen des Volkshasses wenigstens, die nach seinem Tode in Cäsarea und Sichem stattfanden, beweisen, daß er in seiner Wohldienerei gegen die jüdische Volksleidenschaft auch nach dieser Richtung ziemlich weit gegangen sein muß.

In diesem selben Streben nach Volksgunst gab er auch die Christengemeinde dem Fanatismus der Masse preis. Die Apostelgeschichte erzählt schlicht und einfach: „Um diese Zeit legte der König Herodes die Hände an etliche von der Gemeinde, sie zu peinigen. Er tödtete aber Jakobum, Johannis Bruder, mit dem Schwert und da er sah, daß es den Juden wohl gefiel, fuhr er fort und fing Petrum auch." Damit sind die Motive dieser ersten Christenverfolgung vollständig richtig gezeichnet. „Daß es den Juden wohl gefiel", war der einzige Grund seines Vorgehens gegen eine Gemeinschaft, deren religiöse Erwartungen ihm gleichgültig genug sein mochten.

Mit dieser Politik, die sich dem Fanatismus dienstbar machte, hatte Agrippa bald wirtlich die Aussöhnung Israels mit dem Hause Edoms zu Stande gebracht. Die Pharisäer selbst führten ihren Sieg auf die Frömmigkeit des großen Königs zurück, und wenn sie zuvor die unerbittlichen Feinde der Herodäer gewesen, so blieben sie jetzt der Dynastie treu ergeben, selbst dann noch, als Agrippa's Sohn in consequenter Fortsetzung der väterlichen Politik die Entdeckung machte, daß das wahre Israel im Lager Vespasians zu suchen sei. Wie blutig die Zeloten diese Zweideutigkeit an ihnen heimsuchten, ist bekannt genug.

Einigermaßen unklar bleibt es freilich, ob nicht Agrippa, nachdem er sich mit seinem Volke einig wußte, leise Versuche wagte, seine

Macht auf ihr eigenes Gewicht zu ſtellen und die römiſchen Stützen ſachte weg zu räumen. Der ſyriſche Proconſul C. Vibius Marſus wenigſtens, der im Jahre 42 auf den judenfreundlichen Publius Petronius folgte, wollte derartige Neigungen an dem jüdiſchen Könige verſpüren. Er rechnete dahin namentlich die Vollendung der Befeſtigungen von Jeruſalem. Die ſchwache Seite der Stadt Jeruſalem war Bezetha, die im Norden gelegene Neuſtadt. Agrippa fing an, ſie mit gewaltigen Quadermauern zu umgeben, mit deren Vollendung, nach dem Zeugniß aller, die Stadt uneinnehmbar geworden wäre.[1] Daß er den Plan überhaupt in Angriff nehmen durfte, konnte er nur durch Beſtechung der römiſchen Miniſter zu Wege bringen und nachmals in den Tagen des Krieges wetterten die Römer nicht wenig über „die Geldſucht der Zeit des Claudius, von deſſen Freigelaſſenen die Juden das Befeſtigungsrecht erkauft und im Frieden Mauern aufgeführt als zum Kriege".[2] Das Bollwerk war zehn Ellen dick und die Quadern ſo in einander gefügt, daß ſie weder mit Hebeiſen ausgebrochen, noch durch Maſchinen erſchüttert werden konnten. Die Höhe aber betrug 25 Ellen. Als der neue Proconſul Marſus ſich dieſe neuen Anlagen ſeines Nachbarn angeſehen, erſtattete er einen Bericht an Claudius, in dem er darlegte, daß eine Feſtung erſten Ranges an einer Stelle, die weder durch die Araber noch Parther bedroht ſei, nur gegen Rom ſelbſt eine Bedeutung habe und lediglich beſtimmt ſcheine, einer ſpäteren Inſurrection zur Stütze zu dienen. So fuhr Rom dazwiſchen und erſt nach fünfundzwanzig Jahren wurden die ſtolzen Fundamente durch die Aufſtändiſchen nothdürftig vollendet, ſo weit das in der Eile möglich war. An wirklichen Abfall von Rom hat Agrippa doch wohl nie gedacht und die Städte, die ihn auf ihren Münzen Philo-Cäſar, Philo-Claudius nannten, mußten wiſſen, daß ſie damit den höchſten Grund ſeines Ehrgeizes berührten.[3] Auch hat er nicht einmal bei ſeinen phariſäiſchen Freunden ungetheilten Beifall mit ſeinem Neubau gefunden, denn ſie weigerten ſich Bezetha zur heiligen Stadt zu rechnen, da dieſe Stätte nicht wie das alte Jeruſalem durch die Gegenwart Davids, der Propheten, der Urim und Thummim und der 70 Sanhedriſten geweiht und geheiligt ſei.[4]

---

[1] Bell. II; 11, 6. V; 4, 2. — [2] Tac. Hist. 5, 12. — [3] Eckhel III, 491. Keim a. a. O. 3, 55. — [4] Derenbourg, 219.

Nachdem nun aber einmal die neue Regierung zu Antiochien sich auf diesen Standpunkt des Argwohns begeben hatte, glaubte Marsus bald auch andere Fäden geheimer Umtriebe zu wittern. Im Jahre 43 fanden Conferenzen der benachbarten Vasallenkönige am See Genezareth statt und es hatten sich eine Reihe von Herrn zusammengefunden, die schwerlich die Absicht hatten, von Rom abzufallen, aber vielleicht dem syrischen Proconsul gegenüber gemeinsame Interessen zu verfechten dachten. Es waren auf diesem Fürstentage von Tiberias anwesend Antiochus von Commagene, Sampsigeram von Emesa, Kotys von Kleinarmenien, Polemon von Pontus und Agrippas Bruder Herodes von Chalcis. Da ließ sich zu ihrer keineswegs angenehmen Ueberraschung der Proconsul selbst melden. Zwar fuhren die Könige sofort, ihrer Pflichten gedenk, dem Präses sieben Stadien entgegen, allein daß sie in einem Wagen beisammen saßen, war dem argwöhnischen Beamten wiederum ein schlimmes Zeichen und er ließ jedem Einzelnen die Weisung zugehen, sich nach Hause zu begeben, da ihre Zusammenkunft einer Conspiration sehr ähnlich sehe. Vergeblich verlangte Agrippa auf diese tödtliche Beleidigung hin die Abberufung des Marsus. Weder sein consularischer Rang noch das Bündniß, das Claudius mit ihm „mitten auf dem Forum" abgeschlossen hatte, schützte ihn davor, von den Beamten seines Bundesgenossen im eigenen Hause beleidigt zu werden. Für seine Dynastie aber trugen die Conflicte mit Marsus die üble Frucht, daß man in Rom die Schöpfung eines stärkeren Staatswesens an dieser Stelle überhaupt bedauerte und dasselbe nach Agrippas Tod wieder einzuziehen beschloß.

Die Gelegenheit fand sich schon im folgenden Jahre. Drei Jahre war Agrippa im Besitze seines Reiches gewesen, da begab er sich, laut der Apostelgeschichte, nach Cäsarea hinab, um Geschäfte abzuwickeln mit den Bewohnern von Tyrus und Sidon, mit denen er im Streite lag. Die großen Handelsstädte konnten die von ihm verhängte Getreidesperre für die Dauer nicht ertragen und baten durch Vermittlung des königlichen Kammerherrn Blastus um Frieden, und Agrippa empfing in königlichem Gewand auf dem Throne prangend ihre Gesandten. Als er nun zu reden anfing, ertönte aus dem Haufen der Schmeichler der Zuruf, mit dem man Caligula so oft geehrt hatte: „Eine Stimme Gottes, nicht eines Menschen!" Alsbald schlug ihn der Engel des Herrn, weil er Gott nicht die Ehre gegeben. Nach Josephus wollte Agrippa vielmehr die Spiele für das Heil des Kaisers

begehen, die im Jahre 43 für die britannischen Siege des Claudius vom Senat decretirt und die auch in Rom im Frühjahr 44 nach der Rückkehr des Kaisers gefeiert wurden.[1] Der prunksüchtige Tyrann, dem die zwölf Millionen jährlicher Abgaben nicht genügten, erschien diesmal in silbergewirktem Gewande und als die Sonnenstrahlen glitzernd mit demselben spielten, erhoben die Höflinge den Ruf: „Du Gottheit sei uns gnädig; haben wir dich bis jetzt als einen Menschen gefürchtet, von jetzt bekennen wir dich als Erhabenen über sterbliche Natur". Es waren die Reminiszenzen der Caligulazeit, die aus ihnen redeten und Agrippa, der sich nicht schlechter dünkte als seine Freunde Gajus und Claudius, ließ sich die Zurufe gefallen. Da ereignete sich auch nach Josephus Bericht ein Zeichen. Nicht der Engel des Herrn schlug den Gott, sondern ein Prodigium entsetzte ihn. Als er im letzten Jahre des Tiberius zu Tusculum gefangen gewesen, hatte ihm ein Germane einen Uhu gezeigt, der im Schloßhof über ihm saß. Wenn er diesen Vogel wieder sehe, werde er sterben. Als er sich eben des Schmeichelwortes freute, sieht er in seiner Loge über seinem Haupte den Vogel auf einem Stricke sich schaukeln. Da ging ihm ein schneidender Schmerz durch die Eingeweide und, von jüdischen Gewissensbissen erfaßt, ruft er zu seiner Umgebung: „Sehet, euer Gott muß jetzt das Leben lassen und eilt bereits der Verwesung in die Arme". Eine dunkele Kunde, daß eine höhere rächende Hand beim jähen Tode des Königs mitgewirkt, hört sich unschwer aus beiden Berichten heraus, von denen der eine die Version der hohenpriesterlichen Paläste, die andere die der ärmlichen Straße der Christin Maria, der Mutter des Johannes Markus, wiedergibt. Auch ist der Engel, der damals den Kerker des Petrus öffnete und den gefangenen Nazarener den Seinen wiedergab, wohl der Todesengel des Agrippa gewesen. Denn die orientalische Uebung, daß mit jedem Regierungswechsel die Gefängnisse sich leerten und die seither Unterdrückten sich rächten, kam wieder einmal zur vollen Geltung.

Während die Juden und Pharisäer verzweiflungsvoll den Palast zu Cäsarea umlagerten und in Sack und Asche, heulend, kniend, betend um das Leben des Heiligen schrien, brach ein schadenfroher Aufstand der Griechen und Samariter los, sobald am fünften Tage sich die Nachricht vom Tode des Königs verbreitete. Die Vornehmen hielten

[1] Dio 60, 23.

Festessen mit bekränztem Haupte und von Salben duftend, wobei sie Charon witzige Trinksprüche widmeten, daß er den Judenkönig über die stygische Fluth gegondelt habe, über die keiner zurückkommt. Dabei wurden Schilderungen aus dem Privatleben des frommen Königs entworfen, die Josephus mitzutheilen sich zu sittsam meint. Der Pöbel aber stürmte den Palast, bemächtigte sich der Bildsäulen seiner Töchter und stellte sie auf den Dächern schlechter Häuser aus, wo sonst die Freudenmädchen ausstanden und trieb andern schmutzigen Unfug. Aehnliches geschah in Sichem. Vor allem aber betheiligten sich die Truppen zu Sichem und Cäsarea an diesen Ausschreitungen, wohl deßhalb, weil auch ihnen die pharisäische Scheinheiligkeit des alten Wüstlings zuwider war. Die kleine Christenschaar dagegen, die am schwersten unter Agrippa gelitten, begnügte sich, seinen Tod besonders schrecklich auszumalen, wie sie denn auf ihn den volksmäßigen Zug übertrug, daß er, wie einst Antiochus, von den Würmern bei lebendigem Leibe sei gefressen worden.[1]

Nach diesem thatsächlichen Votum der Nichtjuden über sein Regiment kann kein Zweifel darüber herrschen, das der, der klaren Geistes dem wahnsinnigen Wüthen eines Caligula in Rom assistirt hatte, auch in Jerusalem kein Heiliger gewesen ist und die Hymnen, die der Pharisäer Josephus und die Rabbinen des Talmud ihm singen, beweisen nur, daß es auch damals nicht nöthig war, gut zu regieren, um einer frommen Partei zu gefallen. Dennoch kommt gelegentlich der wahre Sachverhalt auch bei Josephus zum Vorschein. Mit großer Mühe hatten Herodes und sein Sohn Philippus die Landschaft Trachonitis in die Höhe gebracht, wobei namentlich die an der Grenze legegene Colonie Bathyra in Batanäa zur Hebung der Verhältnisse mitgewirkt hatte. Josephus gesteht mit dürren Worten zu, daß Agrippa diese Schöpfung seiner Vorgänger durch seine unsinnigen Steuern erdrückt habe,[2] wobei es charakteristisch ist, daß uns aus der gleichen Gegend eine Inschrift erhalten wurde, in der Agrippa in Worten voll Salbung die Trachoniter zur Weisheit und Tugend ermahnt.[3] „Sie fressen der Witwen Häuser und wenden lange Gebete vor", hatte Jesus von Agrippas Parteifreunden geurtheilt. So lesen wir hier, wie der Mann, der die Trachoniter durch seinen Steuerdruck zu

[1] Act. 12. 21 ff. 2 Macc. 9, 9. — [2] Ant. XVII; 2, 2. — [3] Le Bas et Waddington, Inscr. Greques e. Lat. Tom. 3, 1870.

Grunde richtet, ihnen ihr wildes Leben vorrückt, ihr Dasein und ihre Wohnungen mit denen wilder Thiere vergleicht und ihnen die Segnungen der Humanität anpreist. Für dieselben „Thiere" erbaut er Tempel, errichtet Bildsäulen und setzt Inschriften zur eigenen und der Cäsaren Ehre,[1] bis vor lauter Marmor die Häuser der Trachoniter zerfallen und sie sich wieder in ihre alten Höhlen verkriechen. Von ähnlicher Art war denn auch seine Verwaltung Judäas. Der grenzenlosen Verarmung und Hungersnoth, die mit seinem Todesjahre bei der ersten Mißernte hereinbricht, und die die christliche Gemeinde als die Noth des dritten Siegels bezeichnete, hat der fromme König gleichfalls nach Kräften vorgearbeitet.

Aber er blieb den Juden doch der gute König bis auf den heutigen Tag. Wie viel Worte macht Josephus über den Abgabendruck des ersten Herodes; daß Agrippa die doppelte Summe bezog und mit diesen zwölf Millionen Francs doch nicht reichte, sondern verschuldet starb, das wird bei ihm aus seiner Großmuth hergeleitet, als ob der erste Herodes das Geld selbst verzehrt hätte. Wenn der Ahnherr die Hohenpriester wechselt, ist das ein Gottesfrevel, aber daß Agrippa in drei Jahren drei Hohepriester holt und schickt, ist ganz in der Ordnung. Der Talmud weiß sogar von einem Priester zu erzählen, dem Agrippa die Hände abhacken läßt, weil er ihm mit denselben eine unpassende Geberde gemacht hat, allein auch das wird dann damit entschuldigt, daß dieser Unwürdige, um sich nicht zu besudeln, in Handschuhen zu opfern pflegte.[2] Die heidnischen Spiele aber, die seiner Zeit die Makkabäer zum Aufruhr getrieben und dem ersten Herodes mehr als einmal die Dolche der Pharisäer zuzogen, bei Agrippa sind sie nicht gegen das Gesetz, sondern Josephus bewundert selbst die Metzelei zu Berytus, durch die der große König die Welt auf einen Tag von 1400 Verbrechern befreit habe.[3] So hat diesem Hofe gegenüber der Pharisäismus vor allem seine Fähigkeit entwickelt, Mücken zu seihen und Kameele zu verschlucken, denn das war der Ehre Gottes am zuträglichsten. Wenn nur der Speisemarkt zu Jerusalem nicht durch weltliche Abgaben verunreinigt wird und die Häuser der heiligen Stadt steuerfrei bleiben, so sieht die Priesterschaft mit erbau-

[1] Waddington a. a. O. 2329. — [2] Derenbourg 210. 212. — [3] Ant. XIX. 7. 2.

lichem Gleichmuth zu, wenn rings um sie her das Landvolk an Hunger stirbt.

Schließlich aber lehrt uns auch das Familienleben des Königs den Pharisäismus von derselben Seite kennen, von der ihn schon Jesus gekannt hatte. Auch hier ein übertünchtes Grab, fromme Aufschrift außen, innen Verwesung und Modergeruch. Von den Töchtern des Königs reichte keine dem Freier die Hand, ehe er sich hatte beschneiden lassen,[1] aber nichts desto weniger sind sie nachmals alle ihren Männern entlaufen. Zumal die älteste, Bernice, erfüllte alle Cultusvorschriften ihres Volkes vom wöchentlichen Fasten bis zum Nasiräat und wird von Josephus im jüdischen Krieg als Bild frommer Sitte gepriesen. Daneben aber lebte sie, nach dem Beispiel ihrer römischen Freundinen, mit ihrem Bruder in Blutschande und ward schließlich die weltbekannte Geliebte des Titus. Ihre Schwester Drusilla war an den Fürsten Aziz von Emesa verheirathet, dem sie die Hand reichte, weil ihr erster Bräutigam sich nicht zur Beschneidung hatte entschließen wollen. Aber auch Aziz besaß sie nicht lang, da sie von dem Magier Simon entführt, sich dem Procurator Felix zuwandte. Auch die dritte Schwester Mariamne verließ ihren Gatten, um sich einem reichen Steuerpächter Alexandriens zu verbinden. Der einzige Sohn und Erbe aber, Agrippa, war beim Tode des Vaters ein siebzehnjähriger Jüngling. Unter der Obhut Messalinens war er in Rom herangewachsen und der schwachköpfige Claudius that sich viel zu gut darauf, den jungen Mann gebildet und erzogen zu haben.[2] Claudius war auch nicht abgeneigt, dem Knaben das Reich des Vaters zu übergeben, wie er diesem zugeschworen, allein, was damals in Rom als Staatsmann sich gab, die Narzisse, Pallas, Felix und wie die Sklavennamen alle lauten, entschied, daß Judäa unmittelbar unter römische Obhut müsse genommen werden und gewohnt den Ansichten seiner Freigelassenen die eigenen unterzuordnen, stellte der Kaiser die Procuratur wieder her und vertröstete seinen Zögling auf die Zeit seiner Mündigkeit. Bald lehrten aber die eintretenden jüdischen Wirren, wie sehr der Kaiser in dieser Sache seine zu Staatsmännern beförderten Hausbedienten an Urtheil übertroffen hatte.

Die religiöse Frage trat mit der Erneuerung der heidnischen Herrschaft jetzt wieder in ihrem ganzen Umfang hervor. Diese reli-

[1] Ant. XX; 7, 1. — [2] Ant. XX; 1, 2.

gläse Strömung hatte aber auch in den Zeiten, in denen die Oeffentlichkeit mit der großen Politik sich beschäftigte, nicht zu arbeiten aufgehört. Nur in ein engeres Bett war sie zurückgedrängt worden, aber in dieser Weise eingeengt und vertieft, hatte sie in dem einen Jahrzehnt bedeutsame Entwicklungen durchgemacht.

9. Die Diaspora des Ostens.

Während der Kämpfe Caligula's mit den Palästinensern und Jerusalemiten hatte man gelegentlich mit hoffenden oder sorgenden Blicken hinübergeschaut nach dem parthischen Reiche und den Vasallenstaaten am Euphrat, wo das Judenthum kecker als irgendwo das Haupt erhob. Petronius hatte in Rom geradezu gewarnt, diese im Osten einflußreiche Race zur Feindschaft gegen Rom zu reizen.[1] In jenen Strichen, wo einst die jüdischen Erzväter ihre Heerden geweidet, war mehr als anderwärts der Segen über Abraham in Erfüllung gegangen, daß sein Same wie der Sand am Meere sein solle.[2] Auch hier hatte die Sitte der Juden, ihr Glaube, ihr Reichthum die chaldäische, persische und syrische Herrschaft überdauert. Der Handel auf der Euphratstraße, der Karavanenhandel, die bedeutende Fabrication der babylonischen Weltstadt hatte sie groß und mächtig gemacht. Naturalproducte, Felle, Wolle lieferte die Steppe den großen parthischen Städten. Decken, Teppiche, Instrumente, führten dafür die Karavanen dem Westen, die Euphratkähne dem Süden zu und die großen Kaufleute, die diese Commissionen vermittelten, waren meist jüdische Häuser. Selbst die politischen Verhandlungen zwischen Susa und Rom gingen zuweilen durch sie.[3] Innerhalb des Judenthums selbst zeichnen sich die Chaldäer durch hohes Selbstgefühl aus. Sie sind nicht abgeneigt, die Rückkehr Serubabels, Esra's und Nehemia's als eine Reinigung ihres Landes aufzufassen. Zum Kanon hatten sie historische, prophetische und lyrische Beiträge gegeben und Apokryphen wie Baruch, Tobit, Judith, sowie der ganze babylonische Talmud bezeugten auch

[1] Philo leg. ad Gaj. Mang. II, 578. — [2] Jos. Ant. XI; 5, 2. XV; 2, 2. XVIII, 9. [3] Bell. I; 13, 5. Ant. XX; 4, 1 f.

in späterer Zeit noch, wie die östliche Judenschaft auf literärischem Gebiete der des Westens gewachsen war.

In denselben Tagen nun, in denen die Heidenwelt Aegyptens sich gegen Israel erhob, hatte dieses auch in Mesopotamien ein Blutbad zu verzeichnen, wie man nach Josephus bis dahin noch keines erlebt hatte.[1] Derselbe trotzig herausfordernde Ton, dieselbe erdrückende Uebermacht ihres Capitals, die sie in Alexandrien verhaßt gemacht hatte, ward ihr auch im Osten zum Verhängniß. Die Stadt Naarda am Euphrat, wo dem Herkommen nach die Tempelsteuer aufbewahrt wurde, war hier der erste Heerd der Unruhen. Die wehrhafte junge Judenschaft der Stadt war gewohnt, die Fest-Karavanen militärisch zu geleiten, um die Tempelsteuer vor den räuberischen Händen der Wüstensöhne zu sichern. Darüber war ein trotziger, hochfahrender Sinn in das junge Israel gekommen und an die Spitze dieser Elemente stellten sich ungefähr um's Jahr 18 nach Christus zwei Jünglinge Asinäus und Aniläus, die das Freibeuterleben der Steppe den Schlägen in den Weberstuben der babylonischen Teppichmacher vorzogen. Die jungen Abenteurer befestigten eine Euphratinsel und fingen an, die großen Heerdenbesitzer der Umgegend zu brandschatzen. Der Satrap der Provinz wollte die Bande aufheben, aber sein auf die Sabbathvorurtheile berechneter Plan scheiterte an der geringen Orthodoxie der Wegelagerer. Da fand König Artaban für gut, die Niederlassung der Brüder als bewaffnete Colonie gegen Rom und die Beduinen zu genehmigen, wobei man zugleich den kleinen Judenstaat als Stütze gegen die zuweilen auftauchenden Abfallgelüste der Satrapen zu brauchen dachte. Neue feste Plätze wurden jetzt gebaut und siebzehn Jahre hindurch beherrschte die Judenschaft durch diese Sicherheitsplätze ganz Mesopotamien. Da brach in den letzten Jahren des Tiberius in der Colonie Spaltung aus. Aniläus hatte um eines schönen Weibes willen einen benachbarten Satrapen aus der Welt geschafft und die Götzendienerin in sein Haus geführt. Darüber machten ihm die orthodoxen Volksältesten Vorstellungen und da die schöne Heidin fürchtete, ihr Schwager Asinäus werde sich gegen sie erklären, räumte sie ihn mit Gift aus dem Wege. Aniläus suchte nun durch ruhmvolle Kriegszüge das Geschehene in Vergessenheit zu bringen und richtete diese sogar gegen den Schwiegersohn des Großkönigs selbst. Allein

[1] Ant. XVIII; 9, 1.

nach kurzen Erfolgen fiel der jüdische Held und nun erhob sich überall die Verfolgung gegen die übermüthig gewordene Race. Schon diese erste Heimsuchung traf die Juden schwer und sie sahen sich genöthigt, sich nach den Hauptstädten Babylon, Seleucia, Ktesiphon, Naarda und Nisibis zusammenzudrängen. Bis in die Tage des Caligula herrschte zwar wieder Ruhe, allein nun waren es die Hellenen, die die Parther und Syrer zu denselben Verfolgungen ermuthigten, zu denen sie in Alexandrien die Aegypter bestimmt hatten. Da sich allenthalben ein unermeßlicher Judenhaß angesammelt hatte, brach denn auch die Verfolgung mit elementarer, unaufhaltsamer Wuth herein. Allein in Seleucia wurden 50,000 Juden ermordet und mit ähnlicher Grausamkeit hauste die Verfolgung in anderen Städten des parthischen Reichs.

Vielleicht hängt es mit diesen Vorkommnissen zusammen, daß nun in den benachbarten Vasallenstädten und in Syrien die Zahl der Juden so rasch sich mehrt. Philadelphia, Adiabene, Chalcis, Syrien, namentlich Damaskus ist mit ihnen überschwemmt. In Philadelphia fanden nach dem Tode des Herodes Agrippa sofort große Kämpfe zwischen Juden und Heiden statt.[1] In Adiabene gelang den Schriftgelehrten die Bekehrung der Königin Helene und ihres Sohnes Izates, der sich als König sogar beschneiden ließ.[2] Auch Chalcis und Kleinarmenien standen durch Verfügung des römischen Hofs unter jüdischen Herrschern. Von Damaskus rühmt Josephus, daß dort die ganze Frauenwelt zu den Juden gehalten habe[3] und als der Araber Aretas sich der Stadt bemächtigte, verstattete er den Juden einen eigenen Ethnarchen.[4] Von diesen Grenzgebieten her wußten die Juden denn bald auch im Partherreich ihren alten Einfluß wieder herzustellen und in den Kämpfen der beiden Großmächte waren die von ihnen beherrschten Gebiete von beiden Seiten gesuchte Bundesgenossen. Selbst im folgenden Jahrhundert, beim großen Trajankrieg, hatten die Römer es zu empfinden, was es heiße, in diesen Gebieten die Juden gegen sich zu haben.

Die religiöse Gährung, die durch jüdischen Einfluß auch hier wie im Westen hervorgerufen wird, verräth sich in mancherlei historischen und sagenhaften Spuren der neutestamentlichen Geschichte. Nach Damaskus und Antiochien bringt rasch der Glaube an den erschienenen

[1] Ant. XX; 1, 1. — [2] Ibidem Cap. 2. — [3] Bell. II; 20. 2. — [4] 2 Cor. 11, 32.

Christ. Paulus zieht sich in das Land östlich von Peräa, das die Römer Arabien nennen, zurück. Parther, Meder, Elamiter und die in Mesopotamien wohnen, läßt der Apostelgeschichtsschreiber die Sprache der Zungen am Pfingstfest vernehmen. Die Magier aus dem Osten müssen im Evangelium dem Christuskind huldigen und deuten so indirect auf die Wege, die das Christenthum nach Osten nahm, während wir doch nur seine westlichen Pfade zu verfolgen im Stande sind.

Vierter Abſchnitt.

Schickſale des paläſtinenſiſchen Chriſtenthums.

1. Nachwirkung der messianischen Bewegungen.

Das alexandrinische Judenthum, das den Polytheismus nicht sowohl aus religiösen Gründen als vielmehr aus Gründen seiner Philosophie und seiner wissenschaftlichen Weltanschauung bekämpfte, hatte den Zeitgenossen den Glauben an einen Gott, geoffenbart in Mose, logisch, rhetorisch, philosophisch demonstriren wollen, allein die ruhmredige Prophezeiung, die Welt werde sich in Folge solcher Gründe dem Judenthum, als der einzigen vernünftigen und mit den Gesetzen der Natur übereinstimmenden Religion zuwenden, hatte sich nicht erfüllt. Die gebildeten Kreise wollten die philosophische Wahrheit nicht in der unvollkommenen Einkleidung schwer zu verstehender Symbole, und der Masse war schon der Gedanke ein Aergerniß, mit den Gebräuchen der Juden überhaupt behelligt zu werden. Gerade da, wo das Judenthum am meisten gethan hatte, seine Religion zu rationalisiren und sie auch dem Heiden zugänglich zu machen, hatte sich deßhalb schließlich der heidnische Haß am tödtlichsten erhoben, und nach dem gewaltigen Ringen der Caligulazeit hatte der Hellenismus alle Ursache, seine welterobernden Absichten zu vertagen. Die Abneigung gegen das Judenthum hatte sich im ganzen Reiche gesteigert und der Abscheu der Juden gegen das Heidenthum nicht weniger. Der Vermittler Herodes Agrippa selbst wird in die Bahnen des Rigorismus gedrängt und die Erweiterung der Verheißungen Israels auf die Heidenwelt liegt den Gemüthern ferner als je. Aber auch wenn der Conflict dieser letzten Jahre nicht gewesen wäre, eine monotheistische Kirche wäre auf dem Wege der hellenistischen Aufklärung doch nie zu Stande gekommen. Denn wie Großes auch Rede und Schrift schon gewirkt, die Religion war nie ein Product der Rhetorik oder organisatorischer Mache.

Religionen müſſen wachſen als Ueberzeugung einer thatſächlichen Offenbarung, demonſtriren laſſen ſie ſich nicht, denn ſie ſind eine Weiſe des Gefühls und nicht eine Wiſſenſchaft. Nur, wo der Gedanke ſich in die unbewußte Form des Glaubens an eine gegebene Thatſache umgebildet hat, erzeugt ſich jenes Abhängigkeitsgefühl, das wir Religion nennen. In dieſer gefühlsmäßigen Form des Glaubens an eine thatſächlich gegebene Offenbarung können alle Forderungen eines wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins erfüllt ſein, aber nicht weil er vernunftgemäß iſt, iſt dieſer Glaube den Gläubigen theuer, ſondern weil ihr Gemüth ergriffen und erfüllt iſt von dem Mittler oder der Urkunde dieſer Offenbarung. Auch nur in dieſer gefühlsmäßigen Form des perſönlichen Ergriffenſeins kann die Religion ſich fortpflanzen. Der Hellenismus konnte darum noch Folianten zu Folianten und Reden zu Reden fügen, worauf es ankam, war doch nicht die Frage, wie vernünftig, logiſch und ehrwürdig das Judenthum ſei, ſondern vielmehr die, ob eine der vorhandenen jüdiſchen Gemeinſchaften einen religiöſen Impuls von hinreichender Stärke empfangen habe, um auch in großen Kreiſen religiöſe Wirkungen auszuüben? Zu der negativen Eigenſchaft, mit dem philoſophiſchen Zeitbewußtſein verträglich zu ſein, die allerdings ein großer Vorzug des jüdiſchen Glaubens war, mußte die ſchöpferiſche Gewalt einer religiöſen Perſönlichkeit kommen, der die Herzen entgegenſchlugen und der die Gemüther zuriefen: „Du biſt der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommet zum Vater denn durch dich!“[1] Eine Erſcheinung war nöthig, der gegenüber die durſtenden Seelen die Empfindung hatten: „Wo ſollen wir hingehn, du haſt Worte des ewigen Lebens!“[2] Ob ein Mann in Israel ſolche Wirkungen auf die Herzen zu üben in der Lage ſei, darauf kam es an, ſollte das Judenthum Weltreligion werden.

Auf dem Gebiete des helleniſtiſchen Judenthums konnten wir nun, trotz der hitzigen Kämpfe mit der heidniſchen Gewalt, keine nachhaltigeren religiöſen Bewegungen wahrnehmen, während in Judäa unter den Hebräern allerdings der Geiſt des alten Bundes wieder ſtark in den Gemüthern arbeitete.

Wir ſahen, unter welchen Bedingungen in Judäa der Zukunftsglaube Israels wieder aufgelebt, wie man das verheißene Reich Gottes nicht nur erwartete als ein kommendes, ſondern daran ging, daſſelbe

[1] So das helleniſt. Evangel. 14, 5. 6. — [2] Joh. 6, 68.

als ein gegenwärtiges wirklich aufzurichten. Noch nie hatte, nach dem Bewußtsein dieses Geschlechts, der Himmel der Erde so nah gestanden. Vor allem war die Partei Judas des Gaulaniten auf dem Plan, die Israel mit dem Schwerte erlösen wollte, um in dem von der Heidenherrschaft befreiten Lande das Gottesreich aufzurichten. Geleitet von den Söhnen des großen Patrioten, von Jakobus, Simon, Menahem und Eleazar, führte diese Partei ihren Kampf fort und hielt ihre Hoffnungen hoch. Aber ihre Hoffnungen trogen. Das irdische Jerusalem konnte sie vernichten, das himmlische herabzuführen gelang ihr nicht.

Neben dieser Schule der Zeloten, die vor allem das politische Leben beherrschte, hatte aber die neue Zeit aus den stürmischen Tagen des Pilatus auch einige specifisch religiösen Bewegungen übernommen. In seiner ganzen Ausdehnung war damals das jüdische Land von dem Traume des nahen Reichs erregt worden. In Judäa sahen wir Johannes den Täufer Vorbereitungen zur Errichtung des Reiches treffen, in Samarien folgte die gesammte Bevölkerung dem Propheten von Tirathaba nach dem Garizim, um die von Mose verborgenen Insignien des Reiches zu suchen, die zur messianischen Zeit wieder zum Vorschein kommen sollten und durch die Thäler Galiläas verkündeten Jesu Jünger, daß das Reich nahe herbei gekommen sei.[1] Johannes ward enthauptet, die Garizimfahrer niedergemetzelt, Jesus gekreuzigt, es frug sich, ob nach gleichem Ausgang der Urheber auch die von ihnen hervorgerufenen Bewegungen zum Stehen gekommen?

Schlechthin war das bei keiner derselben der Fall. Die Johannestaufe hatte allerdings ihre Wirkung in den Gemüthern der Bevölkerung vollbracht und wir sehen keine allgemeinere Taufbewegung mehr von einem ähnlichen Umfang, wie die des Jahres 34 gewesen, auftreten. Dennoch verschwinden die Taufgesinnten nicht vollständig aus der Geschichte. Abgesehen davon, daß die essäischen Vereine am todten Meer verwandte Tendenzen der Askese und des Harrens auf das Reich, verfolgen, berühren sich auch manche einzelne Asketen sehr nah mit dem Täufer. So jener Banus, der Lehrer des Josephus, der in den Zeiten des Kaiser Claudius in der Wüste bei Jerusalem sich niedergelassen hatte, Kleider von Baumrinde trug, von wildwachsenden Kräutern lebte und bei Tag und Nacht sich in kaltem Wasser badete.[2]

[1] Vgl. Bd. 1, 313 ff. — [2] Jos. Vita 2.

Schon daß ſein Schüler Joſephus den Täufer erwähnte, während er Jeſum überging, läßt vermuthen, daß dieſer Hemerobaptiſt in irgend welcher Beziehung zu der Taufbewegung ſtand. Aber auch die Jüngerſchaft des Täufers im engeren Sinn dauerte durch mehrere Generationen. Wie die Johannesjünger nach der Einkerkerung und Hinrichtung des Meiſters treu bei ihm ausgehalten,[1] ſo lebte auch nach ſeinem Tode in ihnen ſein Gedanke weiter, daß das Reich nahe ſei und es gelte durch Faſten, Wachen und herzliche Buße, daſſelbe heraufzuführen. So wird die ernſthafte Askeſe der Johannesjünger dem heitern Propheten Galiläas von Phariſäern und Volk als Beiſpiel vorgehalten und ſie ſelbſt ſind ſtolz auf ihre Uebungen.[2] Noch wollen die beiden Ströme, die ſo nah aneinander entſprungen, ſich nicht vereinigen. Als das Kriegsunglück des Antipas hereinbricht, ſehen die Johannesjünger und der Schüler des Banus darin die Strafe des Prophetenmords,[3] die Chriſten aber erblicken in derſelben Kriegsnoth die Wehen des Endgerichts.[4] Die Kunde vom gekreuzigten Meſſias dringt unter die Diaſpora, aber auch auf die Johannestaufe treten auswärts Gemeinſchaften zuſammen. Um die Mitte der fünfziger Jahre findet Paulus in Epheſus eine Taufgemeinde, die bis dahin Jeſum nicht als erſchienenen Meſſias anerkannt hatte und die von den Fortſchritten des Reichsgedankens bei den Jüngern Jeſu keine Kunde hat. Denn wenn dieſe das Prinzip der Begeiſterung, die durch ihre Gemeinden brauſt, als den heiligen Geiſt erkannt haben, der nach den Propheten in der meſſianiſchen Zeit ſoll ausgegoſſen werden über alles Fleiſch, ſo ſprechen jene: „Wir haben nicht einmal gehört, daß ein heiliger Geiſt ſei".[5] Dennoch gehörten hervorragende Perſönlichkeiten der Taufgemeinde an, wie jener Alexandriner Apollos, der in Epheſus von römiſchen Chriſten bekehrt ward, ſo daß er Jeſum als Meſſias anerkannte, doch nicht ohne fortgeſetzte Verſuche, die eigenthümlichen Gewohnheiten der Taufbewegung in der chriſtlichen Gemeinde ſelbſt zur Geltung zu bringen.[6] So wirkte der gegebene Anſtoß auch neben den von Jeſu ausgegangenen Wirkungen fort. Weiterhin beweiſt dann das präciſe Signalement der älteſten chriſtlichen Schriften, daß die Taufgeſinnten noch lange die geblieben, die ſie waren. Sie faſten ſo viel

[1] Matth. 11, 2; 14, 12. — [2] Matth. 9, 14. Marc. 2, 18. Luc. 5, 33. — [3] Ant. XVIII; 5, 3. — [4] Matth. 24, 6. — [5] Act. 19, 2. — [6] 1 Cor. 1. 15—17.

wie die Pharisäer, sie harren des Bräutigams und finden ihn nicht; sie flicken das Kleid der Theokratie mit einem Lappen ungewalkten Tuchs und machen den Riß schlimmer, sie fassen den neuen Geist in alte Schläuche und der Wein wird verschüttet.[1] Sie fragen nach Jesus und kommen doch über den Zweifel nicht hinaus,[2] während ihrerseits die Christen dabei bleiben, daß Johannes selbst dem Volke gesagt habe, „daß sie glauben sollten an den, der nach ihm komme, das ist an Jesus".[3] Insbesondere zeigen noch in der jüngsten Periode des neutestamentlichen Schriftthums die gelegentlichen Berücksichtigungen durch den vierten Evangelisten, daß in seiner Nähe die Johannesschule eine beträchtliche Stärke hatte und ihr Widerspruch gegen die messianische Würde Jesu dem Verfasser etwas austrug.[4] Wesentlich dem Nachweis, daß Johannes *nicht* „das Licht" sei, wohl aber vom Lichte zeugte, daß er dem Alten angehöre, das durch ein Neues verdrängt werden muß, sind die drei ersten Capitel dieser Schrift gewidmet,[5] und es sind ohne Zweifel die verschiedenen, nach einem Jahrhundert noch immer vertretenen Auffassungen seiner Person, die der Täufer selbst Joh. 4, 20 widerlegen muß, wenn er „bekennt und nicht läugnet, sondern bekennt", er sei nicht der Christ, nicht einmal Elias, auch der verheißene Prophet nicht, sondern lediglich die Erfüllung des Jesajawortes: „Ich bin eine Stimme deß, der da rufet in der Wüste, richtet den Weg des Herrn".[6] Daß der Täufer keine eigene Gemeinschaft habe stiften wollen, daß die Taufe mit Wasser allein nicht genüge, sondern daß die Wiedergeburt durch den heiligen Geist hinzutreten müsse, um in's Reich zu gelangen, sind Behauptungen, die die Anhänger Jesu den Taufgesinnten entgegenstellen, während diese vielmehr den Christen vorwerfen, daß Jesus den Brauch der Taufe ihrem Meister entlehnt habe und überhaupt sein Nachtreter sei. Im Hinblick auf solche Einwürfe der Taufgesinnten gegen die Christgläubigen läßt der Verfasser des vierten Evangeliums den Täufer selbst auf das Gottesgericht des Erfolgs verweisen: „Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel. Er muß wachsen, ich muß abnehmen. Ihr selbst seid meine Zeugen, daß ich sagte, ich bin nicht der Christ, sondern vor ihm hergesandt. Wer die Braut hat, *der* ist

---

[1] Mth. 9, 14—17. — [2] Mth. 11, 2. — [3] Act. 19, 4. — [4] Ewald, Gesch. des V. Isr. 7, 172. 241. — [5] Vgl. Holtzmann in Schenkels Bibellexic. 3, 325 ff. — [6] Vgl. Holtzmann in Schenkel's Bibellexic. 3, 324 f.

der Bräutigam".[1] So bekämpften ſich noch in der Zeit Hadrians die beiden Schulen wie ebenbürtige Mächte, weshalb auch dem Verfaſſer des Hebräerbriefs der Streit über „die Taufen" ein elementarer Unterrichtsgegenſtand iſt, von dem ſeine Leſer zur Genüge gehört haben.[2] Daß zur Zeit der Apoſtelgeſchichte allerdings ſich hier und dort in den größeren Städten die Taufgeſinnten mit der Gemeinſchaft Jeſu vereinigt hatten, erſehen wir aus den Berichten dieſes Buches über das Chriſtenthum zu Epheſus,[3] allein zu einer vollſtändigen Fuſion iſt es nicht gekommen. Unter dem Namen der Hemerobaptiſten wird uns vielmehr noch ſpäter eine Partei begegnen, deren Gedanken weſentlich die des Täufers ſind.[4] So kennt auch Juſtin noch eine eigene Schule der Baptiſten oder Täufer, auf die er das Wort des Jeſaja anwendet, ſie ehren Gott mit den Lippen, aber ihre Herzen ſind ferne von ihm.[5]

Wenn wir mithin von der Thätigkeit dieſer religiöſen Gemeinſchaft ein Weiteres nicht wiſſen, als daß ſie fortfuhr zu wachen, zu faſten, zu beten, Buße zu predigen und auf ein neues Leben zu taufen, ſo dürfen wir doch ihre Bedeutung nicht gering anſchlagen, wenn wir ihren Spuren in Epheſus und bald auch in Rom begegnen, wenn Männer wie Apollos ihr angehörten, und wenn wir die Predigt der Apoſtel Jeſu ſich weſentlich der Johannespredigt vom kommenden Tag des Gerichts anſchließen ſehen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Nachklängen der ſamaritaniſchen Garizimfahrt,[6] nur daß die chriſtliche Gemeinde in dem Propheten von Tirathaba nicht einen Vorläufer, ſondern einen Doppelgänger und Affen des Meſſias ſah. Denn das dürfte wohl der hiſtoriſche Kern der Sage von Magier Simon ſein, daß ſich in ihr eine Erinnerung an die gleichlaufende meſſianiſche Bewegung in Samarien erhielt, die der chriſtlichen Gemeinde in dieſer Landſchaft eine nachtheilige Concurrenz bereitete, wie denn nach dem Bericht des Joſephus gerade ſie es war, die wenigſtens einen politiſchen Erfolg, den Sturz des Pilatus, aufzuweiſen hatte. Weder die Taufbewegung am Jordan, noch die Reichspredigt in Galiläa hatte zu directen Conflicten mit der römiſchen Gewalt geführt, dagegen hatte die Art, wie

---

[1] Joh. 3, 22—36. — [2] Hebr. 6, 2. — [3] Act. 18, 24—19, 7. — [4] Ewald, Gesch. Isr. 7, 172 ff. Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanios. S. 5. — [5] Justin, Tryph. 80. — [6] Vgl. Bd. I, 334 f.

der Prophet der Samariter den Anbruch der messianischen Zeit proclamiren wollte, Pilatus genöthigt, Gewalt zu brauchen. Da aber sein Eifer den Bogen überspannte, flog der Pfeil auf ihn selbst zurück. Das Blut auf Golgatha hatte er ungestraft vergossen, das vom Garizim führte seine Abberufung herbei. Unsterblich ist er geworden durch das Credo der Christen, aber der Prophet der Samariter war es, der ihn zu Fall brachte. Den Beschwerden der Samariter gab Vitellius Recht. Pilatus ward entfernt, obwohl man billig zweifeln darf, ob er nicht den Zusammenhang der samaritanischen Bewegung besser übersah, als der eben von Rom angekommene, in den Fragen der Juden noch unbekannte, Vitellius. Welche Schicksale den Propheten und Führer der ganzen Bewegung bei ihrer Niederwerfung getroffen, davon berichtet Josephus nichts. Unter die „Koryphäen und Gewalthaber", die die Strafe ereilt hat, kann der Geschichtsschreiber den Magier kaum zählen, da er ihn ohne Namensangabe wegwerfend als einen Menschen bezeichnete, dem am Lügen wenig gelegen sei. Nun berichtet aber die Apostelgeschichte, daß im Jahre der Bekehrung des Paulus, also eben im letzten Jahre des Pilatus, der Christ Philippus zu Samarien einen Mann mit Namen Simon fand, der dort schon längere Zeit großes Aufsehen erweckt hatte, indem er Zauberei trieb und bei dem samaritanischen Volke Entsetzen erregte durch seine Thaten und vorgab, er wäre etwas Großes.[1] Von diesem selben Simon Magus sagen die pseudoclementinischen Homilien aus, daß er Jerusalem läugne und den Garizim aufrichte.[2] Unter diesen Umständen liegt es nahe, in dem Simon Magus der Apostelgeschichte, der eben im Jahre 36 zu Samarien sein Wesen treibt, den Propheten des Garizim zu vermuthen, und in ihrem Bericht eine geschichtliche Erinnerung an die Thatsache zu sehen, daß die Predigt des gekommenen Messiasreichs in Samarien auf einen Propheten stieß, der auch seinerseits das Reich hatte inauguriren wollen. Die Wahrscheinlichkeit dafür wächst, wenn wir auch bei Josephus wenig später wiederum in Samarien einem Magier Simon begegnen, der recht wohl der dem Blutbad des Jahres 36 entgangene Prophet von Tirathaba sein kann. Nach Herodes Agrippa's Tod war Samarien unter die Verwaltung des Felix, Bruders des Pallas, gekommen[3] und an dessen Hofe finden wir als Freund einen Magier Simon, der aus Cypern

[1] Act. 8, 4 ff. — [2] Clem. Homil. 2, 22. — [3] Tac. ann. 12, 54.

ſtammen ſoll und wohl ſchon länger in Samarien hauſte, da er mit den Töchtern des Herodes Agrippa bekannt iſt[1] und Felix die ſchöne Druſilla, Königin von Emeſa, zuzuführen weiß. Nun nennt Juſtinus Martyr allerdings als Heimath des Simon Magus den Flecken Gitta in Samarien,[2] allein ſeine Nachrichten über den Magier ſind ſonſt ſo wenig glaubwürdig, daß darauf wenig zu geben iſt. An ſich iſt jedenfalls nicht wahrſcheinlich, daß gleichzeitig mehrere Männer mit Namen Simon großes Aufſehen in Samarien ſollen erregt haben durch Zauberei, nur daß der eine aus Gitta, der andere aus Cypern geweſen wäre. Sollte man aber auch den Garizimpropheten, den Zauberer Simon des Joſephus und den Simon der Apoſtelgeſchichte als drei verſchiedene hiſtoriſche Perſönlichkeiten auseinander halten, ſo iſt doch ſicher, daß die Erinnerung der chriſtlichen Gemeinde alle drei Perſönlichkeiten in eine zuſammengeworfen hat. Clem. Homil. 2, 22 wird von Simon Magus berichtet, er habe den Verſuch gemacht, ſtatt des Tempelbergs den Garizim aufzurichten[3] und aus Apoſtelgeſchichte 24, 24 und 25 erhellt, daß die dem Simon des Joſephus zur Laſt fallende Kuppelei zwiſchen Felix und Druſilla auch dem Simon Magus der Chriſten zugeſchrieben ward.[4] Wie der Simon Magus des Joſephus, ſo iſt auch der der Chriſten in Samarien und ſpeciell in Cäſarea thätig[5] und dem großen Aufſehen, das der Prophet von Tirathaba erregt, entſpricht die Schilderung, die die Apoſtelgeſchichte von der Thätigkeit ihres ſamaritaniſchen Agitators macht, ſowie das nachhaltige Intereſſe, das die chriſtliche Erinnerung ſeiner Thätigkeit bewahrte. Ueberhaupt aber beherrſcht die chriſtliche Simonſage der Gedanke, daß Simon als Rival Jeſu deſſen Leben, Sterben und Auferſtehen parodirt habe und nicht alle Züge der Sage laſſen ſich aus der Parodie des Pauluslebens erklären, zu der der judaiſtiſche Parteihaß allerdings ſpäter die Simonſage umgearbeitet hat. Der denkwürdige, und von ſo großen geſchichtlichen Wirkungen begleitete Verſuch des ſamaritaniſchen Propheten, auf eine rein äußerliche Weiſe das meſſianiſche Reich heraufzuführen, und den „Garizim aufzurichten" hatte ſo viele Beziehungspunkte zur Predigt der Apoſtel, daß er ihnen immerhin

[1] Ant. XX; 7, 2. — [2] Apol. 1, c. 26. 34. Vgl. Clem. Homil, 1, 15. 2, 22. Epiph. haer. 21. — [3] Vgl. Recogn. 1, 57. — [4] Vgl. Lipsius, Bib. Lex. 5, 311. — [5] Vgl. Hom. II, 20. XIII, 8. Recogn. VII, 32. II, 6 f. mit Jos. Ant. XX; 7, 2.

als der Rivale und Nachahmer des Evangeliums erscheinen konnte, als welchen die Apostelgeschichte, die Clementinen, Justin und Hippolyt ihn schildern. Er hatte bringen wollen, was Jesus gebracht hatte, und sein wollen, was Jesus war. Dieser erste Eindruck seines Unternehmens wirkt deutlich bei dem Sagenkreis noch nach, der ihn der Nachahmung Jesu beschuldigt und es werden ihm eine ganze Reihe Rivalitätswunder zugeschrieben, durch die er sich als Messias darstellen will. Mit anderen Worten ist es also der alte Streit der Samariter und Juden über den ächten Propheten, den ächten Tempelberg, die ächte Abrahamidenschaft, das ächte heilige Land — der sich hier in Betreff des Messias wiederholt. Auch jetzt prätendiren die Samariter, den ächten Messias zu haben, und die Bewegung, die damals am Garizim begann, spielt noch das ganze Jahrhundert hindurch in neuen samaritanischen Reformversuchen weiter. Außer Simon wird noch ein zweiter Prophet, Dositheus erwähnt, der nach den Clementinen unmittelbar nach Johannes dem Täufer,[1] nach Origenes zur Zeit der Apostel aufgetreten sein soll.[2] Die samaritanische Chronik des Abulfatah setzt denselben dagegen schon in die Tage der Makkabäer.[3] Jedenfalls sind seine Anhänger auch noch in nachchristlicher Zeit thätig[4] und auch sie zählen zu den Wartenden und Hoffenden. Denn nach der Sage hat ihr Meister den demnächstigen Anbruch der Auferstehung verkündigt[5] und wollte durch strenge Askese und buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes Gott zur Gewährung der Heilszeit zwingen.[6] Sich selbst gab er für den von Mose geweissagten Propheten, oder wie die Spätern entstellten, für den Messias selbst aus[7] und erlag im achtundzwanzigsten Lebensjahre in einer Höhle, unweit Jerusalem, der Strenge seiner Fasten.[8] Als unmittelbarer Schüler Simons wird endlich ein Samariter Menander namhaft gemacht, der wenn die Berichte des Irenäus und Eusebius anders glaubhaft sind, den Samaritern die gnostischen Speculationen der alexandrinischen Religionsphilosophie vermittelt haben müßte.[9] Immerhin geht aus diesen trüben

---

[1] Recogn. 2, 8. — [2] Orig. Cels. 1, 57. Op, I, 372. — [3] Silvestre de Sacy, Chrestom. ar. 2. Aufl. Paris 1826. I, 333 f. Vgl. auch Hieronym. Advers. Luciferanos 23. — [4] Orig. in Joann. Tom. XIII, 27. — [5] Epiph. haer. 13, 1. — [6] Orig. περὶ ἀρχῶν 4, 17. — [7] Eulogios bei Photius bibl. cod. 230 Orig. Cels. 1, 57. 6, 11. — [8] Constit. ap. 6; 8, 1 und die Samaritерchronik des Abulfatah p. 337 Sac. — [9] Euseb. H. E. 3, 26. Iren. adv. haer. 1, 21.

Nachrichten eines mit Klarheit hervor, daß der Anhang, den die Propheten der Wüste Juda und der Garizimklüfte gefunden, sich mit nichten gänzlich zerstreute. Wie heut zu Tage die großen Bewegungen der Revivals in der neuen Welt, nachdem sie ganze Landschaften überschwemmt, plötzlich von der Erde verschluckt zu sein scheinen, während sie sich nur in die engen Straßen der kleinen Leute geflüchtet haben, so hatte auch hier die Bewegung der Taufgesinnten und der Garizimfahrer sich unter den Stürmen des bald ausbrechenden Krieges in ein enges Bette zurückgezogen, aber der Strom der Begeisterung war noch keineswegs versiegt, wenn auch die Quelle nicht so reichlich floß, um dauernd vorzuhalten. Denn daß der Welt eine namhafte religiöse Erneuerung durch die wandernden Schüler des Täufers oder durch die Unruhe der Samariter wäre zugeführt worden, wird sich freilich nicht behaupten lassen und so sehen wir hier, wie weit die Verhältnisse und der messianische Gedanke für sich gereicht hätten, falls der Messias ausblieb. Aber er war da, wenn auch zunächst nur im Wissen geringer Leute.

---

2. Der Anhang Jesu.

Auch die dritte, die unscheinbarste der religiösen Bewegungen der Jahre 34 und 35, diejenige, von der der Geschichtsschreiber der jüdischen Nation allein keine Notiz genommen, tauchte nach kurzem Verschwinden wieder empor und mit der Zeit sollte sich zeigen, daß in ihrem Lager der Streiter Gottes war, den Israel suchte. Die unscheinbare Bewegung der galiläischen Reichspredigt mündete aus in den von Jahrzehnt zu Jahrzehnt breiteren Strom der christlichen Kirche. Daß wir diesen Strom gerade von der bei Kapernaum entsprungenen Quelle herleiten, nicht von der religiösen Bewegung Palästina's im allgemeinen, hat seine guten Gründe. Was die Kirche gegründet hat, war nicht die messianische Erwartung der Juden, nicht einmal der Reichsgedanke, wie ihn Jesus hehr und schön entwickelt hatte, sondern in erster Reihe die Person Jesu selbst, die auf seine Umgebung den unauslöschlichen, überwältigenden Eindruck gemacht hat, daß er der sei, dessen Israel bedürfe und auf den es hoffe. In

diesem Glauben an ihn, in dieser Liebe zu ihm, hatte das Reich, wie er es beschrieben, in der That bei seinen Jüngern Einzug gehalten und in ihrem persönlichen Verhältniß zu Jesu hatten sie den Antheil an diesem Reiche der Liebe, der Freude, des Friedens, des Wohlgefallens. Zwar erschien ihnen das Reich auch jetzt noch als ein zukünftiges. Aber ein Vorgeschmack war ihnen doch bereits geworden im Umgang mit Jesu und darum war für sie der Glaube an Jesum und die Theilnahme am Gottesreich ein und dasselbe. Wer an ihn glaubt, wird das Reich ererben, wer nicht an ihn glaubt, verfällt dem Gericht. Auf diese Formel bringen sie ihre Ueberzeugung. Sie ist die nothwendige Consequenz ihrer Erfahrung. Ihr ganzes Christenthum war zunächst nur ihre starke, ungebrochene Liebe zu Jesu, der sie unmöglich getäuscht haben konnte: eine Liebe, für die die Thatsache, daß sie ein ganzes Leben lang gewartet haben auf seine Wiederkunft, den vollgültigsten Beweis erbringt.

Nachdem der entscheidende Zug nach Jerusalem auf dem Golgatha geendet, war der von Jesu selbst aufgenommene Gedanke der Zukunft des Menschensohns auf den Wolken des Himmels, wie die Daniel'sche Prophetie sie verhieß,[1] der feste Anker, an den die Herzen sich klammerten und das eiserne Band, das das Schiff der kleinen Kirche zusammen hielt, wie sehr auch die Wogen des Zweifels es peitschten. Das Vertrauen auf die Verheißung seiner Wiederkunft schlug aber sofort auch um in den Glauben an seine Auferstehung, die für das Bewußtsein der ersten Christen Bedingung der Wiederkunft war.[2] Daß dieser Glaube schon wenige Tage nach der Kreuzigung fest stand, ist durch Paulus bezeugt.[3]

Unter den natürlichen Erklärungen dieser Thatsache ist die Hypothese einer wirklichen Auferstehung aus dem Scheintod ausgeschlossen durch die geistige Erscheinungsweise des Auferstandenen und die Erwartung der Jünger, ihn wiederkehren zu sehen auf den Wolken des Himmels. Auch hätte ein solches materielles Ereigniß sich deutlicher in der Erinnerung der ersten Christenheit abgezeichnet, so daß wir einen ähnlich klaren Zeugenbericht wie über die Kreuzigung haben

---

[1] Vgl. Bd. 1, 431. — [2] 1 Cor. 15, 23. — [3] 1 Cor. 15, 4. Allerdings erst im Jahre 58, aber das Zeugniß selbst besagt vgl. mit Gal. 1, 19 flgd., daß Paulus schon im Jahre 36 an den am dritten Tage Auferstandenen glauben lernte.

müßten, während die Berichte über die Auferſtehung ſehr ſchwankender Natur ſind und weder in Betreff der Succeſſion, noch des Orts, noch der Zeit übereinſtimmen.[1] Flüſſigere Ereigniſſe, Erſcheinungen, Viſionen, ekſtatiſche Erfahrungen bilden vielmehr den Kern dieſer widerſpruchsvoll berichteten und doch ſo folgenreichen Thatſache. Nur die Viſionshypotheſe erklärt die Unſicherheit der Erinnerung und die Allgegenwart des Auferſtandenen in Galiläa und Jeruſalem, in der Wüſte von Damaskus und über den Waſſern von Pathmos, ſowie das lange Ausſetzen der Erſcheinungen und ihr Wiederauftreten in den Exaltationen des jüdiſchen Kriegs. Das raſche Entſtehen aber ſolcher Viſionen, ſchon am dritten Tage nach der Kreuzigung, zu erklären, ſind die Bedingungen in mehr als ausreichendem Maße gegeben.[2]

Die Jeruſalemfahrt der galiläiſchen Gemeinde war in eine Zeit gefallen, in der die Wogen der nationalen Aufregung am höchſten gingen. Noch ſchrie ungeſühnt und ungerächt das Blut des Täufers gen Himmel, noch ſchmachteten in den Kerkern Jeruſalems die gefangenen Patrioten[3] und der Tempel war kaum gereinigt vom Blute der durch Pilatus erwürgten Galiläer. Auch vom heiligen Berge der Samariter drangen dunkle Gerüchte unter die Menge, wie man dort den wahren Abrahamsſöhnen das Reich vorweg nehmen wolle. Durch dieſes unruhige und leidenſchaftlich bewegte Volk waren die gläubigen Galiläer mit Jeſu hinaufgezogen. Was das Volk bei anderen ſuchte, die endliche Verwirklichung der prophetiſchen Verheißung, das hatten die Jünger Jeſu durch ihn im Innern ſchon erlebt, nun ſollte es ſich auch äußerlich geſtalten. Der begeiſterte Zuruf des Volkes, das ſiegesgewiſſe Auftreten ihres Meiſters, das ſcheue Zurückweichen der Gegner ſteigerte ihre freudetrunkene Zuverſicht. Ihr Herz „brannte" ihnen vor Freude und Hoffnung. Aber das Wunder, durch das das Reich der Himmel allein herabgezogen werden konnte, trat nicht ein. Das Volk rief: Thue ein Zeichen, und Jeſus ſchwieg. Da hoben die Gegner wieder kühner ihre Häupter. Die Jünger aber ſahen, wie Jeſus rang in qualvollen Gebetsſtunden; er redete von ſeinem Leib, der für ſie gebrochen, und ſeinem Blut, das für ſie vergoſſen werde, und vertröſtete auf

[1] Näheres bei Holtzmann, Judenthum und Christenth. p. 520 ff. Dagegen: Keim, der geschichtl. Christus. 1866. p. 131 ff. — [2] Vgl. für das Folgende namentlich Holsten, zum Evang. des Paulus und Petrus. Rostock. 1868. — [3] Math. 27, 16 f. — [4] Luc. 13, 1.

seine Wiederkunft, bei der er wieder wie jetzt vom Gewächse des Weinstocks mit ihnen trinken werde.[1] Er zeigte ihnen an der Hand des Danielbuchs, daß der Menschensohn wiederkehren werde auf den Wolken des Himmels.[2] Nicht mit solchen Gedanken waren sie heraufgezogen, aber ihr Glaube an ihn bestand auch diese Probe. Trotz des Widerspruchs der Wirklichkeit hielten sie fest an Jesu, weil er selbst an sich festhielt. Aber, wie konnte Gott den, den er zum Messias bestimmt hatte, denn wirklich preisgeben? Noch glaubten sie's nicht. Da kam der Ueberfall auf dem Oelberg und Gott hatte Jesum nicht gewarnt, es kam die Gefangenschaft und Gott befreite ihn nicht, es kam das Verhör und Gott that keine Wunder, es kam die Kreuzigung und der Gottessohn stieg nicht herab. Für das Volk war damit die Antwort gegeben, aber die Jünger? Sie standen vor diesem Ausgang, als vor dem Unbegreiflichen. Für das Räthsel dieses Todes gab es nur eine Lösung und diese eine mochte wieder und wieder in ihnen aufblitzen. Mitten unter den knirschenden Feinden sollte Jesus gesprochen haben: „Von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels".[3] Warum sollte aber diese einzig mögliche Lösung nicht auch wirklich werden? Ueber den furchtbaren Abgrund, der sich in den Gemüthern aufgethan, mußte eine Brücke geschlagen werden, warum nicht diese? Für ein frommes Gemüth war die Weltordnung in Frage gestellt durch diesen Ausgang dessen, von dem das dritte Evangelium so schön sagt: „Wir aber glaubten, er werde Israel erlösen!" Daß dieser Mann sie getäuscht, konnten sie so wenig glauben, als daß es unwahr sei, was ihre eigenen Augen gesehen. Klar und leuchtend war des Meisters Bild vor ihnen erschienen, aus dem guten Schatze seines Herzens hatte er ihnen das Beste gegeben, er war derselbe gewesen in den Tagen, da das Volk ihm zujauchzte, derselbe in den Tagen, da es nach Barrabas schrie. Und dieser Mann sollte ein Lügenprophet sein — oder Gott sollte den verläugnet haben, den er selbst zum Propheten wie Moses gerüstet hatte? Diese Kluft mußte ausgefüllt, eine Brücke mußte gebaut werden, und so spannte sich mit innerer Nothwendigkeit der Regenbogen der Vision. Das helle Bild des Meisters, das strahlend in ihrer Seele lebte, spiegelte sich auf dem dunklen Hintergrund der Wirklich-

[1] Math. 26, 29. — [2] Math. 24, 15 33. — [3] Math. 26, 64. Vgl. Apoc. 14, 14.

keit, und das Gebet ihrer Herzen: „Du wirſt ſeine Seele nicht der Unterwelt laſſen und wirſt nicht zugeben, daß dein Heiliger verweſe", war erhört. Sollte Jeſus bei der demnächſtigen Auferſtehung der Todten wieder kommen als Weltenrichter, ſo konnte das Grab ihn nicht feſtgehalten haben, und der feſte Glaube, daß er lebe, daß er ſie nicht getäuſcht, ſteigerte ſich zum viſionären Schauen, bei den Erregteſten zuerſt und durch die ſympathiſche Kette der gleichen Begeiſterung fortgeleitet, ſchließlich bei allen.

Dieſer Zuſammenhang des Auferſtehungsglaubens mit dem Glauben an die verheißene Wiederkunft war ohnehin für eine Generation, die mit dem ganzen Volke zuſammen die Verwirklichung der meſſianiſchen Verheißungen demnächſt erwartete, an ſich gegeben. Paulus ſieht noch zwanzig Jahre ſpäter in der Auferſtehung Jeſu den Beginn der allgemeinen Auferſtehung und meint, mit ihr ſei die letzte Zeit bereits eröffnet. Auch ihm liegt zwiſchen der allgemeinen Auferſtehuug und der Jeſu ein ſo kurzer Raum, daß er bereits Jeſus als „Erſtling" und „Anbruch" der Auferſtehung zählen kann, denn die allgemeine Auferſtehung hat gleichſam ſchon begonnen mit der Auferſtehung Chriſti.[1] Um wie viel mehr mußte den Zeugen des Todes der Glaube an die verſprochene Paruſie ſich zunächſt als Erwartung der Auferſtehung deſſen geſtalten, der das Reich in nächſter Bälde bringen ſollte, eine Erwartung, die dann in erregten Stunden des Harrens und Hoffens zum viſionären Schauen ſich ſteigerte. Ein ſolches Schauen des Gekreuzigten und Begrabenen, der doch ſo mächtig in den Herzen lebte, konnte aber um ſo leichter eintreten, als dem Judenthum der Hades überhaupt minder feſt verſchloſſen war als uns das Grab. Die Erwartung einer allgemeinen Auferſtehung lockerte die Pforten der Unterwelt. Für die Zwiſchenzeit zwiſchen Tod und Auferſtehung waren die Seelen im Scheol, in dem es verſchiedene Räume gibt, das „Paradies", „Abrahams Schooß", die Krypta unter dem „Altar Gottes" oder auch den „Hades" und die „Gehenna". Doch ſind alle dieſe Räume nicht ſo feſt verſchloſſen, daß nicht die Stimmen der Frommen und die Schmerzenslaute der Gepeinigten heraufdringen könnten bis zum Ohr der Lebrer.[2] Ein Antipas konnte in Jeſu den auferſtandenen Täufer fürchten,[3] die Phariſäer konnten der

---

[1] 1 Cor 15, 23. — [2] Luc. 16, 22. — [3] Matth. 14, 2. Mr. 6, 14.

Rückkehr des Elias warten,[1] und das Volk meinte bald diesen, bald Jeremia, bald einen anderen auferstandenen Propheten vor sich zu haben, wenn Jesus sprach.[2] So wird im Matthäusevangelium bei Gelegenheit des Erdbebens nach Jesu Tod erzählt, die Gräber hätten sich geöffnet und zahlreiche entschlafene Heilige seien in die heilige Stadt gekommen und dort vielen erschienen.[3] Endlich erwartet auch der Apokalyptiker, daß die letzten Zeugen Jesu zu Jerusalem, nachdem das Volk sie erschlagen, auferstehen würden nach drei und einem halben Tag.[4] Hielt man eine Auferstehung mithin an und für sich für möglich, so war damit eine weitere Bedingung einer Erscheinung Jesu gegeben.

So erklärt die Visionshypothese den vorhandenen Thatbestand leicht, wenn man ihr nur nicht den Nachweis zumuthet, wie die einzelnen Erscheinungen, wie man sie später erzählte, sich als Visionen zurecht legen lassen? Sie kann aber dazu um so weniger gehalten sein, als ein übereinstimmender Bericht über die einzelnen Erscheinungen überhaupt nicht vorliegt und zudem die vorhandenen Relationen der zweiten und dritten Generation angehören. Paulus, der nächste Zeuge, constatirt nur das Factum und zwar, indem er die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode ganz in eine Reihe stellt mit der Christusvision, deren er selbst gewürdigt ward. So bleibt wirklich bezeugt nur, was Paulus berichtet, daß Jesus dem Kephas erschien, sodann den Zwölfen. Alsdann erschien er mehr denn fünfhundert Brüdern auf ein mal, von welchen die meisten zur Zeit, da Paulus schreibt, noch leben, etliche aber sind auch bereits entschlafen. Nach dieser großen Offenbarung an die Fünfhundert haben denn nochmals Jakobus und der Apostelkreis Jesum geschaut, und schließlich erschien er ganz wie den anderen Paulus selbst. Es ist nun freilich oft gesagt worden, daß wer die Erscheinungen des Auferstandenen für Visionen der Jünger halte, damit den Ursprung der Kirche von einer Täuschung herleite. Allein es ist eines der übelsten Vorurtheile aus der rationalistischen Periode der Theologie, zu meinen, nur Verstand und Empirie seien die Quellen der Wahrheit und in der Welt des Geistes sei nur das vorhanden, was begriffsmäßig zum Ausdruck kommt. Es ist eben so

---

[1] Matth. 17, 10; 11, 14. Mr. 9, 11. — [2] Matth. 15, 14. — [3] Matth. 27, 52. — [4] Apoc. 11, 3—12. Vgl. Lipsius, die Grundansch. d. Urgem. Jahrb. d. d. Prot.-Ver. 1871. p. 80.

verkehrt, den Inhalt eines geiſtigen Lebens herunterzuſetzen, weil er ſich in der Form einer Viſion darſtellt, als es verkehrt iſt, aus gleichem Grunde ihm einen ſpecifiſchen Offenbarungswerth beizulegen. Es gibt Viſionen, die mehr Wahrheit enthalten als die klarſten Demonſtrationen, und die Jünger, die ſich der meſſianiſchen Stellung und weltgeſchichtlichen Bedeutung Jeſu in dem Bilde ſeiner Auferſtehung bewußt wurden, wußten von der Zukunft und Gegenwart mehr als die Gegner, die bei dem leeren Grabe urtheilten, der Leichnam Jeſu ſei von den Seinen geſtohlen worden. So haben die Viſionen des heiligen Antonius, des heiligen Ansgar, des heiligen Bernhard und Franciscus größere hiſtoriſche Wirkungen geübt als Folianten philoſophiſcher Betrachtungen. Es iſt darum ein durchaus unhiſtoriſches Urtheil, die großartigſten Umwandlungen, die in der Weltgeſchichte vor ſich gingen, auf Illuſionen zurückzuführen, weil die Form, in der die Wahrheit den Trägern zum Bewußtſein kam, dem Traumleben der Phantaſie angehörte und nicht dem Tageslicht logiſcher Argumentationen. Nicht die Viſion erzeugte dieſe hiſtoriſchen Wirkungen, ſondern die wirkende geiſtige Kraft der Wahrheit riß die Subjecte mit ſich bis zum phyſiſchen Schauen. Das eben iſt die Art des religiöſen Proceſſes, daß er Gefühl, Gemüth, Phantaſie und Wille weit tiefer erregt und in Anſpruch nimmt als die Thätigkeiten des Verſtandes, aber damit iſt nicht geſagt, daß dieſes Denken in Bildern der Wahrheit entbehre. So liegt auch hier die Sache nicht ſo, als ob die Erſcheinungen des Auferſtandenen, das heißt die Täuſchungen der Viſion, die Kirche gegründet hätten, vielmehr waren, wie die Kirche ſelbſt, ſo auch dieſe Geſichte nur die Folge der unerſchütterlichen Ueberzeugung, daß Jeſus der Chriſt ſei. Dieſe Ueberzeugung hat beides geſchaffen, Dogma und Kirche, und darum war auch der Auferſtehungsglaube nicht langſam erklügelt worden, ſondern er war ſofort nach der Kreuzigung da, wie 1 Cor. 15, 4 bezeugt, am dritten Tage.

Aus dem Hintergrund einiger ſynoptiſchen und johanneiſchen Viſionen erſehen wir nun, daß ein Theil derſelben in Jeruſalem ſtattfand, während ein anderer an den geweihten Plätzen des Sees Genezareth und des Berges bei Kapernaum ſich zutrug. Aber daß Matthäus die letzte Erſcheinung ſammt dem Abſchied auf den galiläiſchen Berg verlegt, während Lukas dieſelbe vielmehr nach Bethanien bei Jeruſalem verſetzt, zeigt deutlich, daß über dieſe inneren Erlebniſſe keineswegs eine ganz klare Kunde vorhanden war, ſonſt hätte man doch mindeſtens

den Ort der letzten Erscheinung behalten. Was feststand war die Ueberzeugung, daß Jesus lebe, daß er sich bald den Einzelnen offenbare, bald, nach seiner Verheißung, mitten unter den Seinen sei, wenn sie sich in seinem Namen versammeln. So entzündete sich Vision an Vision, Flamme an Flamme. Eine Erweckung kam über den kleinen Kreis, die einen unendlich viel stürmischeren und gehobneren Character annahm, als ihn die Taufbewegung je gehabt. So voll Sturm und Drang, voll brausender Begeisterung hatte man die Schaaren am Jordan niemals gesehen. Dort war mit Wasser getauft worden, hier mit Geist, dort war ein alter Wein, den auch alte Schläuche faßten, hier ein neuer der sie brausend zerriß.

An stürmische, schwärmerische Stunden müssen wir denken, wenn durch Versammlungen von mehr als fünfhundert Gläubigen der Geist visionären Schauens hinfährt, so daß sie alle Jesum schauen und dessen nach zwanzig Jahren noch Zeugen sind. Gerade von dieser Massenvision aber, in der mehr als fünfhundert Brüder übereinkamen, Jesum gesehen zu haben, fehlt in den Evangelien jede Erwähnung und doch muß sie ein Ereigniß von größter Wichtigkeit für die Ausbreitung der Gemeinde und die Stärkung schwankender Gemüther gewesen sein. An sich ist also schwer begreiflich, daß sie der Tradition so ganz soll verloren gegangen sein. Wenn wir nun die historischen Quellen durchmustern, in welcher Erzählung sich etwa eine Erinnerung an dieses historische Factum einer Massenvision erhalten haben möchte, so hat nur der Bericht der Apostelgeschichte vom Pfingstwunder mit dem von Paulus mitgetheilten Factum einige Verwandtschaft. Auf dem ersten Pfingstfest nach dem Todespassah trug sich in Jerusalem eine Erweckung zu, in der der Pauliner, der sie berichtet, die Erfüllung einer der wichtigsten messianischen Verheißungen glaubt sehen zu dürfen. Er wendet nämlich auf sie das Wort des Propheten Joel an: „Und es geschieht in den letzten Zeiten, spricht Gott, ich werde ausgießen von meinem Geiste über alles Fleisch, und es prophezeien eure Söhne und eure Töchter, und eure Jünglinge schauen Gesichte, und eure Aeltesten träumen Träume. Und zwar über meine Knechte und meine Mägde werde ich ausgießen in selbigen Tagen von meinem Geiste, daß sie weissagen".[2] Nach der Meinung des Verfassers hat demnach

[1] Vgl. Holtzmann, Judenth. u. Christenth. p. 524 f. — [2] Joel 3, 1—5 in Act. 2, 17 ff

damals die Mittheilung des Geiſtes Gottes an die Gemeinde ſtattgefunden, als deſſen wunderbare Aeußerung man namentlich das Reden in Zungen betrachtete. Daß eine Offenbarung des Auferſtandenen an mehr als 500 Ekſtatiſche auf einmal ſich äußerlich in jenen verzückten Rufen äußerte, die man ſpäter „Reden in Engelszungen" nannte, iſt an ſich ſehr wahrſcheinlich. Die Apoſtelgeſchichte ſelbſt freilich verſteht unter dem Reden in Zungen ein Reden in den Sprachen fremder Völker, indem ſie auf die große Erweckung am erſten Pfingſtfeſt das Bild der ſinaitiſchen Geſetzgebung überträgt, wie Philo und die Rabbinen ſie zu zeichnen pflegten.[1] Nach jüdiſcher Tradition ward nämlich das Geſetz am Pfingſttage gegeben, und zwar ſo, daß auch die Völker, die es verwarfen, dennoch es verſtehen konnten. Dieſer Vorgang trug ſich aber nach den Rabbinen zu, entweder in Form eines Sprachwunders, ſo daß, wie Rabbi Jochanan meinte, die Stimme vom Sinai ſich in 70 Sprachen theilte, oder in Form eines Hörwunders, ſo daß das Geſetz mit einem Laut verkündigt ward, jede Nation aber ihre Sprache hörte. Auch der eigenthümliche Ausdruck Exod. 20, 15: „Alles Volk ſah die Stimmen und die Blitze", gab zu allerlei Träumereien Anlaß, ſo erläutert Midraſch Tillin Pſ. 68, 12 mit den Worten: „Als das Wort vom Sinai ausging, ward es in ſieben Stimmen und von den ſieben Stimmen in ſiebzig Zungen getheilt. Gleichwie Feuerfunken da und dorthin herausſpringen, wenn der Menſch auf den Ambos ſchlägt, alſo war auch der verkündigenden Gottesſtimmen eine große Schaar." Die Kenntniß dieſer Vorſtellung iſt ſchon bei Philo vorauszuſetzen, der bei ſeiner Erzählung von der Verkündigung des Geſetzes von einem Feuerſtrome redet, aus dem eine Stimme ertönt, welche Stimme ſich dann für jeden zu der Mundart articulirt, die ihm eigenthümlich iſt.

Danach würde es ein ganz vergebliches Unternehmen ſein zu läugnen, daß die Apoſtelgeſchichte, die mindeſtens 50 Jahre jünger iſt als Philo, ihre Einkleidung der Ausgießung des heiligen Geiſtes dem rabbiniſchen Bilde des ſinaitiſchen Pfingſttags entlehnt habe. Die feurigen Zungen auf den Häuptern der Jünger ſind dieſelben, die ſchon am Sinai zuckten und als Stimmen in der Sprache aller Völker laut geworden ſind. Allein eine ganz andere Frage iſt die,

[1] Philo, de decal. 9 Mang. Rabbin. Stellen bei Gfrörer, Urchr. I, 390 f.

ob nicht wirklich das erste Pfingstfest durch eine große Erweckung bezeichnet war, die den Verfasser der Apostelgeschichte erst veranlaßte, das Ereigniß auf dem Sinai in Beziehung zu setzen mit diesem ersten Pfingstfest der christlichen Gemeinde und sich jene eigenthümliche Vertauschung des Zungenredens mit der Sprachengabe zu erlauben.

Nun sprechen allerdings Gründe dafür, daß jene große Massenvision, von der Paulus spricht, sich gerade am Pfingstfest 35 zutrug, denn nur bei einer allgemeinen Versammlung des Volks konnten sich fünfhundert Brüder zusammen finden. Bei dem ersten Feste nach dem Todespassah mußte die zersprengte Gemeinde sich zum ersten Mal wieder in größerer Anzahl beisammen sehen, während ohne solche Veranlassung weder in den kleinen Flecken Galiläa's noch in Jerusalem die Zahl der Anhänger irgendwo fünfhundert Köpfe zählte. Die natürliche Rückbeziehung des gegenwärtigen Festes auf das vorangegangene ließ wohl auch eine Offenbarung des am Passah geschlachteten Messias um so mehr erwarten, als so viele Feste dieser Zeit durch eine messianische Bewegung bezeichnet sind. Noch ging durch die Bevölkerung die große religiöse Hochfluth, gegen die Pilatus eben in Samarien los zu schlagen sich anschickte. Visionen einzelner waren bereits vorgekommen. So harrte man der Bestätigung. Warum sollten nicht alle treuen Gläubigen vom Leben und Wirken des Herrn sich überzeugen dürfen und wenn sie im ernstlichen Gebet danach rangen, warum sollen nicht die Hunderte, jeder am andern sich entzündend, schauen, was schon so mancher für sich geschaut? So wird man der Darstellung der Apostelgeschichte vom ersten Pfingstfest, trotz aller symbolischen Zuthaten doch eine thatsächliche Unterlage nicht absprechen dürfen, und da das von Paulus erwähnte Gesicht der mehr als fünfhundert Brüder am nächsten an die Erzählung seines Schülers vom Pfingstwunder anstreift, so ist es auch als dessen historischer Kern zu achten.

Diese Voraussetzung, daß die Geschichte der Gemeinde mit einem großen Erfolg zu Jerusalem begonnen habe, bestätigt sich auch dadurch, daß die Apokalypse ihre Reichsgeschichte keineswegs mit Bildern der Trauer und Sehnsucht beginnt, sondern sie hat auf dem ersten Blatt ihrer Bilderchronik, das die Zeit vor dem Krieg und Kriegsgeschrei des Jahres 36 darstellt, nur von Siegen und Erfolgen zu melden. Wie die Apostelgeschichte das Pfingstfest des Jahres 35 unter die Siegestage der Gemeinde schreibt, so sieht der Apokalyptiker unter dem

erſten Siegel des Schickſalsbuches den triumphirenden Einzug des Meſſias: „Ein weißes Roß, und der darauf ſaß hatte einen Bogen; und ihm ward gegeben eine Krone und er zog aus, ſiegend und damit er ſiege“.[1] Sofort folgt dann das rothe Roß, deſſen Spuren am Boden und deſſen Wiederſchein am Himmel ſchon das folgende Jahr zeigte.

Nach allen dieſen Andeutungen ſcheint das erſte ſich Wiederfinden der geſammten Jüngerſchaft Jeſu am Pfingſtfeſt 35 von einem großen Erfolge begleitet geweſen zu ſein, den die Apoſtelgeſchichte als Einzug des Geiſtes, die Apokalypſe als Einzug des Geiſtes geſchildert und ohne den das Fortbeſtehen der Gemeinſchaft auch gar nicht denkbar wäre. Die Tage der Trauer hatten der jubelndſten Siegesgewißheit Platz gemacht. Der Meſſias hatte ſich offenbart, ſein Geiſt hatte das Regiment des Reichs ergriffen. Der ſubſtanzielle Inhalt dieſer Ekſtaſe war aber die Gewißheit, daß Jeſus der Meſſias ſei, daß er dem Betenden, Harrenden, Faſtenden oder vom Geiſte Ergriffenen ſich offenbare und daß er demnächſt wiederkommen werde auf den Wolken des Himmels zur Errichtung des Reichs. Denn der ſtets wiederkehrende Ruf des Geiſtes lautet: „Der Herr iſt nahe“,[2] „bereit iſt der Herr zu richten die Todten“,[3] „die Zukunft des Herrn iſt nahe herbeigekommen“,[4] „es iſt ein kleiner Augenblick, bis kommen wird der kommen ſoll und bleibt nicht aus“,[5] „die Nacht iſt vorgerückt, der Tag iſt nahe“.[6] — Das war der Inhalt ihrer Geſichte, die nur die Erhörung des von Jeſu ſelbſt gelehrten Gebetes verkündeten: „zu uns komme dein Reich!“ Die Aufgabe der gemeinſamen Verſammlungen war danach, ſich gegenſeitig zum Bewußtſein des lebenden Meſſias zu verhelfen, der verheißen hatte: „Wo zwei oder drei verſammelt ſind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen“. Man rang nach dem Geiſt und der Geiſt machte das Herz der Gegenwart des Herrn und der Nähe ſeiner Zukunft ſicher.

Von da ab erſchien auch der Beſitz des „Geiſtes“ als der ſpecifiſche Unterſchied, der die Jünger Jeſu von den Taufgeſinnten ſchied. „Johannes, hieß es, taufte mit Waſſer, ihr aber werdet getauft werden mit dem heiligen Geiſte nicht lange nach dieſen Tagen“.[7] „Es ſei denn, daß Jemand geboren werde aus Waſſer und Geiſt, ſo kann

---

[1] Apoc. 6, 2. — [2] 1 Cor. 16, 22. Phil. 4, 5. — [3] 1 Petr. 4, 5. — [4] Jac. 5, 8. — [5] Hebr. 10, 37. — [6] Rom. 13, 12. — [7] Act. 1, 5. 11, 16.

er nicht in das Reich Gottes kommen".[1] In diesem Sinn muß der Täufer im vierten Evangelium selbst bezeugen: „der mich sandte zu taufen mit Wasser, der sprach zu mir: Auf wen Du siehst den Geist herabsteigen und auf ihm bleiben, der ist's, der mit dem heiligen Geiste tauft".[2] So macht nun forthin das den Christen, mag er sonst ein Jude oder Grieche, ein Knecht oder Freier sein, daß alle mit diesem Geist getränkt sind.[3] Dieses unterscheidende Merkmal der Jünger Jesu ist nun aber nichts anderes als das Princip ihrer eigenen Begeisterung, die sie in den Stunden gemeinsamen, angespannten Gebets und leidenschaftlichen Wartens auf den Herrn in ungewohnter Weise ergreift und die ihnen objectiv wird als der Geist des Herrn, als Geist Jehova's, der schon auf den Propheten ruhte.

Der Apostel Paulus hat von diesem Zustand der Pneumatischen, das heißt der Geisterfüllten, im ersten Korintherbrief ein deutliches Bild gezeichnet und fragen wir, worin diese Schaaren der in Christo Begeisterten sich von den Jüngern des Gaulaniten, den Schwärmern des Jordanthals und der Garizimklüfte unterschieden, durch welche Aeußerungen sie so besonders die Aufmerksamkeit der Menge auf sich zogen, so gibt der Apostel und die Apostelgeschichte zur Antwort: durch das Reden in Zungen. Ein neues Phänomen trat in der messianischen Gemeinde hervor, das man weder am Jordan noch auf dem Garizim beobachtet hatte und das einmal erzeugt mit ansteckender Gewalt sich fortpflanzte. Von dem ältesten Zeugen, von Paulus, wird uns dieses Reden in Zungen beschrieben als ein Reden nicht mit Menschen, sondern mit Gott.[4] Was der Zungenredner spricht, verstehen nicht Menschen, sondern im Geist redet er Geheimnisse, die nur der erfährt, der auch das Seufzen der unmündigen Creatur vernimmt. Es ist ein Reden, bei dem das Bewußtsein zurücktritt, oder wie der Apostel es ausdrückt, bei dem die Vernunft keine Frucht bringt.[5] In seiner höchsten Steigerung wird es zum Stottern, zum unarticulirten Lallen, das der Apostel selbst dem wirren Anschlagen eines Instruments vergleicht, ohne Auseinanderhaltung der Töne, so daß niemand weiß, „was geflötet oder geharft wird".[6] Aber wenn der Geist den Gläubigen reißt, so entringen sich solche Naturlaute unbewußt den stammelnden Lippen. Wie es ihre Art zu allen Jahrhunderten war,

---

[1] Joh. 3, 5. — [2] Joh. 1, 33. — [3] 1 Cor. 12, 13. — [4] 1 Cor. 14, 1. — [5] 1 Cor. 14, 14. — [6] 1 Cor. 14, 9 f.

hatte die religiöſe Begeiſterung auch dießmal die Schichten der Bevölkerung am gewaltigſten ergriffen, die des Wortes nicht mächtig ſind, wie denn die höchſte und tiefſte Empfindung ſich überhaupt nicht in Worten ausdrückt, ſondern mit dem Römerbrief zu reden, in unausſprechlichem Seufzen. Dieſes Stammeln nun der Empfindung nannte man Zungenreden nach einer Stelle des Propheten Jeſaja, die man meſſianiſch deutete. Da die jüdiſche Sprache das Reden der Fremden als ein Wälſchen oder Stottern bezeichnet, ſagt der Prophet, indem er 28, 11 den Königreichen Ephraim und Juda mit einer Heimſuchung durch die Aſſyrer droht: durch Völker ſtammelnder Lippe und in fremder Zunge wird er reden zu dieſem Volke, zu dem er ſprach: „das iſt der Weg zur Ruhe und das iſt der Weg zum Heil". Wenn nun in der höchſten Begeiſterung gemeinſamen Gebets das Wort nicht mehr ausreichte, um das Unſagbare zum Ausdruck zu bringen und der drängende, gährende Inhalt in ekſtatiſchem Stammeln, Schluchzen, Jauchzen, Weinen ſich Luft machte, ſo erinnerte man ſich des Prophetenworts, daß Gott zu Israel in der letzten Zeit mit ſtammelnder Lippe und wälſchender Zunge reden wolle und nannte dieſes ekſtatiſche Reden ein Reden in Zungen. Denn da das Reden in fremder Sprache ein Stammeln hieß, ſo ſchien auch das Stammeln ein Reden in fremder Sprache zu ſein, und ſo galt das ekſtatiſche Reden als die neue Sprache, die Sprache der Engel, die Gott in der letzten Zeit den Kindern des Reichs nach Jeſaja offenbaren wollte.[1]

Wenn uns nun dieſes bewußtloſe Hingenommenſein des Menſchen von ſeiner Stimmung ſeltſam erſcheint, ſo iſt doch zu bemerken, daß der alten Welt ein ſolches ekſtatiſches Gebahren näher lag, weil der Menſch ſich dem geiſtigen Impuls unbefangen und ohne die Gewohnheit ſteter Reflexion hinzugeben pflegte. Zumal in Syrien, der alten Heimath der Prophetie, ſind dieſe bacchiſchen Zuſtände der Ekſtaſe niemals ausgeſtorben, mochten ſie nun im heiligen Attisruf des Heiden oder im Jauchzen der Prophetenſchulen laut werden, wie ſie ja auch heute noch in den Verzückungen der Jeruſalemiten beim heiligen Oſterfeuer oder in der ſinnloſen Wuth der tanzenden Derwiſche auftauchen.

Denn etwas anderes als dieſes naive Stadium der Begeiſterung iſt es doch nicht, wenn uns in der Erzählung von der Prophetenſchule zu Rama ein ähnliches Phänomen beſchrieben wird, das gleichfalls

[1] 1 Cor. 14, 21 Mr. 16, 17. Vgl. Hitzig, Der Prophet Jesaja, XXVI.

ansteckend um sich greift. „Als die Boten Saul's", so wird uns erzählt,[1] „die Versammlung der Propheten sahen, die da prophezeieten, und Samuel, der dastand als ihr Vorsteher: so kam auf die Boten der Geist Gottes und sie prophezeieten auch. Und man berichtete es dem Saul, und er sandte andere Boten und sie prophezeieten auch. Und Saul sandte wiederum dritte Boten und sie prophezeieten auch. Da ging auch er gen Rama und kam an die große Grube zu Sechu und fragte und sprach: Wo ist Samuel und David? Und man sprach: Siehe in Najoth bei Rama, und es kam auch auf ihn der Geist Gottes und er ging immerfort prophezeiend, bis er nach Najoth bei Rama kam. Und auch er zog seine Kleider aus und prophezeiete auch vor Samuel, und lag nackt da den ganzen selbigen Tag und die ganze Nacht. Daher spricht man: Ist auch Saul unter den Propheten?" Aber man meine nicht, daß ein solches Gerissen- und Geworfenwerden von dem Ueberschwang der Gefühle und geistigen Impulse nur bei den Hebräern vorgekommen wäre. Auch Plutarch berichtet, die Pythia habe in der Verzückung in seltsamen Worten geredet, indem sie ihre Mitbürger Feuerbrände, die Spartaner Schlangenfresser, die Menschen Oreaner und die Flüsse Bergtrinker nannte.[2] Aehnlich stellt auch Aeschylus den dithyrambischen Zustand der Kassandra als ein räthselhaftes Seufzen und Schluchzen, als ein Lallen abgebrochener Worte dar, wobei dann doch wieder abgerissene Sätze ein Fingerzeig sind, nach welcher Seite der Strom der Gefühle abfließt. Mithin ist es keineswegs an dem, daß die Schaaren solcher Erweckten etwa unter die Würde des damaligen gottesdienstlichen Lebens heruntergestiegen wären. Zumal in Syrien und Phönizien galt vielmehr der dithyrambische Zustand als der ehrwürdigste und als die Spitze cultischer Andacht. Doch kam allerdings eine spätere Zeit, in der reifere Christen meinten, Gott habe dieses Phänomen nur darum zugelassen, um die Gewissen der Heiden durch ein Zeichen zu erschüttern, aber ein ständiges Element der Erbauung dürfe es nicht werden.[3] Auch ist der Eindruck auf die Unbetheiligten stets ein getheilter gewesen, und wie die Jerusalemiten der Apostelgeschichte sprechen: Sie sind voll süßen Weines, so schreibt Paulus seinen Korinthern: „Wenn die ganze Gemeinde zusammen gekommen ist und es reden alle mit Zungen, es sind aber Laien oder

[1] 1 Sam. 19, 20. — [2] De Pyth. orac. 24. — [3] 1 Cor. 14, 22.

Ungläubige hineingekommen, werden ſie nicht ſagen, ihr ſeid verrückt"?[1] Aber die Sache ſelbſt verurtheilt Paulus keineswegs, ſondern auch er kennt ein Beten in Zungen, das ihm höher ſteht als alle Worte und vom Geiſte ſelbſt gewirkt wird. „Der Geiſt, ſagt er, hilft unſerer Schwachheit auf, denn was wir beten ſollen, wie es ſich gebührt, wiſſen wir nicht, aber der Geiſt ſelbſt tritt für uns ein in unausſprechlichem Seufzen. Der aber die Herzen erforſchet, weiß was des Geiſtes Sinnen iſt, daß er nämlich nach Gottes Wohlgefallen für Heilige eintritt".[2] Und gerade das erſte Auftreten dieſer Erſcheinung hatte etwas die Träger ſelbſt Bewältigendes und Ueberraſchendes, weil ſie durchaus ungemacht und der vollkommen naturwüchſige Ausbruch einer wahrhaftigen Begeiſterung war. Man erfuhr die Ekſtaſe als eine ſtärkere Macht, die Wille und Bewußtſein niederwarf, und je chaotiſcher der Sturm die Menge aufwühlte, je lauter Prophetie, Zungenreden und Gebet durcheinanderwogten, um ſo deutlicher glaubte man den Geiſt zu verſpüren, der weht wo er will, und von dem der vierte Evangeliſt ſagt: „Du höreſt ſein Sauſen wohl, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt".[3] Dieſe unbewußten Aeußerungen des Geiſtes waren aber dennoch unter ſich nach Anlage und Temperament der Ergriffenen verſchieden. Paulus redet von Arten von Zungen und vergleicht dieſelben den verſchiedenen Inſtrumenten der Flöte, Harfe und Poſaune, dem dumpf ſchallenden Erz und der gellenden Cymbel — es war alſo bald ein leiſes Weinen und Beten, das durch die Maſſen ging, bald ein Seufzen und Schluchzen, bald ein fröhliches Jauchzen, oder der pathetiſche Ruf der Begeiſterung, der wie Poſaunenſchall alles übertönte. Dazwiſchen erhellen dann einzelne Loſungen und Ausrufe mit plötzlichem Aufleuchten die Tiefen, aus denen die unverſtandenen Laute quellen. Eine Reihe ſolcher Loſungen iſt auch in die neuteſtamentlichen Briefe übergegangen. Meiſt beziehen ſie ſich auf die nahe Zukunft des Herrn, und wie die Judenſchaft Alexandriens ihrem weltlichen König zujauchzte: Marin! Marin! ſo hieß der Chriſten Loſung: „Maran atha!" „der Herr kommt!"[4] oder „der Herr iſt nahe"[5] oder „Abba Vater"[6] oder „Herr iſt Jeſus"[7], oder es ertönte wohl auch ein leidenſchaftliches „Anathema", denn manche läſtern auch

[1] 1 Cor. 14, 23, 24. — [2] Röm. 8, 26 f. — [3] Joh. 3, 8. — [4] 1 Cor. 16, 22. — [5] Phil. 4, 5. — [6] Gal. 4, 6. — [7] 1 Cor. 12, 3.

i der Ekstase und reden Worte, die sie bei klarem Bewußtsein im
ufen bewahrt hätten.[1]

Wenn so die Losung an sich schon deutlich machte, was das
erz des Bruders bewege, so kam dabei weiter die Auslegung anderer
ir Hülfe. Es fanden sich Ausleger, Hermeneuten, die zu sagen wußten,
as der Geist meine. Der schluchzende, durch die Rührung unter-
ochene und unverständliche Gebetsvortrag wurde von den Ruhigen,
r Rede Kundigen, dem gewöhnlichen Verständniß vermittelt, und
ese Gabe, die wortlose, ungeordnete Begeisterung der anderen zu-
mmen zu fassen, ward mit der Zeit zum beliebten Charisma. Allein
s war doch schon ein kühleres Stadium, das dem Ueberkochen der
sten Begeisterung nachfolgte. Kälter beobachtenden Naturen, wie
aulus, blieb nicht verborgen, daß die Schwärmerei solcher Revival-
rsammlungen leicht derselben sinnlichen Aufregung verfalle, durch die
r Cybele und Attisdiener seinerseits gleichfalls die Gegenwart der
ottheit zu spüren wähnt, während es doch nur das eigene erregte
erzblut ist, was ihnen Bewußtsein und Klarheit trübt und die
reiheit der Entschließung raubt. Des Apostels Schreiben „von den
neumatischen"[2] beginnt darum eben damit, daß Paulus vor dem
inden Getriebenwerden der Ekstatischen warnt, indem er den dunkeln
wang, unter dem sie handeln, der Art vergleicht, wie die Korinther
über bei den bacchischen Festen geführt wurden zu den Götzen, „so
ie sie eben weggeführt oder mitgerissen wurden".[3]

Fassen wir mithin dieses erste Auftreten der Anhänger des gekreu-
gten Messias in ihrer Sturm- und Drangperiode in's Auge, so ge-
ahren wir nur, wie die zukunftsvollen Gedanken, die weltumwandelnden
räfte, die Jesus in diesen Gemüthern niedergelegt, sich in einer ge-
eigerten Lebenswärme, in leidenschaftlich erhöhter Lebensstimmung
ffenbaren. Wir haben das Bild einer chaotischen Erregung, der gegen-
ber sich schwer sagen läßt, was sich gestalten wolle. Ein kleiner Kreis
on Erweckten steht vor uns, der sich bewußt ist, daß sein Messias
be, daß der Geist der alttestamentlichen Propheten über seine Gläu-
igen ausgegossen sei und der das Harren auf die bevorstehende Wieder-
unft des Menschensohnes zum wesentlichen Inhalt seines Glaubens-
bens macht. Zu gemeinsamem Warten und Rüsten, zum Empfang

[1] 1 Cor. 12, 3. Ueber den verwirrten Ruf der Pneumatischen: „Ana-
ema Jesu" siehe unten „Korinthische Wirren". — [2] 1 Cor. 12, 1—14, 40. —
[3] 1 Cor. 12, 1—4.

des Kommenden ſind ſie vereint. Geſpannt achten ſie auf die Zeichen der Zeit, jedes Ereigniß iſt ein Vorbote ſeines Kommens. Die Zeit iſt ihnen ein Weib, das den Meſſias im Schoß trägt und ihrem Stündlein entgegen geht, und jedes Unglück iſt eine Wehe des Reichs, das im Durchbrechen begriffen iſt. In geſpanntem Hinhorchen hören ſie überall das Geräuſch des Nahenden, „er ſteht vor der Thüre und klopft an, er kommt wie der Dieb in der Nacht, er kommt und zögert nicht". Allem Hohn und Spott der Menge gegenüber bleiben ſie dabei, daß ihr Meiſter wiederkehren werde und daß ihn ſchauen werden „aller Augen, auch die, die ihn durchbohrten".[1] So iſt ihr Leben ein athemloſes Harren auf den Fußſpitzen der Erwartung, und doch auch wieder ein berauſchtes Genießen ſeiner Gegenwart.

Aeußerlich unterſchieden die Jünger Jeſu ſich von den Taufgeſinnten, den Phariſäern und Eſſäern, überhaupt von allen Parteien, die des Reichs und ſeines Meſſias warteten, zunächſt nur darin, daß ſie den Meſſias bereits kannten als Jeſum von Nazareth, wenn ſie auch ſeiner Zukunft als Daniels Menſchenſohn gemeinſam mit den andern zu warten haben. Aber eben, daß ſie ihn kennen, daß ſie in ſeiner Auferſtehung bereits den Anfang der Paruſie erblicken, das macht ihr Warten ungeduldiger, heißer, ſtürmiſcher, inbrünſtiger und der Erfüllung gewiſſer.

Doch war auch ein innerer Unterſchied. Wenn auch die äußere Enthüllung des Reiches noch ausſtand, ſo waren die Jünger durch ihre Zugehörigkeit zu Jeſus doch ſchon Bürger deſſelben. Der Meſſias hatte dieſes Reich bereits gegründet, als er da war; er hatte es verfaßt, indem er zwölf Apoſtel einſetzte. Sie waren eingetreten in dieſes Reich und hatten ſchon in dieſer Weltperiode ſich mit den Geſetzen deſſelben zu durchdringen. Darum mußten ſie auch für dieſe kurze Friſt bis zur Wiederkunft Jeſu das eigene Leben ſo geſtalten, wie der Meiſter befohlen hatte und wie es das Reich verlangte, zu deſſen Bürger er ſie geweiht.

So ward der erſte Verſuch gemacht, die Grundſätze der Bergrede zum Geſetze einer wirklichen Gemeinſchaft zu erheben, ein Verſuch, der weit hinter dem Ideal zurückblieb und doch nie wieder mit ſo reinem Willen gemacht worden iſt.

---

[1] Apoc. 1, 17.

3. Ueberſiedelung der Galiläer nach Jeruſalem.

Die ſchwärmeriſch aufgeregte Verfaſſung, in der wir die Gemeinde des Reichs nach Jeſu Tod finden, erklärt ſich nicht nur aus dem Kreuzestod des Meſſias ſelbſt, ſondern ebenſo daraus, daß ſo ſtürmiſch wie die fünf Jahre nach Jeſu Kreuzigung nur wenige der israelitiſchen Geſchichte geweſen ſind. Der tief erſchütterten Gemeinſchaft war vom Schickſal kein Ruhepunkt nach Golgatha beſchieden, ſondern ſofort entluden ſich Gewitter auf Gewitter. Die Niederlage der Samariter, der Sturz des Pilatus und Kaiaphas, Krieg und Kriegsgeſchrei am Euphrat und Jordan, und die Niederlage des Fürſten, der den Täufer ermordet und Jeſum verrathen hatte, waren raſch aufeinander gefolgt und jedes dieſer Ereigniſſe nahm die chriſtliche Gemeinde als ſolche innerlich in Anſpruch. Es folgte dann die Eroberung von Damaskus, der Tod des Kaiſers, der des Tetrarchen Sturz und Agrippas Erhebung nach ſich zieht, und endlich des Antichriſts Anſchlag auf den Tempel zu Jeruſalem. Das alles drängt ſich in den engen Raum eines halben Jahrzehnts zuſammen. So kommt die Gemeinde nicht zur Ruhe und die Ekſtaſe dauert. Wenn der Meſſias ſeine Feinde niederwirft, ſollte er da nicht vor der Thüre ſtehen? Wenn die Völker ſich erheben, eines gegen das andere, ſollen das nicht die Wehen des Reiches ſein? Wenn der Menſch der Sünde da iſt, ſoll da der Meſſias zögern? Eben ſolche Stürme hatten die Propheten vorhergeſagt als Zeit der letzten Noth, um ſo mehr mußte die Gemeinde ſich beſtärken in der Erwartung, daß das Ende nunmehr vorhanden ſei. Von ſolchen Zeiten geſteigerter Aufregung pflegt nun der Menſch nachmals nur eine dunkle, traumhafte Erinnerung zu bewahren und wie die kleine Gemeinde in der übervölkerten, winkeligen und doch weitläuftigen Prieſter- und Levitenſtadt von andern überſehen ward, ſo haben ſich auch in ihr ſelbſt nur wenig deutliche Erinnerungen an dieſe erſten Jahre erhalten. Sie mochten mit den Juden des Exils ſprechen: „Wie Träumende waren wir".

Eines iſt trotzdem eben ſo ſicher als auffällig, nämlich ihre Ueberſiedelung nach Jeruſalem. Der Jüngerkreis Jeſu beſtand ausſchließlich aus Galiläern. Der einzige Nichtgaliläer war Judas geweſen, den man darum auch als Fremden betrachtete und ſchlechtweg den „Mann aus Kariot" zu nennen pflegte. — Nun aber ſiedelte die

ganze Jüngergemeinde, nicht nur die Apoſtelgeſchichte, ſondern auch die pauliniſchen Briefe bezeugen es, ſammt den Verwandten Jeſu nach der heiligen Stadt über.

Wann dieſe Auswanderung ſtatt hatte, wird verſchieden berichtet. Nach der Apoſtelgeſchichte kehrten die Jünger nach der Kreuzigung gar nicht nach Galiläa zurück, vielmehr berichtet ſie, daß der Erſcheinende ihnen befahl, „nicht von Jeruſalem zu weichen, ſondern zu warten auf die Verheißung des Vaters".[1] Anders erzählt Matthäus, bei dem der Engel den zwei Frauen an dem leer gefundenen Grabe ſagt und Jeſus ſelbſt wiederholt es ihnen, in Galiläa würden ſie ihn wiederfinden.[2] Sowohl die Viſionen des Matthäusevangeliums, wie die des Anhangs zum vierten Evangelium, die auf „dem Berg" oder im Morgengrauen am Ufer des Sees bei Kapernaum ſich zutragen,[3] ſetzen vielmehr voraus, daß die Jünger von den Frauen auf Galiläa vertröſtet, dort ihre erſten Viſionen gehabt haben. Sie ſind alſo nicht in Jeruſalem *geblieben*, ſondern im Gegentheil die Erſcheinungen des Auferſtandenen in Galiläa haben ſie beſtimmt nach Jeruſalem — und das wohl am Pfingſtfeſt — *zurückzukehren*. Auch die Anwendung des Wortes des Sacharia: „Ich werde den Hirten ſchlagen und die Schafe der Heerde werden ſich zerſtreuen" verräth indirect, daß der Anhang Jeſu durch den unerwarteten Schlag am Rüſttage des Oſterfeſtes 35 zerſprengt und jeder in ſeine Heimath zerſtreut wurde.[4] Dann aber werden die Gläubigen ſich am wahrſcheinlichſten erſt wieder zuſammengefunden haben, als das nächſte Feſt ſie wieder mit dem ganzen Volk in Jeruſalem vereinigte. Die großen Erfolge des Pfingſtfeſtes und das durch dieſe gekräftigte Bewußtſein, daß Jeſu Wiederkunft bevorſtehe, hielt ſie nun in Jeruſalem feſt.

Dieſe einzige Thatſache der Niederlaſſung in Jeruſalem bezeugt dem, der aus auffälligen Wirkungen auf ſtarke treibende Kräfte zu ſchließen gewohnt iſt, eine Erregung der Gemüther, die ſich weit emporgetragen weiß über alltägliche Rückſichten. Nur eine alles Andere verſchlingende Flamme der Sehnſucht konnte dieſe Schaar galiläiſcher Familien beſtimmen, ihre Heimath, ihren Beſitz, ihre Verwandtſchaft aufzugeben, ihr fröhliches Fiſchergewerbe mit irgend einer

[1] Act. 1, 4. — [2] Matth. 28 7. 10. — [3] Matth. 28, 16 u. Joh. 21. 4. — [4] Sach. 13, 7 in Matth. 26, 31 u. Mr. 14, 27.

Handarbeit in Jerusalem, die lieblichen Ufer ihres Sees mit den kahlen Höhen Judäas, ihr freies Leben im hügelreichen Galiläa zu vertauschen mit den dumpfen Mauern der Priester- und Levitenstadt. Was sonst dem Menschen wichtig und werthvoll, Gegenstand ängstlicher Sorge, ja ernster Pflicht ist, lag weit und vergessen hinter ihnen. Denn die Uebersiedlung einer solchen Colonie war keine kleine Sache und es fehlt nicht an concreten Erinnerungen, in welcher Weise dieser Umzug sich vollzog. Wenigstens kann man mit dieser Situation das Wort Mr. 10, 29 combiniren, das nach seiner sinnlichen Auffassung des Reichs sicher nicht Jesu selbst angehört, das aber dennoch schon der Grundschrift eignete und einen ganz bestimmten Anlaß gehabt haben muß. „Es ist niemand, läßt dieses alterthümliche Stück den Herrn sprechen, so verläßt Haus, oder Brüder, oder Schwestern, oder Mutter, oder Vater, oder Kinder, oder Aecker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht Hundertfältiges empfange jetzt in dieser Zeit, Häuser und Brüder, und Mütter und Kinder, und Aecker, zugleich mit den Verfolgungen und in der zukünftigen Zeit das ewige Leben" Diese bestimmten Verheißungen erinnern allerdings an die Verhältnisse des ersten Jüngerkreises, der in Kapernaum und Nazareth ansäßig, verheirathet und begütert war und für den es sich bei solcher Uebersiedelung in der That darum handelte, zu verlassen „Haus oder Brüder, oder Schwestern, oder Mutter, oder Vater, oder Kinder oder Aecker". In den Verhältnissen Galiläas lag aber kein Grund zur Auswanderung, denn wir empfangen dort nichts weniger als den Eindruck einer unversöhnlichen Feindschaft des Volks gegen die Sache Jesu. In dieser Beziehung wäre vielmehr der neue Aufenthalt in der fanatischen Priesterstadt schlecht gewählt gewesen. So wird der Grund der Uebersiedelung lediglich der sein, den die Apostelgeschichte angibt: Man wartete der Verheißungen, die Jesus gegeben.[1]

Auf Zion selbst sollte das Reich Davids wieder hergestellt werden, das war die Voraussetzung, wie des Judenthums, so der gesammten alten Kirche. Dort also hatten die Gläubigen des Kommenden zu harren, wo er sich jetzt schon am deutlichsten geoffenbart hatte. Dazu konnten sie nur hier ihres Amtes warten, die Zeugen des erschienenen Messias für das ganze Volk zu sein. Darum hatte ja Jesus zwölf Jünger erwählt, weil sie die zwölf Stämme Israels im neuen Reich

[1] Act. 1, 4.

repräſentiren ſollten und indem die Jünger nunmehr für den ausgeſchiedenen Verräther, aus der Zahl derer einen Erſatzapoſtel wählen, die von den erſten Tagen der Taufbewegung bis zur Erſcheinung des Auferſtandenen, Genoſſen der frohen Botſchaft geweſen waren, und ſo die Zwölfzahl wieder voll machen,[1] bekennen ſie ſich ſelbſt zu der Aufgabe, den zwölf Stämmen das erſchienene Reich und den kommenden Meſſias zu verkünden. Für dieſe Aufgabe aber war allerdings Jeruſalem der einzig richtige Platz, wo von Feſt zu Feſt das geſammte Israel ſich einfand. Wer es auch war, der die Offenbarung erhalten hatte, daß der Herr die Jünger hierher beſcheide, er hatte damit die volle Wahrheit erkannt.

Galiläa tritt von den Zeiten dieſer merkwürdigen Auswanderung an in der Geſchichte der Kirche zurück. Nur vorübergehend geſchieht ſeiner noch Erwähnung.[2] Wer an Jeſus wahrhaft glaubte, war nach Jeruſalem hinaufgezogen. Nicht nur die Apoſtel mit ihren Frauen, ſondern auch andere treue Genoſſen ſeit den Tagen des Täufers[3] und außer den befreundeten Familien Kapernaums auch die zu Nazareth anſäßigen Brüder und Verwandten des Herrn ſammt ihren Familien und der Mutter Jeſu.[4] Damit war der feſte Grundſtock einer treuen Gemeinde gegeben, die alle Brücken hinter ſich abgebrochen und in der fremden Stadt durch ihre geſammte Lage auf eine energiſche Propaganda und heißes Harren auf die Zeit der Erfüllung hingewieſen war.

Einen gewaltigen Aufſchwung beweiſt dieſer Entſchluß allewege, vor allem aber einen ſtark enthuſiaſtiſchen Sinn, der überhaupt der Charakter dieſer erſten chriſtlichen Colonie geweſen iſt. Voran ſteht in dieſer Beziehung Simon Petrus ſelbſt, den wir in Kapernaum als Glied einer größeren Familie kennen lernten, von der zum mindeſten ſein Weib[5] und ſein Bruder Andreas[6] mit nach Judäa übergeſiedelt ſind. Daß er das geiſtige Haupt der Urgemeinde war, und nicht erſt die Spätern ihm dieſe Stellung zuwieſen, geht daraus hervor, daß ſchon zu ſeinen Lebzeiten ſich die Judenchriſten auswärts nach ihm als die „des Kephas" zu bezeichnen lieben, wenn ſie auswärtigen Autoritäten die der jeruſalemitiſchen Muttergemeinde entgegen-

[1] Act. 1, 21—26. 1 Cor. 15, 5. — [2] Act. 9, 31. — [3] Act. 1, 22. — [4] Act. 1, 14. 12, 13. Gal. 2, 9. 1 Cor. 9, 5 — [5] 1 Cor 9, 5. — [6] Act. 1, 13.

:tzen wollten.[1] Neben Petrus und Andreas, den Söhnen des Jonas, pielen Johannes und Jakobus, die Söhne Zebedäi und der Jeſu :idenſchaftlich ergebenen Salome[2] die bedeutendſte Rolle. Als Männer er That und ſtürmiſche Charaktere ſind auch ſie ſchon durch ihren lamen der Donnerſöhne gekennzeichnet.[3] Dazu kommen denn die nderen, deren Bild wir früher gezeichnet haben.[4] Levi-Matthäus, er ſchreibkundige Zöllner, Judas, der Mann von Herz und Gemüth, Lebbäus, Taddäus), und Simon, den ſie den Zeloten nannten. Bereits aber ſtellte ſich neben den Apoſtelkreis der Kreis der Brüder Jeſu, Jakobus, Joſeph, Simon und Judas, die zu Jeſu ebzeiten ſeine Meſſiasrolle als Wahnſinn betrachtet hatten.[5] Es iſt rzählt worden, wie dieſe Brüder im Jahre 34 mit der Mutter nach kapernaum kamen, um Jeſu mit Gewalt nach Nazareth zurück zu ringen, indem ſie ihn der Geiſteskrankheit bezüchtigten.[6] Auch bei Jeſu Auftreten in Nazareth erſcheinen dieſe Brüder noch unbekehrt, da ie ungläubige Gemeinde ſich auf ſie beruft und ſie Jeſu die Klage rpreſſen, daß ein Prophet nirgends mißachtet ſei, „außer in ſeiner Vaterſtadt und bei ſeinen Verwandten und in ſeinem eigenen Hauſe“.[7] Anders ſteht die Sache nach der Kreuzigung. Jetzt wird berichtet, aß Jeſus ſeinem Bruder erſchien,[8] welches Geſicht aber erſt nach der roßen Maſſenviſion der Fünfhundert fiel. Sammt ihren Frauen ießen ſich nun die Brüder Jeſu in Jeruſalem nieder,[9] wo Jakobus eben Petrus, wo nicht vor ihm, Führer der Gemeinde ward.[10]

Von der Gemeinde ſelbſt, die ſich an dieſe leitenden Kreiſe anſchloß, laſſen ſich im Grunde nur einige Namen und dieſe aus ziemlich ntlegenen Documenten erheben. Von manchen, die ſchon zu Jeſu Zeiten erwähnt werden, wie von Simon dem Ausſätzigen und en Schweſtern von Bethanien läßt ſich vorausſetzen, daß ſie ur Gemeinde ſich werden gehalten haben. Von dem Kreuzträger Simon von Cyrene hören wir gelegentlich, daß ſeine beiden Söhne Alexander und Rufus den Leſern des Markusevangeliums wohlekannte Perſönlichkeiten ſind.[11] Von den alten Genoſſen der Johannestaufe, Joſeph Barſabas, genannt der Gerechte und Matthias,

---

[1] 1 Cor. 1, 11. Gal. 2, 9. — [2] Matth. 20, 20. — [3] Mr 3, 17. Vgl. uc. 9, 54. Mr. 9, 38. Matth. 20, 20. — [4] Bd. 1. S. 390 ff. — [5] Matth. 3, 55. 12, 46 — [6] Matth. 12. 46. Mr. 3, 21. 31. — [7] Mr. 6, 4. — [8] 1 Cor. 5, 7 — [9] 1 Cor. 9, 4. Gal. 1, 19. — [10] Gal. 2, 9. 12. — [11] Mr. 15, 21.

trat der Letztere in den Kreis der Zwölfe ſelbſt ein.[1] Ein Sammelplatz der Gläubigen und Unterſchlupf der Flüchtigen iſt, nach der Apoſtelgeſchichte, das Haus der Maria, die mit ihrem Sohne Johannes Marcus und ihrer Magd Rhode in der Apoſtelgeſchichte erwähnt wird.[2] Auch hier iſt es wieder ein ganzer Familienkreis, der ſich zum Glauben an Jeſus hält, denn der Levit Joſes aus Cypern, genannt Barnaba, d. h. der Sohn der Prophezeiung, war Bruder oder Schwager der Maria.[3] In der Gemeinde hatte Barnabas durch Hingabe eines Grundſtückes, das er in Jeruſalem beſaß, ſeine Opferwilligkeit erwieſen[4] und ſeinen Ehrennamen Barnabas erhalten um der Beredtſamkeit willen, die aber, wie es ſcheint, ſich beſſer im Aramäiſchen als im Griechiſchen zu bewegen wußte.[5] Doch war er nicht der einzige Sprecher der Jeruſalemiten. Ein Prophet Agabus, kommt in der erſten Zeit des Claudius von dort nach Antiochien hinab, um im Geiſt die kommende Hungersnoth zu verkünden,[6] wie er ſpäter auch in Cäſarea erſcheint, um da in ſymboliſchen Handlungen die Propheſen nachzuahmen.[7] Auch ein begeiſterter Sendbote, Silas, der ſpäter im fernen Macedonien mit Paulus den erſchienenen Chriſt verkündigt, wird unter den Propheten Jeruſalems erwähnt,[8] während ein anderer, Philippus, vielmehr im nahen Samarien ſein Arbeitsfeld findet und als Begründer des phöniziſchen Chriſtenthums den Ehrennamen des Evangeliſten erhält. Es verſetzt uns ganz in die enthuſiaſtiſche Atmoſphäre dieſes erſten Kreiſes, wenn die Apoſtelgeſchichte von dem Hauſe dieſes Philippus zu Cäſarea berichtet, „Er hatte vier Töchter, Jungfrauen, welche weiſſagten".[9] Vor allem aber wird als geiſtesſprühender Prophet Stephanus geſchildert, ein Helleniſt „voll Glaubens und heiligen Geiſtes", „voll Gnade und Kraft", ausgerüſtet mit der Gabe, „große Wunder und Zeichen zu thun unter dem Volke", ſchlagfertig im Schulſtreit und ein unverzagter Redner vor Gericht.[10]

Man mag die Geſchichtlichkeit des einen oder anderen dieſer Namen beanſtanden, die ſichern Daten beweiſen dennoch, daß eine

[1] Act. 1, 21—26. — [2] Act. 12, 12. 13. 13, 13. — [3] Col. 4, 10. Ueber die Bedeutung des Ausdruckes ὁ ἀνέψιος Βαρνάβα vgl. Hitzig, Joh. Marc. p. 150. — [4] Act 4, 36. Für ſeine Bedeutung vgl. die Erwähnungen Clem. Hom. 1, 9—16. 2, 4. Rec. 1, 7. Euseb. 1, 12. — [5] Widerſprechende Angaben act. 4, 36 und 14, 12. — [6] Act. 11, 27. — [7] Act 21, 11. — [8] Act. 15, 22. — [9] Act. 21, 9. — [10] Act. 6, 5 f.

Fülle von Begeisterung, Kraft und Unternehmungsgeist in dieser kleinen Gemeinschaft vorhanden war, und der starke Herzschlag dieses Mittelpunktes der Christenheit wurde auch, nachdem dieselbe sich auswärts verbreitete, kräftig in Kleinasien, Achaia und Rom empfunden. Ein Reichthum von Individualitäten tritt uns unter der kleinen, äußerlich unscheinbaren Schaar entgegen. Missionsnaturen wie Philippus, Barnabas, Silas, Markus; Bekenner und Märtyrer wie Stephanus und Jakobus Zebedäi, Prophetengeister wie Agabus und die Jungfrauen des Philippus, sie alle geben ein erfreuliches Bild von der Fülle der Begeisterung, die hier sich einer großen Sache weihte, und wenn nachmals auch Schwärme zweideutiger Judenchristen von hier auszogen, um, wie Paulus ihnen vorwirft, die auswärtigen Brüder aufzuzehren und mit der frohen Botschaft zu höckern,[1] wenn eben so viel Gemeindezerstörer als Gemeindebegründer sich von der heiligen Stadt über die Diaspora ergießen, so gilt eben auch hier der Satz, daß in menschlichen Verhältnissen viel Schatten ist, wo viel Licht. Man wird aber nach den zahlreichen wackeren Persönlichkeiten, mit denen Jerusalem in der ältesten Kirchengeschichte vertreten ist, nicht sagen dürfen, daß die Verhetzer der paulinischen Gemeinden den Geist Jerusalems ausschließlich repräsentirten.

Daß in der ersten Zeit diese Gemeinschaft vielmehr von durchaus idealistischen Gesichtspunkten beherrscht ward, beweisen die Einrichtungen, die sie sich gab.

Die Apostelgeschichte, eine Quelle des zweiten Jahrhunderts, der nicht ohne weiteres Beweiskraft zukommt, weiß zu erzählen, daß die Colonie der Galiläer zu Jerusalem eine allgemeine Gütergemeinschaft einführte, vermöge deren man „alle Dinge gemein hatte, Güter und Habe verkaufte und austheilte unter alle, je nachdem jedem noth war".[2] Bezeichnend wird diese Angabe nur dadurch, daß in anderen Stellen des gleichen Buchs doch auch wieder von Privatbesitz der einzelnen Gemeindeglieder die Rede ist.[3] Es steht Ananias frei, seinen Acker zu verkaufen oder nicht;[4] Maria, die Mutter des Markus, behält ihr Haus,[5] und daß Barnabas den Erlös seines Grundbesitzes in die gemeine Kasse wirft, erscheint doch besonders löblich und erwähnenswerth.[6] Aus diesem Widerspruch folgt indessen nur, was wir ohnehin wissen, daß der

[1] 2 Cor. 10, 13—17. 11, 13. 14. — [2] Act. 2, 44 f. 4, 32. — [3] Act. 5, 1; 12, 12. — [4] Act. 5, 4. — [5] Act. 12, 12. — [6] Act. 4, 36.

Verfaſſer ein klares Bild der Zuſtände der Urgemeinde nicht mehr hatte und daß ſeine Quellen von keiner zwangsweiſen Auflöſung der Eigenthumsverhältniſſe geredet haben. Dennoch iſt der Zug keineswegs nur von ihm erfunden. In den gemeinſchaftlichen Mahlzeiten hat ſich auch in den auswärtigen Gemeinden ein Andenken an die alte Gütergemeinſchaft erhalten.[1] Die auswärts reiſenden Paläſtinenſer nehmen ohne weiteres das Eigenthum der Brüder als das ihre in Anſpruch.[2] In der Verarmung der jeruſalemitiſchen Gemeinde endlich treten die Folgen ihres communiſtiſchen Verſuchs geſchichtlich zu Tage.[3] Aber auch an ſich beweiſt der ganze Inhalt der apoſtoliſchen Predigt, daß Aufopferung des Sonderbeſitzes zu ihren Forderungen zählte. Man ſtelle ſich doch eine Gemeinde vor, die als Loſung der Welt verkündet: „Ihr ſollt euch nicht Schätze ſammeln auf Erden",[4] „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon".[5] „Sorget nicht für euer Leben, was ihr eſſen oder trinken werdet, noch für euern Leib, was ihr anziehen werdet".[6] „Schauet die Vögel unter dem Himmel an, ſie ſäen nicht und ernten nicht. Merket auf die Lilien auf dem Felde, ſie arbeiten nicht und ſpinnen nicht". „Darum ſollt ihr nicht ſorgen und ſagen: Was werden wir eſſen, was werden wir trinken? Womit werden wir uns kleiden? Denn nach ſolchem allem trachten die Heiden. Euer himmliſcher Vater weiß ja, daß ihr deß alles bedürfet. Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit und es wird euch ſolches alles hinzugegeben werden. Darum ſorget nicht für den andern Morgen, denn der morgende Tag wird für ſich ſelber ſorgen".[7] „Ihr ſollt weder Geld, noch Silber, noch Kupfergeld in euern Gürteln haben; auch keine Taſche zur Wegfahrt".[8] „Das Himmelreich iſt gleich einem Kaufmann, der hinging und verkaufte alles was er hatte und kaufte die Perle".[9] „Gehe hin, verkaufe deine Habe und gib ſie den Armen, ſo wirſt du einen Schatz im Himmel haben".[10] „Es iſt leichter, daß ein Kameel durch's Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher in's Reich Gottes komme".[11] „Jeder der verläßt Häuſer, oder Brüder, oder Schweſtern, oder Vater, oder Mutter, oder Kinder, oder Aecker um meinetwillen, der wird's

[1] 1 Cor. 11, 17. — [2] 1 Cor. 9, 4 f. 11, 20—34. 2 Cor. 11, 20; 12, 13 f. — [3] Gal. 2, 10. 6, 10. 2 Cor. 8 und 9. — [4] Mth. 6, 19 f. — [5] Ibid V. 24. — [6] Ibid. 25 f. — [7] Mth. 6, 26—34. — [8] Mth. 10, 9. — [9] Mth. 13, 46. — [10] Mth. 19, 21. — [11] Mth. 19, 22.

vielfältig erhalten und das ewige Leben ererben".[1] „Verkaufet, was ihr habt, und gebet Almoſen. Machet euch Säckel, die nicht veralten, einen Schatz, der nicht abnimmt, im Himmel."[2] Eine Gemeinde, deren Mund in dieſer Weiſe überfloß von communiſtiſchen Rathſchlägen und Verachtung des Eigenthums mußte dieſelben auch irgendwie bethätigen, denn dieſe Worte waren nicht heuchleriſche Phraſen, ſondern Ausfluß einer wirklichen Geſinnung. Dazu drängte die ganze Lage der nach Jeruſalem gezogenen Galiläer auf eine ſolche gemeinſchaftliche Wirthſchaft hin. Zuſammen war man heraufgezogen, nachdem man ſein Anweſen daheim verkauft oder verſchenkt hatte, ſollte man etwa jetzt wieder ſich auf's Erwerben und Sparen legen? Wozu brauchte man auch Beſitz und Eigenthum, da bereits Krieg und Kriegsgeſchrei das nahende Ende verkündet und der rothe Reiter am Himmel ſoeben dem kommenden Menſchenſohn voraufzieht? Für dieſe kurze Zeit mochte ausreichen, was alle hatten, am Tage des Reichs aber wird der Meſſias vielfältig jedem erſetzen, was derſelbe für die Brüder hingegeben hat. Bei der Genügſamkeit des Syrers und der Milde des Klimas ließ ſich ein ſolcher Verſuch in Paläſtina leichter als bei uns durchführen. Dennoch ſetzt er auch dort eine enthuſiaſtiſche, gehobene Stimmung voraus, die einem Ideale nachjagt, das nicht von dieſer Welt iſt und wir fühlen in dieſem Phänomen wohl noch die Nachwirkungen der Tage, da Jeſus die Seinen alles Irdiſche verachten hieß. In den uralten Kampf um das Mein und Dein wollten die Bürger des Gottesreichs nicht weiter eintreten. Der Sonderbeſitz, die Quelle ſo vieler gehäſſigen Empfindungen ſollte aufhören und an die Stelle des Rechts, das ſprach: „jedem das Seine", ſollte die Liebe treten, die da ſpricht: „jedem das Meine!" Aber freilich die ſchlechte Wirklichkeit rächte ſich bitter an den Kindern des Himmelreichs und die erſte chriſtliche Gemeinde ſchon mußte es erfahren, daß der, der ſich über die materiellen Bedingungen des Lebens hinwegſetzen will, weit öfter und ſtörender an ſie erinnert und von ihnen beläſtigt wird, als der, der ſie von vornherein in Rechnung gezogen. Die Gemeinde verarmte und aus der Gütergemeinſchaft der Liebe ward bald ein Streit über Unterſtützung der Armen. Die Apoſtelgeſchichte, der dieſe Schwierigkeiten der Jeruſalemiten ſo gut wie uns aus den pauliniſchen Briefen bekannt waren, glaubt auf dieſelben die Entſtehung des kirchlichen

[1] Mth. 10, 29. — [2] Luc 12, 33.

Amts der Diakonen zurückführen zu ſollen. Mißhelligkeiten über die gleichmäßige Verpflegung der helleniſtiſchen und hebräiſchen Witwen wären nach ihr zur Einführung dieſes Amtes Anlaß geweſen. Allein dieſe Veranlaſſung klingt in verdächtiger Weiſe an jüngere Zuſtände an, wie ſie z. B. in den Paſtoralbriefen uns vor Augen treten, wo die Unterſtützung der Witwen viele Verdrießlichkeiten für die Presbyter mit ſich bringt.[1] Die Eintheilung der Stadt Jeruſalem vollends in ſieben Diakonatsbezirke iſt ein offenbarer Anachronismus, vermittelſt deſſen der Verfaſſer Erfahrungen und Inſtitutionen ſeiner Zeit in das apoſtoliſche Zeitalter zurückverlegt hat. Bekannt mochte ihm nur ſein, was auch die pauliniſchen Briefe bezeugen, daß die Frage der „Armen zu Jeruſalem", Verdruß und Arbeit genug gemacht hatte, ſo daß man keineswegs mehr mit reiner Freude an die Quelle aller dieſer Nöthe zurückzudenken vermochte. So hat auch keine Gemeinde mit der Gütergemeinſchaft einen zweiten Verſuch gemacht. Als allgemeine Einrichtung erhielten ſich nur die gemeinſamen Mahlzeiten, Agapen genannt, zu denen jeder das Seine beitrug. In andern Gemeinden fand auch dieſe gemeinſchaftliche Mahlzeit nicht täglich ſtatt und ſelbſt dann nicht immer als Gemeinſchaft der Güter,[2] ſo daß auch dieſer Reſt des Communismus nur noch als ſymboliſche Handlung ohne praktiſche Bedeutung erſcheint. Die Gewohnheit der wandernden Chriſtenfamilien aber, auch auswärts das Eigenthum der Brüder als das ihre anzuſehen, führte zu ſcharfen Conflicten, und es kam eine nüchterne Zeit, in der Paulus es ſich zum Ruhme anrechnete, daß er nicht auf Koſten der Gemeinde trinke und eſſe und auch keine Schweſter als Weib mit ſich führe wie die Andern.

So hatte ſich der Idealismus der erſten Chriſtengemeinde zum erſten Mal an der harten Realität dieſer irdiſchen Dinge gerieben. Aber freilich, wer weiß, ob ſolche Ausnahmszuſtände nicht nöthig und nützlich waren, um den Eifer und die Gluth der Hoffnung wach zu halten, die in einem regelmäßigen Erwerbsleben, in nüchternem Dienſte des Tages vielleicht weit roher verblüht und erloſchen wäre?

Den Inhalt des Gemeindeverkehrs ſelbſt in dieſer erſten Epoche ſtellt ſich die Apoſtelgeſchichte gewiß mit Recht als ein intenſives, gemeinſames Liebesleben vor, das ſich im Uebrigen ganz innerhalb der

[1] 1 Tim. V. 4 f. V. 16. — [2] 1 Cor. 11. 17 ff. Plin. Ep. 10. 96: stato die.

theokratischen Formen bewegte. „Alltäglich blieben sie beständig und einmüthig im Tempel", sagt die Apostelgeschichte, „lobten Gott und hatten Gunst bei dem ganzen Volke.[1] Auch die den Clementinen zu Grunde liegende judaistische Erzählung weiß von stetem Verkehr der Apostel mit den Volkshäuptern im Tempel zu erzählen.[2] Der erhöhte religiöse Eifer zeigte sich somit in einer um so gewissenhafteren Erfüllung der religiösen Pflichten, wie denn einzelne Apostel in der Tradition geradezu als Vorbilder der Gesetzesgerechtigkeit gezeichnet werden. Aber daneben kannte man doch noch ein Höheres. Wenn die letzten Gebete im Tempel gesprochen waren, dann begannen die vertraulichen Abendversammlungen, in denen die Brüder auf den Söllern sich zusammenfanden, um die Süßigkeiten der Ekstase zu genießen und entzückt der Gegenwart des lebenden Christs inne zu werden. Nach den Beschreibungen, die der erste Korintherbrief von einer solchen Versammlung gibt, haben wir uns dieselben laut, stürmisch, von Prophetie und ekstatischem Zungenreden bewegt, vorzustellen. Der substanzielle Inhalt der Erbauung blieb noch langehin der Ausdruck des Hoffens und Verlangens nach der Wiederkunft Christi. Gelegentlich bewegte sich die erbauliche Ausmalung des großen Tags und die paränetische Anwendung auf das Leben des Einzelnen in der Form des Gleichnisses und der Parabel und solche Reden der ältesten christlichen Lehrer sind uns zum Theil auch erhalten worden, indem sie sich den Reden Jesu im Evangelium eingliederten. So setzt das Gleichniß Mth. 25, 1 von den klugen und thörichten Jungfrauen bereits das Bestehen der Kirche voraus und bringt die ermüdende Länge des Wartens gut zum Ausdruck. „Als der Bräutigam verzog", wurden die Jungfrauen müde und hatten der Mahnung nöthig, das Oel in ihren Lampen bereit zu halten, damit sie nicht unbereitet erfunden werden, wenn das Geschrei sich erhebt: „Siehe, da ist der Bräutigam!" Ebendahin rechnen wir das Gleichniß von der Witwe (Luc. 18, 1), die immerfort kommt und den Richter quält bis auf's Blut. Auch hier ist die Witwe die Kirche, von der der Bräutigam genommen ist und die mit Gott zu hadern beginnt. „Sollte Gott nicht auch Recht schaffen seinen Auserwählten, die zu ihm Tag und Nacht rufen und würde er wohl Langmuth üben ihretwegen? Ich sage euch, er wird

[1] Act. 2, 46. — [2] Clem. Recogn. Cap. 53: Visum nobis est ascendere ad templum et. c.

Recht ſchaffen in Kurzem". In gleichem Sinn iſt Luc. 16, 1 f., eine keineswegs glückliche Nachbildung des Gleichniſſes von den Pfunden, gedichtet, das Stück vom ungerechten Haushalter, das auf ſehr problematiſche Weiſe die Moral gewinnt: „Machet euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, auf daß, wenn es damit ausgeht, ſie euch aufnehmen in die ewigen Hütten". Dagegen wahrhaft großartig zeichnet Mtth. 25, 31 das Bild des Weltgerichtes vom Standpunkt ſolcher Chriſten, die Chriſtus nicht mehr ſehen und die darum fragen: „Herr, wann haben wir dich hungrig geſehen und haben dich genährt? oder durſtig und haben dich getränkt? Wann haben wir dich einen Fremdling geſehen und beherbergt oder nackt, und haben dich bekleidet? Wann haben wir dich krank oder gefangen geſehen, und ſind zu dir gekommen? „Ihnen aber wird der König antworten und ſprechen: „Wahrlich ich ſage euch, was ihr gethan habt einem unter dieſen meinen geringſten Brüdern, das habt ihr mir gethan". „Und er wird die Schafe zu ſeiner Rechten ſtellen, die Böcke aber zu ſeiner Linken und wird zu denen zu ſeiner Rechten ſprechen: „Kommet her zu mir, ihr Geſegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet iſt von der Grundlegung der Welt". Die Anſätze zu dem Gleichniſſe laſſen ſich wohl auch in rabbiniſchen Schriften auffinden,[1] die großartige Ausführung aber beweiſt, wie ein Hauch des ſchöpferiſchen Geiſtes Jeſu auch in der Gemeinde noch fortlebte, die in dieſem hohen Ton zu reden weiß. Auch in einem anderen Worte dieſer Art werden, ſo groß es gedacht iſt, ſpätere Erfahrungen vorausgeſetzt. Es ſtammt aus der Zeit, als verdächtige Brüder anfingen, ſich auf ihre Wunder und Zeichen zu berufen. „Viele, läßt Matth. 7, 22 Jeſum darum ſagen, werden zu mir ſagen an jenem Tage: Herr! Herr! haben wir nicht durch deinen Namen geweiſſagt? Haben wir nicht durch deinen Namen Teufel ausgetrieben? Haben wir nicht durch deinen Namen viele Thaten gethan? Und dann werde ich vor ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie erkannt, weichet von mir ihr Uebelthäter!" So ſtellten ſich die vielerlei Intereſſen, die mit der Zeit die Gemeinſchaft beſchäftigen mußten, doch alle unter den einen Geſichtspunkt, was Jeſus zu dem allem ſagen werde am Tage der Wiederkunft? Auch zeigen ſchon dieſe wenigen Beiſpiele aus der Production

[1] Soh. chad. f. 45, 2. Jalk. Rub. f. 13, 2. Vgl. die Comment. zu Matth. 7, 22.

der ältesten Gemeinde, daß der scheinbar einförmig eschatologische Inhalt der Vorstellungen doch der manchfaltigsten Anwendung auf die Fragen des Tages fähig war.

Von besonderen Bräuchen, die die Gemeinschaft auch äußerlich kennzeichneten, sind zunächst nur Abendmahl und Taufe nachweisbar. Gemeinsame Mahlzeiten waren auch bei Pharisäern und Essäern üblich als Ausdruck der höheren geistigen Zusammengehörigkeit. So kamen auch die Jünger Jesu unter sich zusammen, „das Brot zu brechen". Diese Mahlzeiten waren zunächst Liebesmahle, „Agapen", die das Gemeinschaftsgefühl beleben, die Erinnerung an das letzte Mahl mit dem Meister erneuern und die Hoffnung auf seine Wiederkunft wach halten sollten. Aus der Erinnerung an den gebrochenen Leib und das vergossene Blut, die Jesus selbst mit dem Brot und Kelch verknüpft hatte, erwuchs früh schon der Glaube, durch diesen Genuß mit ihm in mystische Gemeinschaft zu treten, so daß Paulus von dem unwürdig Genießenden nicht nur sagt, er esse und trinke sich selbst das Gericht, sondern auch physische Leiden und den Tod mancher Christen daher leitet, daß sie den Leib nicht unterschieden haben. Wie der Genuß des Leibes die Gemeinschaft Christi, so vermittelt die Taufe die Mittheilung des Geistes. Wie Johannes auf das Reich getauft hatte, so tauften die Jünger Jesu auf den Glauben, daß Jesus der Christ sei. Dabei dachte man, durch den Act der Untertauchung werde der Mensch rein von seiner Sünde und durch die Handauflegung werde er begnadigt mit der Gabe des Geistes.[1] „Da sie das hörten, berichtet die Apostelgeschichte, ließen sie sich auf den Namen des Herrn Jesu taufen und da Paulus die Hände auf sie legte, kam der heilige Geist auf sie und sie redeten mit Zungen und weissagten".[2] Die Taufe ist mithin eine Wiedergeburt durch „Wasser und Geist", wie das vierte Evangelium sich ausdrückt.[3] Auch erfahren wir gelegentlich, daß man die eine Art des Taufens in der Gemeinde für wirksamer hielt als die andere, so daß von dieser Seite das erste Christenthum als eine Fortsetzung der Taufbewegung erscheint.[4] Die Wirkung der Taufe äußerte sich dann in Weissagen, Zungenreden und in der Wunderkraft, die noch lange hin ein besonderes Merkmal der neuen Gemeinschaft bildet. Daß diese Wundergabe gerade die erste Zeit besonders auszeichnete, setzt ein leidenschaftliches, begeistertes Ent-

[1] Rom. 6, 4. — [2] Act. 19, 6. — [3] Joh. 3, 5. — [4] 1 Cor. 1, 15.

gegenschlagen der Herzen des Volkes voraus. Nach Paulus unanfechtbarem Zeugniß haben zumal die Apostel sich in solchen Kraftserweisungen hervorgethan,[1] wenn auch dahin gestellt bleiben muß, welche Umbildungen im Laufe der Tradition die einzelnen Geschichten erlitten haben, die die Apostelgeschichte berichtet. Thatsache ist doch, daß Paulus auffallende Zeichen und offenbare Wunder, die Gabe gesund zu machen, zu weissagen und Außerordentliches zu vollbringen unter die gewöhnlichen Wirkungen des Geistes rechnet, und sie schlechthin „die Wunder eines Apostels" nennt, in denen auch er in nichts hinter den übergroßen Aposteln zurückgestanden sei. Daß aber die Gemeinde, zumal der Judenchristen, sich noch das ganze Jahrhundert hindurch im Besitz dieser Wunderkraft wußte, daß Apostel und Aelteste Kranke mit Oel salbten, über Siechen beteten und Dämonische beschworen, geht aus dem Schluß unseres Markusevangeliums und dem Briefe des Jakobus klar hervor. Die Frage, wer den rechten Glauben habe, läßt das Markusevangelium Jesum beim Abschied dahin beantworten: „In meinem Namen werden sie Teufel austreiben, mit neuen Zungen reden, Schlangen aufnehmen, und so sie etwas Tödtliches trinken, wird's ihnen nicht schaden. Auf Kranke werden sie die Hände legen, so werden sie genesen", „denn, sagt der Jakobusbrief, des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernstlich ist",[2] und dürfen wir hinzu setzen, wenn Begeisterung der Begeisterung, Glauben dem Glauben entgegen kommt.

So bietet die Urgemeinde in jeder Beziehung das Bild einer Genossenschaft, deren Thun sich nicht gebunden weiß an die sinnlichen, gewöhnlichen Bedingungen des Lebens. Der Geist redet, der Geist weissagt, der Geist hilft heilen, der Geist hilft Wunder thun. Man hatte mithin nicht nur das Bewußtsein eines göttlichen Beistands, sondern auch die äußere Beglaubigung desselben gefunden. Ein so siegesgewisses Bewußtsein, eine so glühende Begeisterung ließ sich aber nicht verschließen. Die Erregung, die durch diese galiläischen Einwanderer ging, ihre Art der Erbauung und des öffentlichen Auftretens, das bald in Ansprachen an das Volk, in Exorcismen an Dämonische, in Handauflegungen an Kranke sich wendete, das überall darauf abhob, für die Messianität Jesu den „Beweis des Geistes und der Kraft" zu führen, sei es in der dumpfen Krankenstube einer Hütte,

[1] 2 Cor. 12, 12. — [2] Jac. 5, 14.

sei es an notorischen Krüppeln der öffentlichen Plätze, dieses herausfordernde Hervortreten bot den Gegnern Jesu den Kampf an, und so greifen auch die Galiläer handelnd in die zeitgeschichtlichen Bewegungen ein, zu denen sie von nun an stets Stellung nehmen.

4. Der Kampf um die Messianität Jesu.

Man würde die Weise der Ausbreitung der christlichen Kirche gänzlich mißverstehn, wollte man dabei wesentlich an ein Apostelthum der Rhetorik, an ein organisirtes Missionswesen, an wohl überdachte Pläne der Ausbreitung denken. In der That ist es dabei viel einfacher zugegangen. Es war im Umgang mit dem Manne vom See Genezareth ein Ton in das Leben dieses kleinen Kreises gekommen, der weiter und weiter klang und alle religiösen Herzen in die gleichen Schwingungen versetzte. Sowohl Jesus als Paulus haben von einem Geheimniß der Liebe geredet, in dem alle Weisheit beschlossen sei, von einer Liebe Gottes, die höher sei als alle Vernunft, durch die die Kinder Gottes sehen, wo die Weisen blind sind und durch die die Einfältigen schauen, was den Klugen und Verständigen ewig verborgen bleibt.[1] Dieser Liebesgeist Jesu wirkte fort unter den schlichten Menschen, die von den grünen Ufern des Sees hinaufgezogen waren in das dumpfe Jerusalem, das beweist der ganze Ton, der wohlthuend und nach Jahrhunderten ergreifend wie am ersten Tag durch das Evangelium geht, das in diesem Kreise seine erste Gestaltung fand. Diese selben Accorde, die heute noch jedes gesunde Herz bewegen, sind es auch damals gewesen, die die Menschen aus den Räumen der Synagoge in die Söller der Christen herüber lockten. Allerdings wendeten die Jünger sich auch ausdrücklich missionirend an das Volk, das „ich glaube, darum rede ich", galt auch damals, aber daß dieses Auftreten nicht ein oratorisch pathetisches war, sondern sich vorwiegend im Gebetston, in der ekstatischen Rede, im kurzen Zeugniß und gegegebenen Falls im Exorcismus bewegte, ist nach der Sitte dieser Be-

[1] Rom. 5, 5. 8; 8, 35. 1 Cor. 8, 1; 13, 13.

völkerung und der Bildung galiläiſcher Fiſcher und Landleute an ſich wahrſcheinlich. „Gold und Silber habe ich nicht, was ich aber habe, das gebe ich dir. Im Namen Jeſu Chriſti von Nazareth, ſtehe auf und wandle!“ — dieſe epigrammatiſche Antwort des Petrus an den Lahmen, der täglich an der Thüre des Tempels ſaß, die da heißet die ſchöne, gibt der Sache nach ein ganz richtiges Bild der Art des Auftretens der Gläubigen, auch wenn die Erzählung ſelbſt, wie ſie im folgenden Jahrhundert erſt geſchrieben ward, der geſchichtlichen Beglaubigung ermangelte. Gerade das uns Fremdeſte, der Exorcismus, die Handauflegung, die Heilungsverſuche des Wunders, werden am häufigſten zur Anwendung gekommen ſein, um Jeſu göttliche Kraft zu erweiſen.[1] Ueber dieſe kleine Gemeinde war jene heiße Liebe ihres Meiſters gekommen, die ſtark iſt wie der Tod und deren Eifer feſt wie die Hölle. Dieſelbe Gluth, die die Jünger hinriß, jauchzend, ſtöhnend, jubelnd in neuen Zungen zu reden, ihr Vaterland aufzugeben, ihr Eigenthum hinzuwerfen, ſie nahm auch mit den Dämonen, mit den Spuren des Satans in der Welt, mit dem Elend der Kranken und Siechen den Kampf auf und niemand wird zu der Flamme einer ſolchen Begeiſterung ſprechen wollen: bis hierher brenne, das Uebrige iſt Unſinn! Sie lebt ſich aus nach ihren eigenen Geſetzen und will nicht mit dem Maßſtab kalter Verſtändigkeit bemeſſen ſein. Wie wenig genau danach die einzelne Wundergeſchichte erzählt ſein mag, das ganze Bild dieſes Verkehrs iſt in den Berichten des Paulus der Sache nach ebenſo gezeichnet wie in den paraphraſtiſchen Schilderungen der Apoſtelgeſchichte: „Es geſchahen viele Zeichen und Wunder im Volke durch die Hände der Apoſtel. Und ſie waren einmüthig in der Halle Salomonis. Von den andern aber wagte keiner ſich zu ihnen zu geſellen, ſondern das Volk pries ſie hoch. Es wurden aber immer mehr Gläubige zu dem Herrn hinzu gethan, eine Menge von Männern und Weibern, alſo, daß ſie die Kranken auch auf die Straßen heraus trugen, und ſie auf Betten und Bahren legten, auf daß, wenn Petrus käme, auch nur ſein Schatten einen von ihnen überſchatte. Es kam aber auch die Menge der umliegenden Städte zuſammen gen Jeruſalem, und brachten Kranke, die von unſaubern Geiſtern geplagt waren; und

[1] Man vgl. noch in viel ſpäterer Zeit die analogen Beiſpiele Justin I Apol. 6. Iren. Haer. II, 22. Orig. c. Cels. 8. Tertull. De anima 47.

sie wurden alle geheilt".[1] Wesentlich so, daß Glaube an Glaube sich entzündete, daß Erfolge der That ganze Massen entsetzten, daß von Haus zu Haus die Kunde sich verbreitete und von den Fittichen des Gerüchts weiter getragen ward, daß ansteckend die Gabe der Zunge Familie um Familie ergriff, daß der Geist aus Kindern und Unmündigen redete, genau so und mit nichten als doctrinärer Prozeß ist die Ausbreitung des Christenthums vorzustellen.

Unsere Quellen, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt allerdings erst dem folgenden Jahrhundert angehören, haben geglaubt, den Verkehr der Häupter der neuen Religion mit ihren Volksgenossen noch genauer zeichnen zu können. Indessen diese Zeichnungen sind wenig mehr als bedeutungsvolle, repräsentative Compositionen. In erster Reihe gehören hieher die in den clementinischen Recognitionen enthaltenen Theile der judenchristlichen Petrusacten[2] und unsere kanonische Apostelgeschichte. Die erstere Darstellung erweist sich schon darin als die ungleich unglaubwürdigere, als sie im Widerspruch mit der Chronologie der paulinischen Briefe der ersten Verfolgung der Gemeinde eine siebenjährige Missionsthätigkeit der Apostel vorausgehen läßt,[3] worauf die Priester und Schriftgelehrten Jerusalems selbst im Tempel mit den Aposteln eine Disputation über die Messianität Jesu abhalten. Die zwölf Apostel steigen mit ihren Anhängern die Tempelstufen empor, der Hohepriester mahnt das anwesende Volk zur Ruhe und es beginnt ein förmliches Religionsgespräch. Den Einwendungen der Priester entgegnet Matthäus,[4] denen der Sadducäer Andreas. Ein Samariter, der für den Garizim auftritt, wird von Jakobus und Johannes zurückgewiesen, die Schriftgelehrten schlägt Philippus aus der Schrift, die Johannesjünger werden von Barnabas und dem Ersatzapostel Mathias zurechtgestellt und der Hohepriester Kaïaphas selbst muß dem Zeugniß des Thomas weichen. So gehört der Tag den Aposteln und da sie schon zuvor in Gamaliel einen mächtigen Vorsprecher im Synedrium besaßen, steht der Uebertritt des ganzen Volks bevor. Bereits ist es an dem, daß das Volk die Taufe begehrt,

[1] 1 Act. 5, 12—16. Daß derartige Exorcismen noch von den Christen des zweiten Jahrhunderts unter großem Zulauf vorgenommen wurden, besagt auch Lucian, Philopseust. 16. — [2] Ueber dieses Buch vgl. unten: Judaist. Apostelgeschichten 1 Aufl. Bd. 3. p. 329 f. — [3] Clem. Recogn. 43. — [4] Clem. Recogn. 55 f.

da tritt ein „feindlicher Mensch" auf, der den Juden zuruft: was thut ihr, ihr Männer Israeliter, wie laßt ihr euch so leicht verführen? Als aber auch er den Gründen des Jakobus gegenüber unterliegt, überschüttet er die Priester selbst mit Schimpfreden, ruft das Volk zur Gewalt auf und die Verfolgung beginnt.

Mehr den Eindruck des Quellenmäßigen macht die Darstellung der Apostelgeschichte, in so fern sie sich in Einklang bringen läßt mit dem aus Gal. 1, 18 und 2, 1 feststehenden Datum, daß die Verfolgung schon im ersten Jahre nach Christi Tod die junge Gemeinde heimsuchte und sie dennoch für die dazwischen liegende kurze Zeit des Friedens ungleich Reicheres zu berichten hat. Auch ist die Stellung der jüdischen Parteien zu der messianischen Botschaft der Galiläer in der Apostelgeschichte vollkommen richtig gezeichnet. Die Pharisäer streiten gegen den Satz, daß Jesus der Christ sei, die Sadducäer aber schreiten gewaltsam ein gegen die Kunde, daß Auferstehung und Weltgericht bevorstehe, als gegen eine Predigt des Aufruhrs und Umsturzes.[1] Auch hier finden wir die Jünger Jesu früh und spät auf den Plätzen, wo vordem ihr Meister mit den Pharisäern gekämpft hatte, und dieselben Tempelschergen, die im Garten Gethsemane Jesum knebelten, strecken auch nach ihnen die rohen Hände aus. An sich ist das vollkommen glaublich. Der sadducäische Tempeladel, durch die Gährung, die überall in den unteren Klassen herrschte, schwer bedroht, und geängstet von den drohenden Schrecken einer großen messianischen Bewegung, konnte und wollte nicht dulden, daß die Schwärmerei der Reichspredigt, die er in Jesu bekämpft hatte, auf's Neue ausbreche. Am Garizim mochte Pilatus sich vorsehen, die Halle Salomonis aber von ähnlichen Verkündigungen frei zu erhalten, fühlten die Hannassöhne selbst sich Manns genug. Am wenigsten sie, die herrschende Hannasfamilie, durfte den Vorwurf auf sich ruhen lassen, daß Hannas und Kaïaphas den Messias getödtet hätten. Ihr konnte die Predigt des erschienenen Reichs und des wiederkehrenden Christs nur das Panier des Aufruhrs und Umsturzes sein, und so ergriffen die Hannassöhne die Maßregeln, die ihnen ihre Amtsgewalt an die Hand gab.[2]

Aber bereits hatte die pharisäische Hochfluth auch namhafte

---

[1] Act 3, 1; 5, 21; 4, 5; 5, 17. Ant. XX; 9, 1. -- [2] Ant. XX; 9, 1. Act. 4, 5; 5, 17.

Pharisäer in's Synedrium emporgetragen, und eben so wie die Petrusquelle weiß die Apostelgeschichte von der Verwendung des Rabbi Gamaliel zu berichten, der gemäß seiner sprichwörtlichen Milde sich dafür entschieden habe, man möge die Bewegung nicht weiter beachten, so werde sie, wie verwandte messianische Schwärmereien, sich in sich selbst verzehren, falls sie nicht wirklich die von Gott selbst in Aussicht gestellte Erfüllung der Verheißungen sei. So sicher nun in der Apostelgeschichte Gamaliel's Bezugnahme auf den Propheten Theudas, der erst unter Claudius von Josephus erwähnt wird,[1] eine anachronistische Composition des Historikers ist, so richtig ist doch anderseits, daß nicht alle Pharisäer die Gemeinde des Reichs verläugneten, die mit ihr selbst eines Stammes war. Gamaliel handelte nach der Apostelgeschichte nur schon im Jahre 36, wie im Jahre 63, nach Josephus Zeugniß, andere Pharisäer im Processe des Jakobus unzweifelhaft gehandelt haben.[2] Mithin hat die Apostelgeschichte, auch wenn sie componirte, Gamaliel doch nur die Anwendung seiner thatsächlichen Grundsätze auf einen besonderen Fall untergelegt. Einem blutigen Einschreiten gegen die Reichspredigt sich zu widersetzen, lag in der Stellung der Pharisäer selbst, da ein solches mit gleichem Recht sich morgen gegen ihre eigenen Hoffnungen kehren konnte. Ohne die beliebte Strafe der Synagoge, die vierzig Streiche weniger einen, sind deßhalb die Apostel dennoch nicht von dem Synedrium geschieden.

Indessen sind wir in Betreff dieser ersten Kämpfe der Gemeinde doch nicht ausschließlich auf die historischen Compositionen einer spätern schriftstellernden Epoche angewiesen, sondern die Gründe und Gegengründe, die zwischen den Galiläern und ihren Gegnern zur Sprache kamen, sind ein Theil des Evangeliums selbst geworden, so daß uns hier unmittelbare Quellen zu Gebote stehen. Welches der gewichtigste Einwand der Nation gegen die Behauptung war, daß Jesus der Christ sei, könnten wir freilich fast ohne Zeugniß uns construiren, es ist die Thatsache seines schmachvollen Kreuzestodes. Um diesen Punkt drehten sich zunächst alle Argumente der Gegner. Die Discussion darüber begann schon auf dem Golgatha. Nach den Synoptikern haben die Gegner dem sterbenden Messias noch in's Ohr geschrien: „Arzt hilf

[1] Ant. XX; 5, 1. Nach den Rabbinen wäre Gamaliel auch erst durch Herodes Agrippa in's Synedrium gekommen. Vgl. oben S. 272. — [2] Ant. XX; 9, 1.

dir selber!" „Ist er der König Israels, so steige er vom Kreuze und wir wollen ihm glauben!" „Laßt sehen, ob Elias komme und ihn rette!" „Der du den Tempel abbrichst in drei Tagen, steige herab!" Alle diese Einwände galten auch jetzt, denn der Gekreuzigte war nicht herabgestiegen und Elias war nicht gekommen ihm zu helfen. Die Jünger erwiederten freilich, daß dieser Tod nichts beweise, da Jesus auferstanden sei. Was die Gegner dieser Behauptung entgegen hielten, wissen wir nicht. Daß aber auch über die Thatsächlichkeit der Auferstehung gestritten ward und allerlei Reden im Umlaufe waren, zeigt die Geschichte von den angeblichen Grabwächtern und das von den Pharisäern ausgesprengte Gerücht, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen.[1] Als Erweis der Messianität galt die Auferstehung jedenfalls für die nicht, die die Thatsache selbst läugneten.

Aber der christliche Glaube erbot sich, aus dem alten Testamente zu erweisen, „daß der Messias nach der Schrift solches mußte leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen". Ihr Schriftstudium hatte sie überzeugt, daß die Propheten einen leidenden, vom Volk verworfenen, schmachvoll gerichteten Messias vorher gesagt hätten. In der That wußten sie dafür hundert Stellen zu nennen, die eben so gut auf den Messias gedeutet werden konnten, als die meisten von denen, die die Rabbinen auf ihn angewendet hatten, und die verbreitete Meinung, ganze Abtheilungen des Kanon „weissagten nicht anders als von den Tagen des Messias",[2] that einer solchen Auslegung willkommenen Vorschub.

Fragen wir im Einzelnen, welcher Art der Schriftbeweis war, den Hebräer wie Petrus, Matthäus und Johannes im Tempel, und Hellenisten wie Barnabas, Philippus, Stephanus und andere in den Synagogen der Libertiner, Cilicier und denen der übrigen griechischen Judenschaft aufstellten, so dürfen wir wohl unterstellen, diejenigen Argumente, die die Schriften der ersten Christen für die Messianität Jesu anführen, werden auch in den Synagogen zur Verhandlung gekommen sein, so daß uns die Anwendung des alten Testaments im neuen mitten in die lebendige Rede und Gegenrede der beiden Parteien hineinstellt.

Das Hauptbollwerk der Vertheidiger Jesu, auf dem die Stärke ihrer Stellung beruhte, war die Prophetie vom Knechte Jehova's im zweiten Theil des Jesaja, von der Paulus 1 Cor. 15, 3 ausdrücklich

[1] Matth. 27, 67 f. 28, 11 f. — [2] Bd. 1, S. 169.

bezeugt, daß sie auch von den übrigen Aposteln auf Christum bezogen werde.[1] Dieselbe schien so deutlich auf Jesum zu weisen, daß sie so gut in den Schriften der palästinensischen Schule, dem Matthäusevangelium und der Apokalypse, wie im vierten Evangelium, das der Richtung der Alexandriner angehört, wie in den Briefen des Paulus und seiner Schüler, den eigentlichen Nerv des Beweises bildet. Im Texte des zweiten Jesaja selbst ist der Knecht Jehova's eine Repräsentation des Volkes Israel,[2] das der auserwählte Diener des wahren Gottes sein sollte und dessen Unglück nicht die Strafe seiner Sünden ist — denn welche Strafen müßten dann erst die Heiden erleiden — sondern ein stellvertretendes Leiden, das Israel für die anderen Völker, oder der gläubige Theil des Volkes für den ungläubigen über sich nimmt. Aber dieser hohe Gedanke eines stellvertretenden Leidens des Gottesvolkes für die sündige Welt wird so plastisch eingekleidet in die symbolische Geschichte des Knechts, dessen Krankheit und Wunden, dessen Tod und Begräbniß der Dichter beklagt und der in glänzender Wechselrede mit der sündigen Welt abrechnet, daß es wohl verständlich ist, wie Spätere meinen konnten, hier sei nicht von dem Volke Israel, sondern von einem Propheten, vielleicht von dem großen Propheten der Zukunft die Rede. Zwar ist die richtige Deutung, daß der Knecht das im Exil gezüchtigte Volk sei, nie ganz aus den Schulen der Rabbinen verschwunden.[3] Die griechische Bibel der Hellenisten kam sogar diesem richtigen Verständniß zu Hülfe, wenn sie die Anrede, mein Knecht, mein Auserwählter, paraphrastisch wiedergibt: „Jakob, mein Knecht, Israel, mein Auserwählter".[4] Allein dessen ungeachtet lag die Deutung des emphatischen Ausdrucks: „der Knecht Jehova's" auf den Messias, so nahe, daß sie auch der jüdischen Schule nicht fremd blieb. Sie muß sogar in der Ueberlieferung schon fest gewurzelt gewesen sein, da sonst der Vortheil, den diese Deutung den Christen bot, die Rabbinen würde bestimmt haben, sie rechtzeitig fallen zu lassen. Statt dessen deutet das Targum Jonathan in seiner chaldäischen Paraphrase der Propheten den Knecht Jehova's ganz unzweideutig auf den Messias, nur daß die Leidenszüge des Knechts möglichst verwischt werden. Aus dem Entsetzen der Heiden vor der Jammergestalt des Gerechten macht der Verfasser die schmerzliche Er-

[1] Vgl. das ὃ καὶ παρέλαβον — [2] Jes. 41, 8 f. 44, 1 f. 45, 4; 48, 20. — [3] Orig. c Cels. I, 55. — [4] Jes. 42, 1. Vgl. 49, 3.

wartung der Ankunft des Meſſias; ſein ſtellvertretendes Leiden verwandelt er in bloßes Fürbitten; die Entſtellung des Antlitzes aber deutet er nicht auf den Meſſias ſondern auf das Volk, das durch Jammer und Elend betrübt wird. War nun aber einmal anerkannt, daß Jeſaja 52 und 53 vom Meſſias handelten, dann hatten Jeſu Anhänger, der willkürlichen Wegdeutung der Leidensgeſchichte des Knechts gegenüber, den leichteſten Stand. Waren dieſe beiden Capitel meſſianiſch, dann hatte Jeſus das vorhergeſagte Meſſiasbild unſtreitig im vollſten Sinne erfüllt. Er, der ſo ſtill und geräuſchlos durch das lärmende Volk gewandelt, war gemeint, wenn Jehova von ſeinem Auserwählten, an dem ſeine Seele Gefallen hat, ſagt: „Nicht ſchreien wird er noch rufen und ſeine Stimme nicht ertönen laſſen auf der Gaſſe. Das zerknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht verlöſchen. Nicht erblödet und nicht ermattet er, bis er auf Erden pflanzet das Recht, und auf ſeine Lehre die Inſeln harren". Oder, was wollte der Eunuch der Candace erwiedern, wenn ihm Philippus den Meſſias zeigte, der „wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt ward und wie ein Lamm vor ſeinem Scherer verſtummt, alſo daß er ſeinen Mund nicht aufthat".[2] Iſt der Knecht Jehova's der Meſſias, dann hat der Prophet den ſchweren Gang des Erlöſers nach Golgatha deutlich vorhergeſehen. „Durch Drangſal und Strafgericht ward er hinweggerafft und ſein Geſchick, wer bedachte es? Daß er ward geriſſen aus dem Lande der Lebendigen, ob der Sünde meines Volks ein Schlag ihn traf? Und man machte bei Frevlern ſein Grab und bei dem Verbrecher in ſeinem Tode. Ob er gleich kein Unrecht gethan und kein Betrug in ſeinem Munde". Ja zuverſichtlich durften die Nazarener fragen, ob es zu dem weltlichen Meſſiasbilde, das das Volk ſich machte, oder zu dem ſchmerzensvollen des Gekreuzigten beſſer ſtimme, wenn der Prophet von dem Knechte Jehova's ſagt: „Nicht Geſtalt hatte er und nicht Schönheit, daß wir auf ihn ſchauten und kein Anſehen, daß wir ſein begehrten. Verachtet war er und verlaſſen von den Menſchen, ein Mann der Schmerzen und wohl kennend Krankheit und wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt, verachtet und nicht achteten wir ſeiner. Allein unſere Krankheit, er trug ſie, und unſere Schmerzen lud er ſich auf; und wir achteten ihn geſchlagen, getroffen von Gott und gequält. Und er

[1] Jes. 42, 1—4. — [2] Jes. 53, 7.

war verwundet ob unserer Sünde, zermalmet ob unserer Missethat. Die Strafe lag auf ihm, auf daß wir Frieden hätten und durch seine Wunde sind wir geheilt". Wenn das alles Jesaja, der größte der Propheten, vom Messias verkündet hatte, wer wollte zweifeln, daß die Schrift einen leidenden und sterbenden Messias gelehrt und auf wen paßten diese Verheißungen besser als auf den von Nazareth. Leicht und klar legte sich auf Grund dieses Gotteswortes das ganze Schicksal Jesu zurecht. Immer deutlicher nahm das jüdische Messiasbild die Züge Jesu an und *seine* Gestalt schien aus den Verheißungen des alten Bundes emporzutauchen. Die Rabbinen suchten sie wegzuwischen, aber Stück für Stück setzten die Nazarener Leben und Ende Jesu aus Stellen der Schrift zusammen und hundert Verheißungen des heiligen Buches riefen ihnen zu: „Mußte nicht Jesus solches alles leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?" Mit heißem Eifer lag man über der Schrift, um dem Bilde Jesu in den Büchern des alten Bundes nachzuspüren und der Evangelist, der Jesum sprechen läßt: „Suchet in der Schrift, sie ist's, die von mir zeuget",[1] hat auch für den kleinsten Zug des Lebens und Leidens Jesu die entsprechende Vorhersagung in den Propheten zu entdecken gemeint.

Hatten auch fromme Israeliten das Bedenken, daß der Davidide doch unmöglich aus Galiläa kommen könne und fragte selbst mancher Nathanael: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?",[2] so tröstet sich Matthäus, daß Jesaja 11, 1 den Messias einen Nēzer, einen Sproß genannt habe, was eine doppeltsinnige Anspielung auf die Herkunft von Nazareth sei.[3] Daß der Täufer Jesu vorausgehen mußte als Bahnbrecher war die Erfüllung des Jesajawortes von der Stimme, die da rufet in der Wüste, „bereitet den Weg des Herrn, machet eben seine Pfade"[4] und der Botschaft des Maleachi, daß dem großen Tage Gottes ein Bote vorausgehe, der alles zurecht bringt.[5] Im verachteten Galiläa, am See Genezareth, im engen Kapernaum, in den Marken von Sebulon und Naphtali mußte Jesus wirken, weil Jesaja gesprochen hatte: „Sebulon und Naphtali und der Strich am Meere, das Galiläa der Heiden, schaut das große Licht".[6] Sein mildes Bild des Demüthigen, Helfenden, Heilenden, Erbarmenden ist für jeden, der

[1] Joh. 5, 39. — [2] Joh. 1, 47. — [3] Matth. 2, 23. — [4] Jes. 40, 3 in Mr. 1, 3. — [5] Mal. 3, 1 f. in Matth. 11, 10. — [6] Jes. 8, 23. 9, 1 in Matth. 4, 14.

ſehen will, gezeichnet durch die Propheten und als ſolchen dienenden Heiland der Niedrigen und Armen, als demüthigen Fürſten des Friedens hat er ſich ſelbſt bekannt, als er nach Sach. 9, 9 in Jeruſalem einzog: „ein Sanftmüthiger, reitend auf einem Eſel, auf einem jungen Füllen der Eſelin". Daß er den Armen predigte, fand man bei Jeſaja,[1] daß er in Gleichniſſen zum Volke zu reden pflegte, im Pſalmbuch vorhergeſagt.[2] Und ſchlagfertig genug wiſſen dieſe bibelfeſten Galiläer den Einſpruch der Lehrer abzufertigen. Wo ſteht geſchrieben, fragen die Rabbinen, daß der Meſſias der Verſtoßene ſeines Volkes ſei? Pſalm 118, 3 erwiedern die Nazarener: „Der Stein, den die Bauleute verworfen, iſt geworden zum Eckſtein", unter dem Bilde des „Steins nicht von Menſchen Hand" hat aber zugeſtandener Maßen der Prophet Daniel den Meſſias geſchildert.[3] Das Gleiche aber ſagt Jeſaja: „Wer glaubte unſerer Predigt?"[4] Und Habakuk ſagt vorher, daß das Volk Jehova's Werk nicht glauben werde.[5] Die Gegner ſpotten über das klägliche Ende des Jüngerkreiſes, ſo weiſen die Geſchmähten auf Sach. 13, 7: „Ich werde den Hirten ſchlagen und es werden ſich zerſtreuen die Schafe der Heerde". Aber nicht nur die Elfe haben ihn verlaſſen, der Zwölfte hat ihn gar verrathen. Auch das war ein von der Schrift vorhergeſagtes Verhängniß, denn ſchon David kannte den Verräther, der mit dem Meſſias das Brot ißt und ihn mit Füßen tritt[6] und bei Heller und Pfennig iſt bei Sacharia das Blutgeld verzeichnet, das er erhalten ſollte: „Sie wägten meinen Lohn dar, dreißig Silberlinge".[7] Ja auch ſeine Verzweiflung und Reue iſt vorhergeſagt in dem Worte: „Wirf ihn zum Schatze hin, den werthen Preis, den ich werth geachtet bin".[8] Auf andere Stellen hatte Jeſus ſelbſt ſie hingewieſen. Mit den Anfangsworten des zweiundzwanzigſten Pſalmes hatte der Gekreuzigte dem Gefühl ſeiner Verlaſſenheit Ausdruck gegeben, ſo ſchien der ganze Pſalm ſich auf ihn zu beziehen und es war eine Weiſſagung auf den Meſſias, wenn der Pſalmiſt klagte: „Wer mich ſieht, ſpottet mein, verzieht die Lippe, nickt mit dem Haupte, „befehl' er ſeine Sache Jehova, der helfe ihm, rett' ihn, weil er ihn liebt" . . . . Denn mich umgeben

---

[1] Jes. 61, 1 in Luc. 4, 18. — [2] Ps. 78, 2 in Matt. 13, 35. — [3] Luc. 2, 34. Act. 4, 11. Matth. 21, 42. 1 Petr. 2, 7. Eph. 2, 20. 6. Röm. 9, 33. — [4] Joh. 12, 38–40. — [5] Act. 13, 41. — [6] Ps. 41, 19. — [7] Sach. 11, 12. — [8] Joh. 13, 18. Matth. 26, 15. 27, 9. 10.

Hunde, der Bösewichter Rotte umringt mich, wie Löwen meine Hände und Füße. Ich zähle alle meine Gebeine, jene schauen und sehen ihre Lust an mir. Sie theilen meine Kleider unter sich, und über mein Gewand werfen sie das Loos". Nicht anders war es dort zugegangen auf der Schädelstätte und mit eigenen Augen hatten die Frauen es gesehen, wie die römischen Kriegsknechte die Reliquien unter sich auslooßten.[1] Auch in den Worten des neunundsechszigsten Psalmes hören sie nun den Dürstenden am Kreuze klagen: „Sie thun mir in meine Speise Galle und für meinen Durst tränken sie mich mit Essig .... Entfremdet bin ich meinen Brüdern und ein Unbekannter den Söhnen meiner Mutter".[2]

So wandelte sein Bild und die Schmerzensstunde von Golgatha seit Jahrhunderten durch die Geister der Propheten. Er ist das Passahlamm Mosis, dem das Bein von den Söldnern nicht durfte zerbrochen werden,[3] und der Prophet Sacharia hatte schon den Speer blitzen sehen, der sich in Jesu Seite senkte, denn um seinetwillen heißt es bei den Propheten: „Sie schauen auf dich, die dich durchbohrt haben".[4] Die Juden stoßen sich an Jesu Tod zwischen zwei Uebelthätern, so deuten die Nazarener auf Jesaia 53, 9: „Man machte bei Frevlern sein Grab und bei dem Verbrecher in seinem Tode". Aber nicht der Untergang nur, auch Jesu Auferstehung ist klar vorhergesagt in dem Typus des Jona, der drei Tage geborgen war in des Fisches Bauch[5] und in dem Worte Davids, das doch auf den gestorbenen und längst zur Asche gewordenen König nicht gehen kann: „Du überlässest meine Seele nicht der Unterwelt und lässest deinen Frommen nicht schauen die Grube".[6] Endlich auch diese Zeit der Frist, die Jesus gegeben hat, ehe er auf den Wolken des Himmels wiederkommen wird, finden die Seinen bereits verheißen: „Setze dich zu meiner Rechten, heißt es im 110 Ps., bis ich deine Feinde als Schemel unter deine Füße lege".[7] Also war vom Tage der Geburt bis zum Hingang zum Vater alles zuvor geordnet. Ein unabwendbares, von der Schrift seit Jahrhunderten vorhergesagtes Fatum, ein unentrinnbares Gotteswort war es, nach dem Jesu Schicksal sich vollendete. Nicht

[1] Joh. 19, 23. 24. — [2] Joh. 19, 23 24. — [3] Joh. 19, 36 nach 2 Mos. 12, 45. — [4] Sach. 12, 10 in Joh. 19, 37. Apoc. 1, 7. — [5] Ps. 16, 10. Matth. 12, 40. — [6] Ps. 16, 10 in Act. 2, 26—31 und 13, 36. — [7] Act. 2, 33. Matth. 22, 44. Hebr. 1, 13.

widerlegt, bewieſen wird durch Jeſu Leiden und Tod, er ſei der Auserwählte Gottes, der verheißene Chriſt, der Geſalbte Israels. Ja ſo durchdrungen waren die Anhänger des neuen Glaubens von der zwingenden Gewalt dieſes Schriftbeweiſes, daß auch ein Paulus, damals ein Gegner dieſer Deductionen, nachmals nicht zu begreifen vermochte, wie ſeine Volksgenoſſen das alte Teſtament leſen könnten, ohne zum gleichen Reſultate zu gelangen: „Ihr Sinn iſt verſtockt, klagt er,[1] denn bis auf den heutigen Tag bleibet eine Decke auf der Leſung des alten Bundes. Bis heute liegt, wenn Moſes geleſen wird, eine Decke auf ihren Herzen".

Denn das iſt nur allzu deutlich, daß auf die Synagogen im Ganzen dieſer Schriftbeweis einen durchſchlagenden Eindruck nicht machte und dieſes geringe Reſultat der Schriftbeſprechungen läßt ſich auch unſchwer begreifen. Die Frage, ob Jeſus der Meſſias ſei, war in der That keine exegetiſche Frage. Wer das nicht aus Jeſu Worten ſelbſt begriff, aus der Schrift war es ihm nicht zu beweiſen und wer ſich nicht zuvor von den Heilswirkungen, die von Jeſu ausgingen, überzeugt hatte, wurde wohl auch thatſächlich nur ausnahmsweiſe auf dieſem Wege gewonnen. Die Gläubigen wurden durch dieſe Beweiſe beſtärkt, die Ungläubigen im Gegentheil weit mehr erbittert. War doch dieſer Schriftbeweis nicht die Exegeſe geſchulter Theologen, ſondern die Schriftauslegung der Erbauungsſtunden, der religiöſen Gemeinſchaften, die ohne Ahnung von dem hiſtoriſchen Zuſammenhang des Textes den einzelnen Spruch verwendet. In ſolcher Auslegung des gemeinen Mannes kann viel fromme Empfindung ſich äußern, aber die Beweiskraft im Ganzen geht ihr ab. An wirklich fromme Männer, aber auch an wirkliche Fiſcher, Zöllner, Tempeldiener müſſen wir denken, um zu verſtehen, wie man von beiden Seiten mit Gründen ſich nicht zu finden vermochte. Die letzte Antwort der Phariſäer und Sadducäer auf den Schriftbeweis der neuen Secte waren Anklagen vor Gericht und Stockſchläge vor der Synagoge,[2] bis das Auftreten einer weiter gehenden Richtung in der Gemeinde ſelbſt das Verhältniß vollends zum Bruch trieb.

---

[1] 2 Cor. 3, 12 f. — [2] Matth. 10, 17. Act. 4. 19; 5, 40.

5. Verfolgung der Helleniſten.

Aller geiſtiger Fortſchritt iſt der Regel nach nichts Anderes als das Product der Entzweiung. So war das chriſtliche Dogma in dem Streit um den Schriftbeweis um eine Reihe von Zügen bereichert worden und insbeſondere die Auffaſſung des Todes Jeſu als eines ſtellvertretenden Leidens und Opfers entſprang der Nothwendigkeit, Jeſum aus der Schrift als Meſſias zu erweiſen. Mehr andeutungsweiſe als mit klaren Worten redet die Apoſtelgeſchichte aber auch von einem Gegenſatze in der Gemeinde ſelbſt, nämlich von dem Gegenſatz zwiſchen Helleniſten und Hebräern, aus welchem nicht ſie, wohl aber unſere Geſchichtsbetrachtung die weiteren Entwicklungsfortſchritte der Gemeinde Chriſti ableitet. Indeſſen ſtehen den Angaben des Buches ſelbſt einige Bedenken entgegen. Die Hervorhebung der Thätigkeit der Helleniſten in der Apoſtelgeſchichte iſt keine ganz unintereſſirte. Dieſe Helleniſten bilden für ſie ein Mittelglied zwiſchen den Urapoſteln und Paulus und der Geſchichtsſchreiber, der ſchon Petrus zum Heidenapoſtel macht, lädt einen weiteren Theil der Verantwortung für die Heidenmiſſion auf dieſe jeruſalemitiſchen Helleniſten ab. Auch kann man fragen, ob der Verfaſſer nicht die Verhältniſſe der Diaſpora, in denen die hebräiſch redenden Judenchriſten überall den Zuſammenhalt mit dem Judenthum, die helleniſtiſchen die Miſſion unter den Heiden vertraten, nicht anachroniſtiſch zurückverlegt habe in die hebräiſche Urgemeinde ſelbſt? Daß ſein Bild der Vergangenheit von den Analogien ſeiner Gegenwart einigermaßen beeinflußt ward, iſt zuzugeben. Anderſeits berichtet er doch nichts, was wir nicht mit Nothwendigkeit als in der Urgemeinde vorhanden vorausſetzen müßten. Der Gegenſatz des hebräiſchen und helleniſtiſchen Weſens ging durch die geſammte jüdiſche Welt und konnte auch in der chriſtlichen Gemeinde nicht ohne weiteres ausgelöſcht ſein. Die Apoſtelgeſchichte begnügt ſich nun ihrerſeits, dieſen Gegenſatz zu erwähnen, und ſie berichtet zum Zweiten, daß zwiſchen den Helleniſten der Gemeinde und denen der Synagoge ein Kampf entbrannt ſei, eine Thatſache, die durch das Selbſtzeugniß des Ciliciers Paulus über jeden Zweifel erhaben iſt.[1] Weit entfernt, dem Hellenismus die Verantwortung oder Ehre der erſten Losſagung vom

[1] Gal. 1, 13 f. 1 Cor. 15, 9. 2 Cor. 12, 32.

Geſetz zuzuſchieben, mildert ſie vielmehr den Gegenſatz zwiſchen Hebräern und Helleniſten in der Gemeinde, indem ſie ihn zu einem ökonomiſchen Streite herabdrückt. Ebenſowenig aber macht ſie die weitergehende Predigt der Helleniſten zum Anlaß der Verfolgung. Vielmehr erklärt ſie es als falſches Zeugniß, daß Stephanus gegen den Tempeldienſt und das moſaiſche Geſetz geredet habe und nur die Bosheit der Juden, nicht der Radicalismus des Stephanus führt nach ihr den Bruch herbei. Wollte man alſo gegen ihre Darſtellung einen Vorwurf erheben, ſo könnte es nur der ſein, daß ſie die Tiefe des Gegenſatzes zwiſchen Helleniſten und Hebräern verſchleiert habe. Um ſo weniger alſo kann ihre Erwähnung des helleniſtiſchen Elements in der Gemeinde als eine tendenziöſe Compoſition betrachtet werden. Dieſes Element war da und hatte für die Entwicklung des Chriſtenthums ſogar eine weit größere Bedeutung als die Apoſtelgeſchichte geltend macht. Gerade zu Jeruſalem, dem Sitze der hebräiſchen Schule, blickte man mit großer Abneigung auf die griechiſche Bibel, ſchmähte den Gebrauch der heidniſchen Sprache und die Apoſtelgeſchichte deutet auch bei anderer Gelegenheit ganz unverfänglich an, wie empfindlich das Volk von Jeruſalem in dieſem Punkte dachte, wenn ſie erzählt, wie beim Pfingſtfeſt 59 die gegen Paulus erbitterte Maſſe ſofort ſich beruhigt habe, als Paulus hebräiſch zu reden beginnt, während ſie gemeint hatte, es mit einem bundesbrüchigen Helleniſten zu thun zu haben. Dieſer Gegenſatz beſchränkte ſich nun aber keineswegs auf die Sprache. Wir ſahen bereits, wie die Anhänger der griechiſchen Bibel von Haus aus einen weiteren Kreis für die Segnungen und Verheißungen des Judenthums in's Auge faßten als die Hebräer, wie ſie die Heiden mit dem Moſaismus erlöſen wollten, während das fanatiſche landſäſſige Judenthum das heilige Land vielmehr erlöſt wiſſen wollte von den Heiden; wie ſie fern vom Tempel ſich gewöhnt hatten, die ewigen, humanen Vorſchriften des Geſetzes als das Weſentliche zu betrachten und über das Hiſtoriſche und Zufällige hinweg zu ſehen. Wenn wir nun gewahren, wie gerade unter den griechiſch redenden Judenchriſten der Gedanke einer Verkündigung des erſchienenen Meſſias in der Völkerwelt aufwacht, wenn die Anklage gegen Stephanus dahin lautet, dieſer Helleniſt habe die Abſchaffung des Tempeldienſtes in Ausſicht geſtellt, wenn umgekehrt Sendboten der hebräiſchen Chriſtenſchaft überall in den Gemeinden der Diaſpora für den Tempeldienſt, für die Be-

ſchneidung und für das Geſetz werben[1] und noch der Brief an die Hebräer dieſelben dringend vor Ueberſchätzung des jüdiſchen Tempeldienſtes warnen muß, wegen deſſen Läſterung man Helleniſten wie Stephanus ſteinigte, ſo iſt vollkommen klar, daß der Gegenſatz, der die hebräiſchen und griechiſchen Juden trennte, ſich mit allen ſeinen Momenten auch in die Gemeinde Jeſu übertragen hatte. Es iſt der Gegenſatz eines Univerſalismus und Particularismus, einer hiſtoriſchen und reformatoriſchen, einer nationalen und kosmopolitiſchen Richtung der die beiden Fractionen der kleinen Gemeinde ſcheidet und der nachmals zu dem Gegenſatz der Pauliner und Petriner auswächſt. Die Apoſtelgeſchichte hat dieſe Conſtruction nicht etwa ihrerſeits gemacht, ſie ergibt ſich nur indirect aus ihren unverfänglichen Daten. Unter den von ihr erwähnten jeruſalemiſchen Chriſten, die ihr Name als Helleniſten kennzeichnet, ſind drei von hervorragender Bedeutung: Stephanus, Philippus und Nikolaos. Stephanus läßt ſich in keiner älteren Quelle nachweiſen. Er iſt der Kirche aus der Apoſtelgeſchichte bekannt. Wenn dieſelbe aber berichtet, daß bis zu ſeinem Auftreten die Jünger Wohlgefallen gehabt hätten bei dem ganzen Volk, während gegen ihn die Hände der Obern ſich erheben, wenn er als Gottesläſterer geſteinigt wird, während die zwölf Apoſtel bei dieſer Verfolgung ruhig in Jeruſalem bleiben, ſo gewinnt man daraus den Eindruck, daß Stephanus eben auch etwas gelehrt und gepredigt haben muß, was die zwölf Galiläer nicht gelehrt und gepredigt hatten.

Was Philippus betrifft, den die Apoſtelgeſchichte gleichfalls unter den ſieben Diakonen Jeruſalems zuerſt erwähnt,[2] ſo geht er von der Theorie zur Praxis über. Er verkündet das Evangelium in Samarien, bekehrt angeblich den Magier Simon, den Eunuchen der Kandake, wirkt an der phöniciſchen Küſte, wo er ſich ſchließlich in Cäſarea niederläßt, — mit einem Worte, er iſt einer der Väter der Heidenmiſſion.

Als Letzter unter den ſieben Armenpflegern zu Jeruſalem wird endlich Nikolaos genannt, mit dem Zuſatz, er ſei ein Proſelyt aus Antiochien geweſen.[3] Die Kirchenväter führen auf dieſen Nikolaos einſtimmig die Partei der Nikolaiten zurück, deren Apok. 2, 6 Er-

---

[1] 2 Cor. 11, 22. — [2] Act. 6, 5. — [3] Act. 6, 5.

wähnung thut.[1] Nach der absonderlichen Art, wie die Apostelgeschichte ihres Nikolaos am Ende gedenkt, als Gegensatz gleichsam zu dem zu Anfang genannten Stephanus, des Mannes voll Glaubens und heiligen Geists, ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie ihn selbst als den Nikolaos oder Bileam der Apokalypse (2, 6. 14) angesehen wissen will. Von diesen Nikolaiten aber berichtet der strenge Judenchrist Johannes, daß sie Götzenopfer essen und heidnischer Unsittlichkeit ergeben seien. Die Nikolaiten gehören mithin dem radicalen Heidenchristenthum an, daß sich weder um das jüdische Gesetz, noch um die Proselytengebote kümmert. Da diese Kämpfe gerade in Antiochien entbrannten, ist es nur um so wahrscheinlicher, daß der Nikolaos, den die Apostelgeschichte ausdrücklich als Heidenchristen aus Antiochien bezeichnet, mit dem des Apokalyptikers identificirt werden soll.

Alle drei namhaften Hellenisten sind mithin Vorläufer der gesetzesfreien Predigt des Apostel Paulus. Mag man nun auch von der Erzählung in Betreff der Thätigkeit dieser Männer noch so viel abzuziehen haben, der Sitz des Philippus zu Cäsarea und die antinomistische Haltung des Nikolaos ist durch unanfechtbare Zeugnisse verbürgt,[2] wer also nicht den Skrupelfang für die eigentliche Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie hält, wird anerkennen müssen, daß jenes freie Element, dessen Vorhandensein die Apostelgeschichte durch ihre zum Theil sagenhaften Erzählungen illustriren will, thatsächlich in der Urgemeinde vertreten gewesen ist. In den ersten Tagen der Begeisterung freilich, stand die Freude an dem gemeinsamen Bekenntniß zu dem Messias von Nazareth so sehr im Vordergrund, daß man darüber manches Trennende übersah. Aber im bald beginnenden Streit über die Messianität Jesu mit den Juden mußte die Verschiedenheit der Auffassungen allmählig zu Tag treten. Auffälliger Weise sind es nun aber die Hellenisten der Stadt, die unter sich über diese Frage weit heftiger als die Hebräer zerfielen. Einen Lehrstreit zwischen Hebräern und Hellenisten würden wir nach allem, was beide Theile schied, sowohl in als außerhalb der Gemeinde leicht begreifen; eine andere Frage aber ist, warum der Kampf der hellenistischen Anhänger

---

[1] Iren. haer I, 26. Hippolyt. Ref. omn. haer. Ed. Duncker & Schneidew. Götting. 1859. pag. 408. Tertull. De praescr. Cap. 46. Clem. Alex. Strom II; 20, 490. II; 4, 522. — [2] Act. 21, 8 Wirquelle. Apoc. 2, 6.

Jeſu gerade mit Helleniſten am früheſten entbrannte?[1] Die Antwort kann nur darin liegen, daß der ächte Orientale an ſich Wortgefechten abgeneigt, und zu längeren Discuſſionen wenig geſchickt iſt. Er legt in prophetiſcher Rede Zeugniß ab von ſeinem Glauben und befiehlt den, der ſich nicht überzeugt, dem Herrn oder überläßt ihn dem Verderber. Anders der gräciſirte Jude, von dem ſelbſt gilt, was Joſephus von den Hellenen ſagt: „ihnen ſei für Streitfragen der Mund ſtets offen und die Zunge gelöſt“.[2] Das ſtreitbare und kampfbereite Element in und außerhalb der Gemeinſchaft waren die Helleniſten, und ſo wird die Erinnerung wohl nicht unrichtig ſein, daß es zum Bruch kam zwiſchen den Jüngern Jeſu nicht durch Hebräer und Hebräer, ſondern durch Mitglieder der griechiſchen Synagogen, die ſich dem Glauben an Jeſum angeſchloſſen hatten und in Streit geriethen mit denen, „die der Schule der Libertiner angehörten, und den Cyrenäern und Alexandrinern, und denen, die aus Cilicien und Aſien waren“.[3] Die Betheiligung des Ciliciers Paulus an dieſen Kämpfen iſt ja auch ein hinlänglicher Beweis für die Richtigkeit der Angabe.[4] Nun iſt es an ſich freilich wahr, daß die Hebräer in Wort und That weit fanatiſcher zu ſein pflegten als die im Umgang mit dem Heidenthum duldſamer gewordenen Helleniſten, deren weiterer Geſichtskreis einen beſchränkten Glaubenseifer ausſchloß. Allein wie das überhaupt nicht von allen Helleniſten gelten dürfte, ſo am wenigſten von denen, die in Jeruſalem ſich niedergelaſſen hatten. — Gerade ſie ſind nach der Hauptſtadt der Hebräer ihrer großen Mehrzahl nach ohne Zweifel geführt worden durch fromme Sehnſucht nach dem heiligen Lande, nach der Stadt Davids, nach den Wohnungen des Herrn. Vielleicht, daß ſie zum Theil ſogar religiöſe Eiferer ſind, die es von Anfang an draußen unter den Heiden nicht geduldet hat, und die in der heiligen Stadt ſelbſt die Befriedigung ihres religiöſen Bedürfniſſes zu finden meinten, das ſich in der Völkerwelt nicht ſtillte. Jedenfalls iſt gerade bei ihnen ein bewegteres perſönliches religiöſes Intereſſe vorauszuſetzen als bei den im todten Dienſt der Satzung erſtarrten Hebräern. Ihnen konnte auch die Botſchaft vom erſchienenen Meſſias am wenigſten gleichgültig ſein. Entweder alſo nahmen ſie dieſelbe dankbar gläubig an, wie das jene ſieben Männer thaten, die die Apoſtel-

[1] Act. 6, 9 und 9, 29. — [2] Bell. Proöm. 5. — [3] Act. 6, 9. — [4] Gal. 1, 13. 14.

geschichte mit Namen aufführt, oder sie traten ihr, wie Paulus von Tarsus, zornig erregt als einer Fälschung der heiligsten Verheißungen Israels entgegen.

So war der erste große Kampf um Jesus ein Kampf in der griechischen Colonie Jerusalems. Von den 480 Synagogen der Stadt gehörten drei der Diaspora, die eine den römischen, cyrenäischen und alexandrinischen Juden, die andere den Ciliciern, die dritte den Juden des proconsularischen Asiens. In diesen Synagogen der Helleniſten machte Stephanus bei Besprechung der sabbathlichen Schriftabschnitte geltend, daß der Messias bereits erschienen und von seinem Volke verworfen sei. Daß solche neubekehrte Helleniſten in Folge dessen mit dem festgeschlossenen und abgesonderten Kreise, dem sie bis dahin angehört hatten, mit ihren griechisch redenden Landsleuten heftig zerfallen mußten, ist eben so begreiflich, als daß von ihrer Seite der Streit mit ganz anderen Waffen und weiter tragenden Gründen als denen der Hebräer geführt ward.

Es entsprach nur den Voraussetzungen der helleniſtischen Bildung, wenn bei dieser Gelegenheit die weltumfassende Tendenz des Christenthums zum Durchbruch kam und dem zukunftsvollen Gedanken Jesu sein Recht ward, daß das Reich des Messias nicht die Theokratie, sondern die Welt umfasse. Wenigstens die Gegner wollten aus den Reden des Stephanus heraus hören, daß für ihn Tempel und Priesterthum abgethan sei. Nicht nur Sadducäer, die die Reichspredigt selbst hassen, sondern auch Pharisäer erheben jetzt die Anklage, daß Stephanus lästere, indem er die Abschaffung des Tempels und der jüdischen Bräuche durch Jesum von Nazareth in Aussicht stelle.[1] Allerdings erklärt der Verfasser der Apostelgeschichte auch hier, wie im Processe Jesu, diese Aussage schlechthin für Verläumdung. Allein zu der feststehenden Meinung, daß der Messias einen neuen Tempel bringen werde, mußten doch auch die Jünger Jesu Stellung genommen haben. „Noch eine Zeit", hatte Haggai geweissagt, „so erschüttere ich alle Nationen und erfülle dieses Haus mit Kostbarkeit. Größer soll dieses Hauses letzte Herrlichkeit denn seine erste sein, spricht Jehova, und an diesem Orte schaffe ich Frieden".[2] Auf Grund dieser Stelle hatten die späteren Schriften sich vielfach mit dem messianischen Neubau des Tempels beschäftigt,[3] und schlechtweg Verläumdung wird es deßhalb schwerlich

[1] Act. 6, 9. — [2] Vgl. Hag. 2, 3—9. — [3] Henoch 9, 13. Sib. 3, 290.

geweſen ſein, wenn man Stephanus vorwarf, er habe ſogar von einer Beſeitigung des Tempeldienſtes geredet. Wie nah lag vielmehr die Deutung dieſer Weiſſagung auf den Neubau des jüdiſchen Weſens, den Jeſus begründet habe und den er vollenden werde bei ſeiner Wiederkunft. Mehr aber bedurfte es für Phariſäer nicht, um ſie zu dem Allarmruf zu reizen: „Dieſer Menſch hört nicht auf zu reden Läſterworte wider dieſe heilige Stätte und wider das Geſetz!“

Es war der von Vitellius eingeſetzte Nachfolger des Kaiaphas, der Hannasſohn Jonathan, der auf dieſe Anklage hin einſchritt und in einem willkürlichen Gerichtsverfahren Stephanus zu der Lev. 24, 10 auf Läſterung geſetzten Strafe der Steinigung verurtheilte.[1] Zwar das Synedrium hatte den Blutbann nicht ſondern der Procurator, allein Vitellius hatte Pilatus beſeitigt und offenbar noch nicht durch einen Nachfolger erſetzt, indem Pilatus erſt nach dem Tode des Tiberius in Rom eintraf. Auch war wohl der Ariſtokratie der Kamm geſchwollen, ſeit der von den Arabern und Parthern bedrängte Proconſul ſich bei dem Paſſah des Jahres 36 den Juden ſo nachſichtig gezeigt hatte. So mag ſich dieſer Uebergriff auch als Verſuch des Synedriums begreifen, noch weitere Befugniſſe an ſich zu reißen. Bei ſeinem nächſten Beſuche am Paſſahfeſte des Jahres 37 ſah ſich der Proconſul jedenfalls veranlaßt, den erſt jüngſt erhobenen Hohenprieſter wieder zu entfernen, was vielleicht mit eben dieſen Uebergriffen zuſammen hängt. Zum Theil iſt es wohl auch noch eine Rückwirkung der aufgeregten Zeit, wenn die Stadt Jeruſalem nunmehr ihren Fanatismus gegen die Anhänger desjenigen Propheten richtet, der am wenigſten ihrem weltlichen Sinne entſprochen hatte.

Mit der Steinigung des Stephanus vor den Mauern der heiligen Stadt hatte die Verfolgung begonnen, die ſich nun bald von der Hauptſtadt auch über die Landſchaft verbreitete. Ueber ihren Umfang haben wir den eigenen Bericht eines unmittelbar Betheiligten, des Paulus, der den Galatern ſchreibt: „Ihr habt vernommen meinen vormaligen Wandel im Judenthum, wie ich über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und ſie zerſtörte und weiter ging im Juden-

---

[1] Zur Chronologie vgl. Act. XVIII; 4, 34 mit 2 Cor. 11, 32, wonach in Damaskus bereits Aretas herrſcht, der nach Kaiaphas Abſetzung dort eingefallen war. Wenn derſelbe Hoheprieſter Jeſus und Stephanus getödtet hätte, würde die Tradition das wohl auch erhalten haben.

thum als viele meines Alters, da ich in höherem Maße ein Eiferer war für meine väterlichen Ueberlieferungen.[1] Es iſt nur eine weitere Ausdeutung dieſer Worte, wenn die Apoſtelgeſchichte Paulus erzählen läßt: „Viele Heilige verſchloß ich im Gefängniſſe, wozu ich die Macht von den Hohenprieſtern empfing, und wenn ſie umgebracht wurden, ſtimmte ich bei. Und durch alle Schulen ſtrafte ich ſie oft und zwang ſie zu läſtern und, überaus wüthend auf ſie, verfolgte ich ſie durch die auswärtigen Städte".[2] Selbſt auf die Frauen der Gemeinde hatte ſich nach einer anderen Erzählung ſein Wüthen erſtreckt[3] und nicht nur in den Schulen, auch in den Häuſern wurde nach Chriſten gefahndet. Die Folge war, daß die Schaar der am erſten Pfingſtfeſt Erweckten zerſtäubte. Die Verſammlungsorte verödeten, die Söller ſtanden leer, die Sprache der Zungen verſtummte. Die Flucht ging gegen Norden nach Samarien, nach Galiläa, ſchließlich auch nach Damaskus, wohin wohl ſchon die Stammgemeinde Kapernaums ihre Ableger verpflanzt haben mochte. Aber auch dorthin fand das Synedrium Wege und fanatiſche Boten ſammt einem willigen Ethnarchen, den der Araber Aretas beſtellt hatte.

Mit dem Paſſah 37 ſpäteſtens wird doch die Verfolgung ihr Ziel erreicht haben. Vitellius erſchien zum zweiten Mal in der heiligen Stadt, ein gefälliger Feldherr, aber auch ein unbeſtechlicher Richter. Jonathan, Hannas Sohn, verlor die erſt vor Kurzem erlangte Würde. An ſeiner Stelle ward Theophilus, gleichfalls ein Hannasſohn, inſtallirt.[4] Die Gemeinde konnte in den Tagen des Caligula im Stillen ſich wieder ſammeln und die Apoſtelgeſchichte berichtet, daß die zwölf Apoſtel auch während der Verfolgung nicht von dem Platze gewichen waren, an dem ſie der Wiederkunft Jeſu zu harren hatten.[5] Gewiß iſt, daß im Jahre 39 Paulus bei ſeiner Rückkehr von Damaskus dieſelben in Jeruſalem findet und fünfzehn Tage bei Kephas zubringt. Ja mehr noch, nicht bloß nach drei Jahren weiß Paulus die zwölf Apoſtel in Jeruſalem, ſondern unmittelbar nach ſeiner Bekehrung ſetzt er ſie dort voraus, wenn er ſagt, nach der Bekehrung „berieth ich mich nicht mit Fleiſch und Blut und ging auch nicht hinauf nach Jeruſalem zu denen, die vor mir Apoſtel waren".[6] Mithin erfuhr er ſofort nach ſeiner Bekehrung, daß die in Jeruſalem geblieben waren,

---

[1] Gal. 1, 13 f. — [2] Act. 26, 9 f. — [3] Act. 22, 4; 8, 3. — [4] Ant. XVIII; 5, 3. — [5] Act. 8, 1. — [6] Gal. 1, 18.

die er in Damaskus geſucht hatte, oder es hat, wie man auch ſchon glaubte folgern zu müſſen, die Verfolgung ſich überhaupt auf die hebräiſchen Chriſten nicht erſtreckt, da die zwölf Hebräer keine Veranlaſſung finden, Jeruſalem zu verlaſſen.[1]

Zum mindeſten wird die Verfolgung gegen die ohnehin verhaßten Helleniſten ſchlimmer gewüthet haben als gegen die Hebräer, die das Maß des theokratiſch Zuläſſigen nicht überſchritten hatten. So unterſtellt man denn auch, daß von da ab eine Auseinanderſetzung beider Parteien in der Gemeinde datire, indem die Helleniſten, die durch ihre weitgehenden Behauptungen die Gemeinde in ſo ſchwere Verlegenheiten geſtürzt hatten, ſich von da ab von der heiligen Stadt fern hielten, um in der Diaſpora um ſo eifriger für ihre Auffaſſung zu werben. Den Eindruck gewinnen wir allerdings, daß in den kommenden Jahrzehnten der Helleniſmus nur ſehr dürftig in Jeruſalem vertreten geweſen ſein kann. Der ſeit dem Kampf mit den Griechen geſteigerte Fanatismus der dortigen Judenſchaft mochte den gräciſirten Glaubensgenoſſen den Aufenthalt entleiden, während den hebräiſchen Chriſten die große Bewegung der Caligulazeit eher eine Erleichterung ihrer Lage ſchuf.

Denn mit Caligula erwuchſen dem Volke und der Prieſterſchaft dringendere Sorgen als die um den Meſſiasglauben der Galiläer, über den ſchließlich, nach Gamaliels Rath, die Zeit entſcheiden mochte. Das Verhältniß zwiſchen der Gemeinde und dem Volk, ihr Gefühl, mit den Geſchicken Israels eng verflochten zu ſein, erſtarkt ſogar ſichtlich wieder. Auch der Chriſten Herz ſchlug ſtürmiſch bei der Botſchaft von den Anſchlägen des heidniſchen Cäſars auf das Heiligthum, und das Bild des tempelſchändenden Fürſten hat ſich, wie Apokalypſe und zweite Theſſalonicherbrief zeigen, tief auch in den Herzen der Chriſtenheit eingeprägt. Wie die Gemeinde den Krieg und das Kriegsgeſchrei als Vorboten des nahenden Meſſias betrachtet hatte, ſo hatte ſie auch die Meinung der Juden getheilt, in Gajus ſei der Daniel'ſche Fürſt und die Gegner des Meſſias zum Werke der Tempelſchändung erſchienen, um ſo mehr werde auch der Retter, der Meſſias, nicht fern ſein. In dieſer vollkommen übereinſtimmenden Rückwirkung deſſelben Ereigniſſes auf die Synagoge und die chriſtliche Gemeinſchaft ſtellt ſich aber deutlich dar, daß ſich beide noch keineswegs geſondert haben,

[1] Gal. 1, 17. — [2] Baur, K. G. 1. 43.

genug gegen die Beschaffenheit des pharisäischen Regiments, wenn auch Josephus den Grund nicht wissen will, warum die Blume aller jüdischen Könige in Samarien in so üblem Geruch stand. So war es nicht eine vereinzelte Laune, sondern die folgerichtige Consequenz seines Systems, wenn Agrippa, wie die Apostelgeschichte berichtet, die Hände legte an etliche von der Gemeinde, um sie zu peinigen, und damit auf die Christenverfolgungen zurück kam, die man seit fast sieben Jahren hatte beruhen lassen. Das theuerste der Opfer, die dem Haß der Juden fallen mußten, war der Zebedäide Jokobus, der vielleicht durch das Ungestüm eines „Donnersohns" zu kühn die Menge gereizt hatte und den Agrippa durch's Schwert hinrichten ließ. So war der, der im Reiche den rechten Platz zur Seite Jesu verlangt hatte, auch zuerst eingegangen in's Himmelreich. Als die Brüder jene Bitte ausgesprochen, hatte Jesus nach der historischen Quelle sie gefragt: „Könnt ihr den Kelch trinken, oder euch taufen lassen mit der Taufe, mit der ich getauft bin?" Und wie sie die Frage bejahen, sagt Jesus zu ihnen: „Den Kelch sollt ihr trinken, den ich trinke, und getauft werden mit der Taufe, womit ich getauft werde; aber das Sitzen zu meiner Rechten und Linken steht nicht bei mir zu geben, sondern wird denen gegeben, welchen es bereitet ist". Ohne Zweifel in Erinnerung an die Erfüllung dieses Wortes hat es der Verfasser der geschichtlichen Quelle seiner Erzählung einverleibt und bemerkenswerth ist auch, wie die Apokalypse derer speziell gedenkt, die enthauptet sind um des Zeugnisses Jesu und um des Wortes Gottes willen. „Diese wurden lebendig und herrschten mit Christo tausend Jahre". Und drohend heißt es an einer früheren Stelle: „Hat jemand Ohren zu hören, der höre. So jemand in das Gefängniß führt, der geht in's Gefängniß, so jemand mit dem Schwert tödtet, der muß mit dem Schwert getödtet werden".[1] Nach dieser Todesart zu schließen, muß die Hinrichtung des Zebedäiden die eigenste That des pharisäischen Königs gewesen sein, da das Synedrium vielmehr nach jüdischem Gesetz auf Steinigung erkannt haben würde. Nun aber hatte das Thier im Pharisäer Blut geleckt und verlangte neue Opfer. „Da der König, sagt die Apostelgeschichte, die die Motive eines Agrippa vollständig richtig würdigt, sah, daß es den Juden wohlgefiel, nahm er auch Petrus gefangen". Nach dem Passahfest des Jahres 44 wollte er das Haupt der Sekte dem Volke

[1] Apoc. 13, 10. 20, 4.

vorführen und damit würde ohne Zweifel auf's neue eine allgemeine Chriſtenverfolgung in Gang gekommen ſein. Aber Petrus rettete ein guter Engel und ſtatt ſeiner wurden die Wächter hingerichtet. Oder war es der Todesengel des Agrippa, der dazwiſchen trat, da der König noch im ſelben Frühling ſtarb?[1] An der Landestrauer um den volksbeliebten Fürſten konnte unter ſolchen Umſtänden die Gemeinde nicht Theil nehmen und die Chriſten zu Cäſarea, Philippus und ſeine weisſagenden Töchter, ſind ſchwerlich unter den Männern und Frauen geweſen, die den Palaſt umlagerten, um in Sack und Aſche um die Rettung des geliebten Lebens zu flehn. Im Gegentheil, die Chriſten freuten ſich nicht nur ſeines plötzlichen Todes, der ganz Israel in Jammer ſtürzte, ſondern malten ihn auch als recht ſichtliche Strafe Gottes aus, indem ſie von Agrippa erzählten, was Joſephus von dem blutigen Herodes und das zweite Makkabäerbuch von Antiochus Epiphanes berichtet,[2] „der Engel des Herrn ſchlug ihn und ward von den Würmern gefreſſen und gab den Geiſt auf".[3] — Dennoch war dies Zeitalter religiöſer Reaction auch an der Gemeinde nicht ſpurlos vorübergegangen, ſondern auch ſie hat in höherer Geſetzlichkeit, in ſprödererem Zurückziehen von den Heiden dem Zeitalter des Agrippa ihren Tribut abgetragen. Die eigene Sicherheit erforderte es jetzt, jeden Anſtoß bei dem geſetzeseifrigen Volke zu vermeiden. Wenn die Jeruſalemiten auch auswärts auf eine ſtreng geſetzliche Haltung dringen, ſo iſt der Grund, wie Paulus wohl weiß, der, „daß ſie mit dem Kreuze Chriſti nicht wollen verfolgt werden".[4]

Denn eine neue Zeit war mit der Mitte der vierziger Jahre angebrochen. Die Regierung Agrippas hatte nicht lange gedauert, für Judäa war ſie dennoch von den verhängnißvollſten Wirkungen. Nicht nur daß der König zu ſeinen Lebzeiten dem Phariſäismus zur Macht verholfen, der Einfluß dieſer Partei wuchs noch, als nun Claudius neuerdings auf die Procuratur zurück griff. Denn ihrer Natur nach iſt eine fanatiſche Richtung nie ſtärker, als wenn ſie zugleich gedrückt und ihre Sache gefährdet erſcheint. Indem nun die Regierung des Claudius zuerſt dem Fanatismus zum Regiment verholfen und dann plötzlich wieder ein heidniſches Regiment beliebt hatte, führte ſie eine Auflöſung aller Verhältniſſe in dieſer Provinz herbei. Allerlei un-

[1] Act. 12. 23. Ant. XIX: 8. 2. Dio Cass. LX: 22. 23 — [2] 2 Macc. 9. 5. — [3] Act. 12. 23. — [4] Gal. 6. 12.

glückliche Umstände traten hinzu, die Bevölkerung noch mehr zu erbittern, und so erhob neuerdings ein patriotischer Widerstand sein Haupt, der alles überbot, was man bisher an den Juden kennen gelernt hatte. Die Herrschaft des Pharisäismus, die Agrippa begründet, ward jetzt erst recht ausschließlich und der erneute Kampf gegen Rom entfesselte einen Fanatismus, der ein geradezu wahnsinniges Prophetenthum erzeugte, und in immer neuen Aufständen ausbrach. Unverkennbar trieb man dem Kriege zu. So sehen wir die ganze Nation mit immer heißerem Eifer sich um den Tempel und um die Fahne des Pharisäismus schaaren. Eine Reihe von Erscheinungen deuten aber an, daß diese Richtung auf's Gesetz, auf die Erhaltung der Nation, dieser patriotisch religiöse Geist, auch die Mehrzahl der palästinensischen Christen ergriff und es hat seine guten Gründe, wenn die paulinischen Briefe so unermüdlich darauf hinweisen, daß der Christen Staatswesen im Himmel sei, von dannen sie den Retter erwarten und daß im Gegensatz zu dem irdischen Jerusalem, das geknechtet ist, es oben im Himmel ein freies giebt, „welches ist unsere Mutter".[1] Der Rückfall in die Ordnungen des Judenthums, der damals eintrat, wäre freilich für die christliche Gemeinde unmöglich gewesen, hätte sie ein klares Bewußtsein davon gehabt, daß das Reich Christi lediglich in der Jesu gleichen Verfassung der Gemüther bestehe. Der Gedanke, daß das Reich innerlich herauswachsen werde aus dem Samenkorn, das in ihren Herzen niedergelegt war und daß es keineswegs ein äußerer Zustand der Theokratie sei, war bei den ersten Christen indessen noch keineswegs zum Durchbruch gekommen. Erst bei Paulus tritt er klarer hervor und im vierten Evangelium ist er in zusammenhängender Weise entwickelt. Vielmehr verkleidete sich der Gedanke des Gottesreiches den ersten Nazarenern noch immer in das Gewand der kommenden messianischen Zeit, und wie sie Jesum als zukünftigen Messias erwarteten, so wußten sie auch nicht, daß das Reich bereits da sei und eine Offenbarung vom Himmel her nicht weiter zu erwarten stehe. Das Kindschaftsgefühl, das ihnen Jesus gegeben, erschien ihnen doch nur als Vorgeschmack, als „Angeld" der kommenden Herrlichkeit und ihr inneres religiös-sittliches Leben ist nicht Zweck in sich selbst, ist nicht das Reich, sondern Bedingung des Reiches.

So lang nun in dieser Weise Verheißung und Erfüllung auseinanderfielen, konnte sich wohl die Frage erheben, wie es für diese Zwischenzeit mit der Zugehörigkeit zur Theokratie und zum jüdischen

Gesetze zu halten sei? Für Paulus und seine Schüler, die das Reich in einer Neuschöpfung des innern Menschen sahen, hatte dieses Gesetz keine Bedeutung mehr, dagegen lag es der palästinensischen Gemeinde, je fester sie einer äußern Verwirklichung der messianischen Hoffnungen wartete, um so näher, ihre gewohnte Lebensordnung fort zu führen, bis die neue Ordnung der Dinge kommt im neuen Jerusalem. Da man so die principielle Nöthigung zum Bruch mit dem Gesetze nicht empfand, ist es nur zu begreiflich, daß man in Betreff des gesetzlichen Lebens den Fluctuationen des Zeitgeists unterlag. Ohnehin wäre es in dieser Zeit des hochgesteigerten Patriotismus für die kleine Gemeinde schwierig gewesen, die freie Stellung einzuhalten, die Jesus für seine Person eingenommen hatte. In einer Zeit, in der die höchsten Interessen des Vaterlandes auf dem Spiele stehen, wird es einem Patrioten schwer zu sagen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt". So sehen wir die Jünger Jesu von der idealen Höhe des Reichsgedankens herabsteigen und Partei ergreifen für ihr Volk gegen die heidnischen Dränger.

Am klarsten stellt sich diese Bewegung dar, wenn man Ausgangs- und Endpunkt in's Auge faßt. Offenbar befinden sich die Sympathien der Gemeinde beim Ausbruch des jüdischen Krieges genau auf der entgegengesetzten Seite wie beim Tode Jesu. Jesus hatte am Judenthum gezweifelt und den Gesetzlosen vertraut, als dem verlorenen Sohn, der sich zum Vaterhaus zurückfinden werde.[1] Für die nationale Sache hatte er nur das kühle Wort gehabt: „Wo ein Aas ist sammeln sich die Adler"[2] und das andere „Gebet Gott was Gottes und dem Kaiser, was des Kaisers ist".[3] Die patriotischen Parteiführer waren ihm blinde Blindenleiter, Schlangen und Otterngezücht.[4] Daß er dafür durch die Pharisäer unter dem Beifallsjauchzen des zum Passah versammelten Volkes an's Kreuz geschlagen wurde, konnte die Stimmung der Seinen gegen die Nationalpartei nur verschärfen. Das jüdische Volk, vor allem die herrschenden Parteien, hatten sich jetzt noch mit dem Blute des Messias beladen, das die Römer nicht hatten vergießen wollen. Während Pilatus den Heiligen Israels retten wollte, haben Pharisäer und Sadducäer den Mörder Barrabas dem Messias vorgezogen. Selbst daß es römische Soldaten waren, die den Henkers-

[1] Matth. 8, 10 f. Luc. 15, 11 f. — [2] Matth. 24, 28. — [3] Matth. 22. 21. — [4] Matth. 15, 14; 23, 33.

dienst verrichtet hatten, vermochte nicht die Verantwortung von den Pharisäern auf Pilatus zu übertragen. Die Evangelien sehen den römischen Procurator in einem verhältnißmäßig milden Licht und ohne Philo und Josephus wüßten wir nicht, daß der sanftredende Richter Jesu ein grausamer Dränger Israels war. Ganz anders liegen die Dinge in den fünfziger Jahren, wo in dem Streit der Jerusalemiten mit Paulus die dortigen Gemeindeverhältnisse zum ersten Mal wieder in deutlichere Beleuchtung treten. Jetzt scheint man in Jerusalem vergessen zu haben, wie Jesus einst mit Zöllnern und Sündern gespeist, wie er weder gefastet noch vor Tisch seine Hände gewaschen hatte, denn man will Petrus nicht mehr gestatten, zu Tisch zu liegen mit den Unbeschnittenen. Gehen wir noch etwas weiter herab bis zum jüdischen Krieg, so ist der Apokalypse Rom die babylonische Hure, Jerusalem dagegen die geliebte Stadt. Den Tempel, von dem Jesus geweissagt, daß kein Stein werde auf dem andern bleiben, seyt Johannes mit der Meßruthe, damit er erhalten werde, über Rom dagegen schüttet er sieben und aber sieben Strafen aus. Die Weltstadt wird ausgeplündert, wüst und leer gemacht, Jerusalem neu gegründet in Perlen und Edelstein.

Wie hier die Vertreter der Reichsidee wieder innerhalb des Gegensatzes der Nationalitäten Stellung nehmen und den Reichsgedanken Jesu gleichsam in's Jüdische zurück übersetzen, so wendet die Gemeinde auch zu einer strengeren Beobachtung des Gesetzes um. Trügen die Darstellungen des Verhältnisses des Petrus zu den Heiden in der Apostelgeschichte nicht sonst den Charakter absichtlicher Composition, an sich wäre es gar nicht unwahrscheinlich, daß der Verkehr der Jünger auch mit den Heiden und Samaritern in der ersten Zeit nach Jesu Tod viel unbefangener war, als nach den beiden Verfolgungen durch Paulus und Herodes Agrippa. Petrus nimmt in Antiochien ja wohl auch Anläufe, den Forderungen des christlichen Princips in alter Weitherzigkeit gerecht zu werden, allein bereits ist ein Anderer an die Spitze der Gemeindeleitung getreten, der dem strengen Standpunkt des gesetzestreuen Hebräers zum Siege verhilft. In den Differenzen nämlich mit den auswärtigen helleniſtischen Gemeinden über ihre Verpflichtung, nur Beschnittene in ihre Gemeinschaften zuzulassen, tritt eine Persönlichkeit stark in den Vordergrund, in der sich der neuerstarkte Gesetzeseifer der Gemeinde am entschiedensten repräsentirt: Es ist das Jakobus, der Bruder des Herrn, mit dem Zunamen der Gerechte. Er war

der älteste jener Brüder Jesu, die nach dem Pfingstfest des Jahres 35 in Jerusalem ihren Aufenthalt nahmen. Schon im Jahre 39, als Paulus nach Jerusalem kommt, um Petrus kennen zu lernen, erscheint Jakobus als Vertreter eines zweiten Autoritätskreises, der heiligen Familie, und nachdem der neubekehrte Tarser Petrus gesehen, fand er nur noch mit Jakobus eine Besprechung für nöthig. Wo wir Jakobus 14 Jahre später wieder begegnen, erscheint er geradezu als erste Autorität der jerusalemitischen Gemeinde und wird insbesondere vor Petrus und vor Johannes genannt.[1] Das ist kein bloßer Ehrenvorzug, sondern es handelt sich um ein persönliches Uebergewicht über Petrus und die Andern, das so weit geht, daß Petrus gelegentlich seines Besuches in Antiochien sofort wieder sein Leben nach Maßgabe des Gesetzes einrichtet, als „etliche von Jakobus ankamen".[2] Diese Thatsache beweist denn auch, daß man in der Gemeinde zu Jerusalem auf die frühere freiere Stellung zu den Gesetzesvorschriften verzichtet hatte. Der Wächter über diese Gesetzestreue aber war vor allem Jakobus, der wohl auch in diesem alttestamentlichen Sinne der Gerechte genannt ward. Da bei seinem Tode die Pharisäer sich unter den Leidtragenden befinden, wie Josephus berichtet,[3] so muß er wohl in der That jene Stellung eingenommen haben, die die Apostelgeschichte ihm im einundzwanzigsten Capitel zuweist, wo er umgeben von Männern, die alle Eiferer sind für das Gesetz, sich sorgt um die Erfüllung von Nasiräergelübden und deren Trägern die Lösung vermittelt.[4] Auf der andern Seite kann der Bruder Jesu kein unbedeutender Mann gewesen sein, wenn Josephus ihn der Erwähnung in seiner jüdischen Geschichte für werth hält und die gerade wegen besonderer Akribie in der Erfüllung der Gesetze bekanntesten Pharisäer über seine Steinigung so empört sind, daß sie dem von Alexandrien heranziehenden Procurator Albinus entgegen reisen, um Bestrafung der Sadducäer für diesen Justizmord zu verlangen.[5] Wenn also die streng jüdisch gesinnte Partei in der christlichen Gemeinde sich allerwärts auf den Bruder des Herrn berief, um die Beschneidung der heidnischen Brüder und strenge Einhaltung der jüdischen Speisegesetze und Lebensordnungen zu verlangen,[6] so hat das nach diesen sicheren historischen Zeugnissen seinen guten Grund gehabt. Ja selbst das ist nicht unwahrscheinlich, daß Jakobus ein

[1] Gal. 2, 9. — [2] Gal. 2, 12. — [3] Ant. XX; 9, 1. — [4] Act. 21, 20–24. — [5] Ant. XX; 9, 1. — [6] 1 Cor. 9, 5.

strenges Büßerleben führte, da die Apostelgeschichte ihn als Förderer des Nasiräats in Erinnerung hat, Hegesipp ihn selbst einen Nasiräer nennt, dessen Tod die Rechabiten bedauern, und auch sein Beiname Oblias ihn als solchen bezeichnet.[2] Die spätere Generation hat diese Sachlage freilich entweder zu verwischen gesucht, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, der den tiefen Gegensatz zwischen Jakobus und Paulus lieber verschleiern möchte, oder aber, sie hat dieselbe in judaistischem Parteiinteresse stark übertrieben. Während nach 1 Cor. 9, 5 wenigstens von einigen Brüdern Jesu fest steht, daß sie verheirathet waren und auf ihren Reisen von ihren Weibern begleitet wurden, macht der Judenchrist Hegesipp im folgenden Jahrhundert den ältesten Bruder Jesu zu einem essäischen Heiligen, für den es in der lebendigen Gemeinde der Christen kaum eine Stätte gegeben hätte. „Dieser", berichtet er von Jakobus, „war schon von Mutterleib heilig. Er trank weder Wein noch sonst ein geistiges Getränk, noch aß er etwas aus dem Thierreich. Ein Scheermesser kam nie auf seinen Kopf. Er salbte sich weder mit Oel noch nahm er ein Bad". Ja während nach dem Zeugniß des Josephus gerade der Tempeladel es war, der Jakobus steinigen ließ, versichert Hegesipp: „Ihm allein war es verstattet, in das Heilige einzugehen, denn er trug kein wollenes sondern ein leinenes Gewand. Er ging allein in den Tempel, wo er immer auf den Knieen lag und Gott um Vergebung bat für das Volk, bis seine Kniee dickhäutig wurden wie die eines Kameels".[1] Historisch bemerkenswerth an diesem essäischen Idealbild ist immerhin, daß die fanatischen Judenchristen gerade in Jakobus ihr Ideal verehren, was allerdings darauf deutet, daß er, mehr noch als Petrus, an Gesetzestreue das Aeußerste leistete, was mit dem Standpunkt des Christenthums überhaupt verträglich war. Dieser Vorzug aber war in den Augen der essäischen Christen des folgenden Jahrhunderts ein so hoher, daß sie die beiden Brüder, Jesus und Jakobus, geradezu paralleliſiren. Jener ist ihnen nach Sacharia der Stab „Huld" und dieser der Stab „Bande", von dem der Prophet redet.[2] Zwar ist es wohl erst nach

---

[1] Bei Euseb. H. E. 2, 23. — [2] Die richtige Ableitung des Namens Ὠβλίας, den Hegesipp (Euseb. 2, 23) Jakobus beilegt, ist die von חֹובְלִיָּה „meine Fessel Jehova", ein Beiname, der Jakobus ohne Zweifel wegen seines Nasiräats beigelegt ward (wie man auch אסר „binden" von Gelübden zu brauchen

dem Märtyrertod des Jakobus geſchehen, daß man Sach. 11, 4 f. auf ihn bezog und ihm den Ehrennamen Oblias beilegte, aber aus der Thatſache ſelbſt dämmert ein merkwürdiges Bild, in welchem Lichte die judenchriſtliche Gemeinde die beiden großen Lehrer und Brüder ſah. Die verfolgte kleine Gemeinde erſchien als „die Heerde des Würgens", die ihre Käufer würgen ohne zu ſchonen. Jehova aber weidete dieſe Heerde mit zwei Stäben. Den erſten, Jeſus, nannte er Huld, den andern, Jakobus, nannte er „Bande". Der Stab Huld wird zuerſt zerbrochen und damit der Bund zerbrochen, der mit allen Völkern geſchloſſen iſt, und nur „die elendeſten der Schafe erkannten, daß das Gottes Wort ſei". Der Prophet aber erhält 30 Sekel für den Stab Huld als Weiſſagung auf den, der dereinſt den Menſchen „Huld" verkaufen ſollte für ſo viel Silberlinge und er wirft ſie hin in den Tempelſchatz, wie Judas that. Aber auch der zweite Stab, der Stab „Bande", der Hirte, der als Naſiräer Jehova gebunden war, mußte zerbrochen werden. Die Heerde verfällt eine Zeit lang einem thörichten Hirten bis der Tag Jehovas kommt, der das Reich bringt. Indem man ſo Jeſus und Jakobus als die zwei Stäbe deutete, durch die Gott die Gemeinde weidete, war für dieſe Kreiſe der Abſtand verſchwunden, den die übrige Chriſtenheit zwiſchen Jakobus und Jeſus feſthielt und wenn man in dieſer überſchwenglichen Weiſe auch erſt nach der Steinigung von Jakobus geredet hat, ſo ſehen wir doch, wie Recht Paulus hatte, von „übergroßen Apoſteln" zu ſprechen, denen die Gemeinde all zu blind ergeben ſei. Unter allen Umſtänden war der Bruder Jeſu eine jener ſcharfgeprägten Perſönlichkeiten geweſen, die, weil ſie ſich ſelbſt ver-

pflegt 4 Mos. 30. 3 ff. 10). Hegeſipp ſagt ja auch, Jakobus habe Oblias geheißen διὰ ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης. und im ſelben Sinn legten die Judenchriſten ihm den Beinamen δίκαιος bei und intereſſirten die Phariſäer ſich für ihn. Geht nun das „Oblias" auf das Band des Naſiräats, ſo erklärt ſich der in der Regel ganz vag auf Jes. 3, 10 bezogene Zuſatz des Hegeſipp ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι viel näher aus Sach. 11, 7. 10. 14, ein Capitel, das die Chriſten laut Matth. 26, 15; 27, 3 ohnehin meſſianiſch deuteten. Nämlich in dem Stabe חוֹבְלִים ſah man ebenſo Jakobus vorhergeſagt, wie man den Stab נֹעַם d. h. χάρις auf Jeſus deutete. חוֹבְלִים heißt nun aber ſowohl „Umfaſſung, Umzäunung", als obstrictio, „Verpfändung" Gott gegenüber. In dieſem Sinne deutete Hegeſipp die prophetiſche Stelle auf Jakobus, wenn er den Namen Ὠβλίας näher erklärt als περοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι. Vgl. Hitzig, kl. Propheten 3. Aufl. 375.

trauen, auch bei anderen Vertrauen finden, und deren feste Haltung den Einfluß übte, den die Entschiedenheit überall über die erlangt, die nicht wissen, was sie wollen oder nicht wollen, was sie wissen. Als einen Führer dieser Art hat auch Paulus „den Gerechten" characterisirt, wenn er ihn in erster Reihe denen zurechnet, die für Säulen gehalten werden in der Christenheit.[1]

Mit der unbestreitbaren Thatsache nun, daß eine solche Persönlichkeit an die Spitze der jerusalemitischen Gemeinde trat und einen größeren Einfluß als selbst Petrus ausübte, ist die Bekehrung des palästinensischen Christenthums zu einem vollständig gesetzestreuen Leben hinlänglich deutlich gezeichnet. Wie das Haupt sich der Fürsprache der Pharisäer erfreute, so auch die Gemeinde. Sie ist eine gesetzesstrenge Gemeinschaft, die des Messias wartet, und als Paulus im Jahre 59 nach Jerusalem kommt, läßt die Apostelgeschichte Jakobum sprechen: „Bruder du siehst, wie viel tausend Juden gläubig geworden sind und sind alle Eiferer um das Gesetz".[2]

Wer diesen Thatbestand bezweifeln wollte, der halte nur die unzweifelhaften Herrenworte der Synoptiker zusammen mit den Aeußerungen des Apokalyptikers, der der palästinensischen Gemeinde jedenfalls sehr nahe stand. Jesus hatte gesprochen: Der Acker ist die Welt und alle Völker der Erde sollen wohnen unter dem Baume des Himmelreichs. Der Apokalyptiker gibt sich der Heidenwelt gegenüber eine ganz andere Stellung, wenn er ruft: „Draußen sind die Hunde, die Zauberer, die Hurer, die Todtschläger, die Abgöttischen"[3] und er verzichtet darauf, sie zu retten. „Wer Unrecht thut, der thue ferner Unrecht, und wer schmutzig, möge sich ferner beschmutzen".[4] Jesus hatte den Jüngern gesagt: „Eßt, was man Euch vorsetzt", Johannes nennt es eine Lehre Bileams, die Kinder Israels zu lehren Opferfleisch zu essen.[5] Jesus hatte gesagt: „Von Anfang der Schöpfung hat sie Gott gemacht Mann und Weib, darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen",[6] im Himmel des Apokalyptikers aber sind die, die sich mit Weibern nicht befleckt haben und unbeweibt geblieben sind, das Gefolge des Lamms und singen ein Lied, das niemand außer ihnen zu lernen vermag.[7] Jesus hatte ge-

[1] Gal. 2, 9. Auch 1 Cor. 9, 5 kommt Petrus zuletzt. — [2] Act. 21, 20. — [3] Apoc. 22, 15. — [4] Apoc. 22, 11. — [5] Apoc 2, 14. — [6] Mc. 10, 7. — [7] Apoc 14, 3—5.

sagt: „Viele werden kommen von Morgen und von Abend, und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen, aber die Kinder des Reichs werden hinausgestoßen in die Finsterniß draußen, da wird sein Heulen und Zähnklappern“,[1] bei dem Apokalyptiker dagegen gehen die Versiegelten der zwölf Stämme in das Himmelreich ein und erst nach ihnen die Gläubigen aus den Heiden, und diese ungezeichnet und ungezählt. Sie sind die Schutzbürger Israels und nicht gleichen Ranges im Gefolge des Lamms.[2] Mit dieser Anschauungsweise ging denn auch die Praxis Hand in Hand. Bis zum jüdischen Krieg finden wir die ersten Christen in der engsten Verbindung mit dem Tempel und bei einem Besuche desselben wurde Jakobus erschlagen. Auch Petrus und Johannes, kaum dem Gefängniß entronnen, wenden, laut der Apostelgeschichte, sofort nach dem Tempel wieder ihren Schritt.[3] Die Jünger sprechen ihre Gebete, das Angesicht gewendet gegen das Allerheiligste in der dritten, sechsten und neunten Stunde, „da man zu beten pflegt“, und sind sie zu Jerusalem, so findet sie stets die Gebetstunde im Vorhof Israels.[4] Die Propheten zu Antiochien dienen dem Herrn mit Fasten, und wenn sie so nach Essäerweise sich bereitet, spricht der Geist sie an.[5] Die auswärtigen Brüder ziehen zu den Festen hinauf nach Jerusalem,[6] sie lassen ihre Haare wachsen zum Opfer für den Herrn[7] und sie beschneiden nicht nur ihre Kinder, sondern auch die Proselyten, die sie dem Bunde zuführen.[8] Mit Heiden auch nur zu Tisch zu liegen, erträgt ihr Gewissen nicht,[9] ein Beweis, daß auch die Speisegebote mit allen ihren Lasten wieder zur Geltung gekommen sind. Sie halten die Fasttage jede Woche, begehen den Neumond mit den üblichen Freudenopfern und die hohen Zeiten nach altem Brauch und selbst das Sabbathjahr mit seinen eigenthümlichen Formen verpflichtet sie und die Ihren wie jeden andern jüdischen Mann.[10]

Unter diesen Umständen wird niemand läugnen wollen, daß die Gemeinde allerdings weit hinter den hohen Standpunkt zurück sank, den Jesus über den Gegensätzen und über dem Jahrhundert genommen

---

[1] Matth. 8, 11. 12. — [2] Apoc. 7, 9 vgl. 7, 4 u. 14, 3. — [3] Act. 3, 11. 2, 46; 5, 20. 42. — [4] Act. 3, 1; 2, 15. 10, 9. — [5] Act. 10, 30; 13, 2. [6] Act. 18, 22; 20, 16. — [7] Act. 19, 2; 21, 23. Was Paulus zugeschrieben wird, muß bei anderen vorgekommen sein. — [8] Gal. 6, 13. — [9] Gal. 2, 12. — [10] Gal. 3, 10.

hatte. Dafür war er der Meiſter, ſie die Jünger, auch war die nationale Strömung ſtärker geworden. Nimmt man die politiſche Sturmfluth, die mit Caligula hereingebrochen, die Umgebung voll Eifer für das Geſetz, die neu erwachſende Literatur, deren Lieblingsthema die Martyrien der Makkabäerzeit um Speiſegeſetze und Eſthers Abſcheu vor ihrem unbeſchnittenen Gemahle war,[1] ſo begreift ſich leicht, daß jener höhere Standpunkt der Gemeinde allmählig verſchoben wurde und ſie wieder den Boden des Judenthums unter die Füße bekam.

In Jeruſalem ſelbſt alſo hatte der Kampf mit der Theokratie zum Siege derſelben geführt, wofern ſie nur nicht die Verläugnung Jeſu von ſeinen Gläubigen verlangte. Ob es wünſchenswerth geweſen wäre, daß die Urgemeinde weniger zäh an der Continuität der altteſtamentlichen Entwicklung feſt gehalten hätte, iſt im Ganzen zu bezweifeln. Der Apoſtel Paulus hat es allerdings gewünſcht, aber er ſelbſt hat erfahren, wie die geſetzliche Richtung der Judenchriſten gelegentlich auch ein guter Halt war gegen die Sittenloſigkeit der Hellenen und nicht minder boten die maſſiven Vorſtellungen des Judenthums einen Rückhalt gegen die platoniſchen Luftgebilde, die raſch genug ihren Weg in's Chriſtenthum zu finden wußten. Auch war geſorgt dafür, daß die Bäume nicht in den Himmel wuchſen. Während die jeruſalemitiſche Gemeinde ſich durchaus ſättigte mit dem Ideenkreis des alten Teſtaments, gingen in den helleniſtiſchen Gemeinden die neuen Ideen bereits einen Bund mit der philoniſchen Gedankenwelt ein und auch in Fragen der Lebensordnung hatte es keineswegs den Anſchein, als ob die Theokratie in der Diaſpora einen ähnlichen Druck zu üben vermöge, wie ſie ihn an ihrem Sitze zu Jeruſalem mit Erfolg geübt hatte. Der univerſelle Standpunkt hatte in der Völkerwelt bereits geſiegt, noch ehe ein engerer Verkehr ſich zwiſchen den Gläubigen in- und außerhalb des heiligen Landes anbahnte.

[1] 4 Macc. 4 f. f. Zuſätze zu Eſther 3, 11.

7. Hungersnoth und Auswanderung.

Die besondere Stellung, die Herodes Agrippa zum Kaiserhause einnahm, hatte den Juden während seiner Regierung eine Verwaltung nach eigenen Gesetzen gegönnt und erst nach seinem Tode erlebte Palästina alle die Erschütterungen, durch die die umliegenden Provinzen während des Weiber- und Sklavenregiments der neuen Aera heimgesucht worden waren. Es folgte jetzt eine zwanzigjährige Periode schwerster Wirren, die schließlich den Krieg und den Untergang der Theokratie zur Folge hatte. Vielleicht hatte der welterfahrene Herodäer unklug gehandelt, als er in rascher Ausnützung einer ausnahmsweisen Lage, Rom mehr entriß, als es für die Dauer geben konnte; eine vollkommene Sklavenpolitik aber war es, wenn die Freigelassenen des Claudius meinten, man könne diesem Volke drei Jahre lang die Freiheit zu kosten geben, um es dann wieder auf die Hungerkost der Procuratur zu setzen. Die unausbleibliche Rückwirkung dieser Maßregel auf die Bevölkerung haben wir bereits angedeutet. Aber auch im Einzelnen tragen manche Maßregeln unter Claudius den Charakter rein persönlicher Absichten. Das reiche Syrien wurde einem Abkömmling des hohen Hauses der Cassier, C. Cassius Longinus, zugeschoben, und während man dem jungen Agrippa das Reich seines Vaters verweigert hatte, deckte man diese Ernennung mit dem Vorwand, daß man den Manen des verstorbenen Judenkönigs die Abberufung seines Feindes Marsus schuldig sei. Welche Intrigue sich hinter diesem auf den abergläubischen Claudius berechneten Argumente barg, ist nicht mehr erfindlich. Der Erbe der Cassier, ein besserer Jurist als Feldherr, hatte gegen die Parther, trotz der Thronstreitigkeiten jenseits des Euphrat, nur zweifelhafte Erfolge und die parthische Frage hörte nicht auf, die Gemüther zu beängsten.[1] Von doctrinärer Härte, wie alle jene kleinen Catone und Bewunderer des Brutus und Cassius,[2] wurde der neue Proconsul auch seinen Untergebenen ein Muster der Brutalität, die sich von nun an in allen jüdischen Fragen breit macht. Allerdings diese Untergebenen waren schlimmer als er. Zum Procurator der jüdischen Landestheile war nämlich Cuspius

[1] Vgl. Tac. ann. 12, 10—21. Apoc. 9, 7. 16, 12. — [2] Ann. 13, 48. Sueton, Nero 37.

Fadus, ein römischer Ritter, ernannt worden, dem Claudius die wichtige Sorge auftrug, an den Bewohnern von Cäsarea und Sebaste Rache zu nehmen für die Beschimpfung der Töchter des Agrippa, den Schwestern seines jugendlichen, ohnehin zurückgesetzten Freundes. Namentlich die einheimische Garnison, die sich an dem Unfug nach dem Tode des Königs betheiligt hatte, sollte zur Strafe nach Pontus verlegt und durch syrische Truppen ersetzt werden. Allein die Samariter remonstrirten und die Freigelassenen des Kaisers fanden ihre Gründe zutreffend. Mochten die samaritanischen Gesandten wirklich Eindruck machen durch ihren Bericht über die Mißregierung des pharisäischen Königs oder handelte es sich dem Minister Pallas nur darum, aus der erledigten Beute ein Stück für seinen Bruder Felix herauszuschneiden, kurz die Landschaft der Samariter behielt ihre Besatzung und wurde, vielleicht damals schon, vielleicht auch erst einige Jahre später, dem Claudius Felix, dem Bruder des Günstlings, zugeschoben.[1] Dieser fand es seiner hohen Stellung angemessen, auf den Judenhaß der ihm untergebenen Samariter einzugehen, und die Ausgelassenheit seiner nationalen Truppe, der ihre Frechheit ungestraft hingegangen war, wurde von da ab ein Hauptgrund der anhaltenden Unruhen.[2]

Nicht besser war es mit der Ordnung in den jüdischen Landschaften bestellt. Den tieferen Sinn des nationalen Jammers beim Tode des Herodes verstehen wir erst bei dem Anblick, den das Land wenige Monate später darbietet. Rings umher hatten sich bei der Nachricht vom Tode des Cäsarenfreundes alle Feinde Israels erhoben, in Cäsarea und Sebaste die Phönizier und Samariter, jenseits des Jordan, zu Philadelphia, die Ammoniter, im Süden die Idumäer und Araber.[3] Auch hatte schon die Nachricht von der Wiederherstellung des heidnischen Regiments genügt, um die Patrioten der Gebirge und Höhlen in Bewegung zu setzen und das Land mit fanatischen Banden zu bedecken. Die nationale Begeisterung gab diesen Freibeutern etwas Unwiderstehliches. Wo es mit Idumäern, Arabern und Ammonitern zum Treffen kam, blieben die Streiter Gottes im Vortheil. Den Philadelphiern gegenüber bemächtigte sich Hanniboschet (Annibas) aus Peräa mit seinen beiden Genossen Amaram und Eleazar der strittigen Landschaft Mia und der Zelot Tholmai fügte an der Süd-

[1] Tac. ann. 54. — [2] Ant. XIX; 9, 2. — [3] Ant. XX; 1, 1.

grenze den verhaßten Söhnen Ismaels und Edoms nicht geringeren Schaden zu. Allein mit dem Erscheinen der römischen Adler war das Glück der „Räuber" zu Ende. Hanniboschet ward gefangen und enthauptet, seine Genossen verbannt. Tholmai hielt sich eine Weile, dann ward auch er eingebracht und vermehrte die Schaar der patriotischen Märtyrer, die seit Judas Gaulanites auf dem Golgatha vor den Mauern Jerusalems am Kreuze geendet. Auch die Gegner mußten dem neuen Beamten bezeugen, daß seine militairischen Maßnahmen geschickt waren und in kurzer Frist war die Partei der Erhebung niedergeworfen.

Nun aber wendete sich Cuspius Fadus auch gegen die Privilegien der Priesterschaft. Die hohenpriesterlichen Insignien sollten ausgeliefert und wieder von Fest zu Fest auf der Burg Antonia verwahrt werden, da nur so die Abhängigkeit der höchsten Würde von der kaiserlichen Gewalt gesichert schien. Sofort wich die kaum hergestellte Ruhe einer neuerdings bedrohlichen Gährung. Ein allgemeiner Aufstand bereitete sich vor und der Procurator fand für nöthig, Jerusalem mit Heeresmacht zu besetzen. Nach heftigen Verhandlungen einigte man sich dahin, die Führer sollten dem Procurator Geißeln für Aufrechterhaltung der Ordnung in Person ihrer Kinder stellen, Fadus erlaubte dagegen den Juden, bei Claudius persönlich um die Rückgabe ihrer hohenpriesterlichen Gewänder einzukommen. Es waren namhafte Männer der römischen Partei, die zu diesem Zweck entsendet wurden: Keren's Sohn, der sich Cornelius nannte, Tryphon, Sohn des Theudas, Nathanaels Sohn, genannt Dorotheus, und Jochanan ben Jochanan.[1] Als die Deputation in Rom eintraf, nahm sich der junge Agrippa ihrer mit dem Eifer eines Prätendenten an, der der Nation im Gedächtniß bleiben möchte. In der That gelang es ihm, die römischen Staatsmänner zu überzeugen, daß was dem Procurator ein formelles Symbol der Herrschaft hieß, den Juden eine mystische Entweihung ihrer Heiligthümer war. Die Erkenntniß schlug sogar durch, daß ein römischer Beamter die religiösen Gefühle der Juden stets verletzen werde und daß man wieder vor dem alten Streit über Mißverständnisse stehe, der das frühere Verhältniß so unerträglich gemacht hatte. Allein die Consequenz, auf die es dem jungen Herodäer ankommen mochte, zogen Narciß und Pallas daraus dennoch nicht.

[1] Ant. XX; 2, 2.

Zwar hob man die Competenz des Procurators in allen religiösen Dingen auf, aber statt das Reich des Agrippa herzustellen, begnügte man sich, in dem Bruder des verstorbenen Herodes Agrippa, in König Herodes von Chalcis, einen Commissär zur Aufsicht über das Tempelwesen zu ernennen. Der hohenpriesterliche Kopfbund und die Gewänder, auf deren Reinerhaltung die Priester so hohen Werth legten, wurden ihrer Aufbewahrung zurückgegeben und alle Anordnungen in Betreff des Tempels, dessen symbolisch richtiger Ausbau eine schwierige theologische Frage war, sollten der Genehmigung des Königs unterliegen. Auch dem Mißtrauen, daß die Heiden räuberische Hände nach dem Korban ausstrecken könnten, wurde der Vorwand entzogen, indem der Tempelschatz gleichfalls unter Aufsicht des Königs gestellt ward. Endlich fiel das Recht, den Hohenpriester ein- und abzusetzen gleichfalls an Herodes von Chalcis, der auch sofort die von Agrippa eingeführte Familie des Kanthera entfernte und in Joseph ben Kamith der Judenschaft einen neuen Pontifex gab.[1] Da in bürgerlichen Dingen die Juden nach eigenem Recht lebten und ihre Synedrien hatten, so war im Grunde eine vollkommene Theilung der Gewalten eingetreten, von der doch fraglich war, wie sie sich erproben würde? Man hatte schließlich nur eine Militärverwaltung aufrecht erhalten, die politische Vergehen zu bestrafen und Todesurtheile zu bestätigen hatte, die Agitation in Schule und Tempel, die Fortschritte der gegnerischen Parteien auf dem theokratischen Gebiete selbst gab man dagegen vollkommen frei. Um gehorsam zu sein hatten so die Juden zu viel, um zufrieden zu sein zu wenig Freiheit. Man wollte die religiösen Vorurtheile schonen, während doch gerade die heidnische Besatzung in aller erster Reihe dem Gefühl des Volks anstößig war und auch unausgesetzt den Gegenstand von Angriffen bildete.

Die Veranlassungen der einzelnen Conflicte ausfindig zu machen, ist bereits nicht mehr möglich, da eine Auflösung aller Verhältnisse eingetreten war. Der Umsturz nahm aber auch jetzt durchaus religiöse Formen an und es trat ein Prophet mit Namen Theudas auf, der der Menge die Zusage gab, jenseits des Jordan in der Wüste werde die Heilszeit aufgehen, wie das auch der Täufer, nach dem bekannten Jesajawort von dem Weg des Herrn in der Wüste, vorausgesetzt hatte. Die Tage vom Jordan schienen noch einmal aufzuleben.

[1] Ant. XX; 1, 3. Derenbourg, Palest. 230.

Der Zuſtrom der Maſſen war kaum geringer als damals und eine gewaltige Menſchenmenge packte ihre Habe auf, um dem Lager des Propheten zu folgen.[1] Auch an Theudas trat der wohlbekannte Ruf der Menge heran: „Thue ein Zeichen" und Theudas zögerte keinen Augenblick und verſprach dem ausziehenden Iſrael das Zeichen, das Joſua den Vätern verſprochen hatte, als er ſie über den Jordan führte. „Es wird geſchehen, wenn die Fußſohlen der Prieſter, welche die Bundeslade tragen, ruhen im Waſſer des Jordan, ſo wird das Waſſer des Jordan ſich abſcheiden, das Waſſer, das von oben herabfließt, wird ſtehen als ein Damm".[2] Nichts Geringeres ſtellte der Prophet ſeinen Gläubigen in Ausſicht und dieſe Zuverſicht wirkte. Eine gewaltige Menge folgte ihm mit ihrer geſammten Habe, um durch den Jordan, der ſich auf Theudas gewaltiges Wort theilen werde, der wunderbaren Erſcheinung des Reichs entgegenzuziehen. Dürfen wir aus dem dritten Capitel des Buches Joſua, dem das Programm des Propheten entnommen iſt, auf ſeinen weiteren Gedankengang ſchließen, ſo handelte es ſich dann in zweiter Reihe um die Austreibung der Canaaniter, Amoriter, Jebuſiter, das heißt der Heiden, deren Herrſchaft man unter der perſönlichen Führung Jehova's niederwerfen wollte, vielleicht unter Erwartung jenes anderen Joſua-Wunders, das einige Jahre ſpäter ein ägyptiſcher Jude verſprach, der die Mauern Jeruſalems durch's Wort umwerfen wollte, wie Joſua die von Jericho durch Poſaunenſchall. So ſcheint auch Cuspius Fadus die Sache verſtanden zu haben, denn ohne die unausbleibliche Enttäuſchung der am Jordan lagernden Menge abzuwarten, ſendete er ſeine Reiter gegen ſie, die die Menge zerſprengten, niedermetzelten, gefangen nahmen und auch das Haupt des neuen Joſua einbrachten. Statt der erwarteten meſſianiſchen Zeit ſah das Volk den Kopf des Propheten auf der Mauer Jeruſalems ausgeſteckt. Unter allen ähnlichen Rotten war dieſe doch die bedeutendſte geweſen, da ſowohl Joſephus als die Apoſtelgeſchichte und Euſebius die Erinnerung an ſie bewahrt haben. In die eschatologiſchen Reden Jeſu aber wurde jetzt, da man das Auftreten ſolcher Pſeudomeſſiaſſe als Anzeichen anſah, daß die Wiederkunft des wahren Meſſias nicht lang könne auf ſich warten laſſen, die Warnung aufgenommen: „Sehet zu, daß euch niemand betrüge, denn viele werden kommen in meinem

[1] Ant. XX; 5, 1 läßt auf weit größere Maſſen ſchließen als die „ungefähr 400 Männer" der Apoſtelgeſchichte 5, 36. — [2] Jos. 3, 13.

Namen und werden sagen: ich bin der Christ, und werden viele irr führen!"[1] Mit der Zeit vollends mußte diese Warnung auf ganze Classen verschiedener falscher Propheten und Messiase ausgedehnt werden.[2]

Die Thatsache, daß es Fadus nicht gelang, die schwierige Provinz zu beruhigen, fiel schließlich in Rom doch auf und bald nach dem Aufstand des Theudas ward der Procurator abberufen. Wieder wollte man stückweise Concessionen machen. Hatte die Uebertragung des Tempelwesens an einen Herodäer die Reibung mit der Militärgewalt nicht zu beseitigen vermocht, so lag es nahe, auch diese zu judaisiren. Statt aber einfach wieder einen jüdischen Vasallenkönig einzusetzen, meinte man genug zu thun, wenn man einen Neffen Philo's, den Sohn des Alabarchen Alexander, den zu römischer Sitte übergetretenen Tiberius Alexander, zum Procurator ernannte. Das sollte nun offenbar eine Concession an die Juden sein, und daß der Neffe Philo's sich mit seinem Verwandten, dem Tempelaufseher Herodes von Chalcis, vertragen würde, stand außer Zweifel. Nur hatte die erleuchtete Regierung der claudischen Freigelassenen übersehen, daß die Juden hundert Mal eher einen Heiden ertragen konnten als einen Renegaten, und so sahen die Pallas, Narciß und Polybius mit Staunen, wie die hartnäckige Bevölkerung die Ernennung ihres Stammgenossen mit einem neuen Aufstand erwiederte. Philo's Neffe hatte sein Regiment über das heilige Land damit zu beginnen, daß er zwei Söhne des ruhmreichen Judas Gaulanites, Jakobus und Simon, an's Kreuz schlug, dessen Familie im zweiten und dritten Glied den Kampf des Ahnherrn als neue Makkabäer weiter kämpften. Aber wie auch die Schädel auf Golgatha sich häufen mochten, das Volk ward nicht müde in seinem Widerstand. Zur Schuld des eigenen Abfalls hatte Philo's Neffe nun auch das Blut der Volkshelden auf seinen Namen genommen. Was nützte es da, daß der Vater die goldenen Thore am Tempel gestiftet hatte, wenn sie dem Sohne als Renegaten verschlossen blieben? Nicht einmal mit dem Tempeladel selbst vermochte Tiberius Alexander sich zu vertragen. Denn irgendwie wird es wohl mit diesen Conflicten zusammenhängen, daß Herodes von Chalcis die Würde dem kaum ernannten Joseph ben Kamith wieder abnahm und an Hannanja ben Nebedai gab, den Josephus und die Apostelgeschichte als gewaltthätigen

[1] Matth. 24, 4. — [2] Matth. 24, 24.

und heftigen Feind der Pharisäer schildern.[1] Der ausgesprochenen Parteistellung, die er der Actionspartei gegenüber einnahm, hatte es Hannanja vielleicht zu danken, daß er in dieser Zeit leidenschaftlicher Kämpfe ein volles Jahrzehnt den Pontificat festhalten konnte.[2] Philo's Neffe dagegen hatte trotz der starken Maßregeln, mit denen er sich durchzusetzen strebte, hier nicht seines Bleibens. Vielleicht daß er, in richtiger Erkenntniß, wie es für ihn keinen Frieden gebe mit dem Volke, von dem er abgefallen, selbst auf seine Abberufung drang. Er trat in die Armee zurück und spielte seit 54 im Partherkrieg unter Corbulo eine hervorragende Rolle.[3] An seine Stelle trat in Palästina im Jahre 48 Ventidius Cumanus. Für damals getäuschte Hoffnungen sollte dieß Mal der junge Agrippa wenigstens einigen Ersatz erhalten. Nachdem er im Jahre 44 zu jung gewesen, um das Volk zu beherrschen, das sein Haus liebte, war er im Jahre 48 alt genug für ein anderes Volk, das ihn als Juden haßte. Sein Oheim zu Chalcis war gestorben und die dortigen Syrer erhielten nun ihn zum Herrscher. Gleichzeitig ging auch die Aufsicht über das Tempelwesen an ihn über. So hatten vier Jahre zu dreimaliger Aenderung der Organisation geführt, den dritten Procurator, den dritten Hohenpriester nöthig gemacht, zu drei großen Aufständen Veranlassung gegeben und ungezählte Patrioten dem Schwert und dem Kreuzestod überliefert.

Dennoch würde es ungerecht sein, diesen vollständigen Mißerfolg des Experiments von 44 der römischen Regierung allein zur Last zu legen. Vielmehr waren Nothstände eingetreten, die abzuwenden in keiner menschlichen Hand stand. Die Jahre 44—48 waren die Zeit, in der, mit der Apokalypse zu reden, der Hunger durch's Land ritt und mit der Wage klapperte, da man das Korn in diesen Jahren nicht mehr maß, sondern sich wie eine seltene Waare zuwog. Der Steuerdruck des Herodes Agrippa mochte zur Verarmung des gemeinen Mannes das Seine beigetragen haben, da kam Mißwachs und ein grenzenloses Elend brach über die unglückliche Bevölkerung herein. Schon im Todesjahr des Herodes erschienen bei den christlichen Brüdern in Antiochien, nach dem Bericht der Apostelgeschichte, Propheten aus Jerusalem,

[1] Act. 23, 2 f. Ant. XX; 5, 2. — [2] Herodes von Chalcis starb im achten Jahre des Kaiser Claudius, also 48, Ant. XX; 5, 2; Hannanja ben Nebedai wird erst kurz vor Felix Abgang entfernt. XX; 8, 8. — [3] Tac. An. 15, 28.

die die Kunde von der bestehenden Noth, nach prophetischer Sitte, in das Gewand der Vorhersagung eines großen Hungers über die ganze Welt einkleideten.[1] Unter Cuspius Fadus begann der Mißwachs, und währte ununterbrochen bis in die Tage des Tiberius Alexander.[2] In der römischen Hauptstadt hatte der Kaiser genug zu thun, um den in Folge der Mißernten schwierigen Pöbel zufrieden zu stellen. Dort hatte die Noth schon im Jahre 42 begonnen[3] und es war Claudius selbst zugestoßen, daß er auf dem Forum von einer über die hohen Preise erbitterten Rotte angefallen, an der Toga gezerrt und mit Brodkrusten beworfen wurde, so daß er nur mit knapper Noth in's Palatium entkam. Die Folge war eine Leerung aller Magazine in den Provinzen. Um stets Vorräthe für die Hauptstadt zur Hand zu haben, erklärte der erschreckte Kaiser sich bereit, die Kornschiffe gegen die Winterstürme zu assecuriren, er gewährte jedem Erbauer eines Kornschiffs Exemtion von der lex Papia Poppäa, die die Ehelosen mit bestimmten Auflagen heimsuchte, ja Lateiner wurden mit voller Civität, Frauen mit dem Recht der Mütter von vier Kindern beschenkt, wenn sie sich dieser Speculation widmeten.[4] Auch der Hafen von Ostia mit seinen gewaltigen Molen war ein Werk der Furcht des Cäsars, indem man den schweren Schleppschiffen das Einlaufen in die Tibermündung ermöglichen wollte.[5] So hatten die Provinzialen von der kaiserlichen Verwaltung nicht nur keine Hülfe zu hoffen, sondern diese nahm im Gegentheil die Vorräthe des benachbarten Alexandrien für sich in Beschlag. In der heiligen Stadt herrschte die „nagende Gewalt des Hungers", wie Josephus sich ausdrückt. Dennoch erzählt er es als ein Beispiel antiker Größe, daß, während das Volk in Massen Hungers starb, die selbst hungernden Priester am Passahfest dennoch wie sonst ihre 41 Scheffel Getreide opferten und kein Stäubchen davon entfremdet ward. „Korban, geopfert sei, womit ich euch helfen könnte", spottete einst Jesus über diese Pharisäer.[6] Nach den Erinnerungen der Apokalypse kostete das Mäßlein, der Choinix, (das heißt zwei

[1] Act 11, 28–30. — [2] Ant. III; 15, 3, Hauptquelle, nach der der Höhepunkt der Noth noch unter den Pontificat des Ismael fällt, mit welchem Namen der Sohn des Kanthera gemeint sein muß, der unter Fadus Hoheprieſter war und den Beinamen Elionäus führte, da Ismael ben Phabi erst unter Nero den Pontificat erhielt. — [3] Dio 60, 11 vgl. mit 10 u. 16. — [4] Suet. Claud. 19. — [5] Dio 60, 11. — [6] Matth. 7, 11; Jos. Ant. III; 15, 3. XX; 2, 6.

Hand voll, zwei Kotylai) Waizen und drei Mäßlein Gerſte einen Denar oder ſechs Groſchen, mithin eine Tagesration Brot einen ganzen Tagelohn.[1] Höher noch ſind die Preiſe, die Joſephus angibt, da am Paſſahfeſt, als die Wintervorräthe aufgezehrt waren, ein Aſſaron vier Denare koſtete, während in normalen Zeiten ihrer zwölf einen halben Denar galten.[2] Das waren die Tage, in denen ein Theudas das hungernde Volk über den Jordan führen wollte nach einem Lande, da Milch und Honig fließt, die Zeit des dritten Siegels, von dem der Apokalyptiker erzählt: „Da das Lamm das dritte Siegel öffnete, hörte ich das dritte Thier ſagen: Komm! Und ich ſah und ſiehe ein ſchwarzes Roß; und der darauf ſaß, hatte eine Wage in ſeiner Hand. Und ich hörte eine Stimme in der Mitte der vier Thiere ſagen: Ein Maß Waizen um einen Denar, und drei Maß Gerſte um einen Denar; aber dem Oel und dem Wein ſollſt du nicht ſchaden!“ Es kann nur in der genauen Erinnerung an das wirkliche Erlebniß ſeinen Grund haben, wenn der Apokalyptiker Oel und Wein von dem Mißwachs ausnimmt, denn lediglich aus der Einbildungskraft ſchöpfend, würde er ſein Bild nicht durch ſolche Vorbehalte abſchwächen, wie er in ſolchem Fall auch ohne Zweifel noch höhere Preiſe genannt hätte. Am längſten alſo haben auch damals, wie das bei jeder Hungersnoth der Fall iſt, die Vorräthe ausgereicht, die zur gemeinen Nothdurft des Lebens weniger gehörten und nachdem das Saatkorn verzehrt war, mochte der gemeine Mann mit Bitterkeit anſehen, wie neben dem dünn aufgehenden Kornfeld Oel und Wein in den Plantagen der Reichen gediehen.

Der grauſen Noth gegenüber regte ſich indeſſen auch barmherzige Menſchenliebe, und im jüdiſchen wie im chriſtlichen Lager rühmte man ſich jener Proſelyten. Der Synagoge war unlängſt durch die Rabbinen Hananja und Eleazar die Bekehrung der geſammten Königsfamilie von Adiabene geglückt, deren ehrwürdiges Haupt, die fromme Königin Helene, gerade während der großen Hungersnoth zum Beſuche des Tempels ſich einſtellte. Als die mildherzige Frau die Armen auf den Gaſſen buchſtäblich am Hunger ſterben ſah, wandte ſie alle Mittel auf, um Kornſchiffe in Alexandrien aufzukaufen und von Cypern Schiffs-

[1] Apoc. 6, 5 f. Tac. an. 1, 1. Matth. 20, 2. Diod. Sic. 19, 49 Ael. V. Hist 1, 26. Xen. Anab. 1, 5. 6. — [2] Cic. Verr. 3, 81.

ladungen voll getrockneter Feigen herbei zu schaffen. Die Juden haben ihr das nicht vergessen und noch dem Pausanias,[1] Eusebius und Hieronymus zeigten dankbare Juden bei der heiligen Stadt das Grab der frommen Königin und ihres gleichfalls dem Judenthum zugewandten königlichen Sohnes Izates. Nicht minder rührig haben nach der Apostelgeschichte sich die Proselyten der christlichen Gemeinde erwiesen, indem die Brüder aus Antiochien der in Folge ihrer Gütergemeinschaft und des Verkaufs ihres Grundeigenthums ohnehin verarmten Gemeinde zu Jerusalem Unterstützungen sendeten, wenn auch nicht Paulus derjenige gewesen sein kann, der mit Barnabas die Gaben an den Ort ihrer Bestimmung geleitet hat[2]

Dennoch hörte die Noth nicht auf. Nicht nur, daß die Mißernten sich wiederholten,[3] sondern nach dem Hunger und zu den neuen Nöthen kamen Seuchen, wie das von Alters her die gewöhnliche Succession der Uebel in Palästina gewesen ist.[4] Das an sich sterile Judäa verödete so, daß in einzelnen Gegenden die wilden Thiere in erschreckender Weise um sich griffen, während bei dem Aufruhr gegen die Römer neben Seuchen, Hunger und Bestien auch das römische Schwert um sich fraß. Was wir mit den drei Worten: Krieg, Mißwachs und Hungertyphus zusammenfassen würden, das zeichnet der morgenländische Prophet in erschütterndem Bilde als die Zeit, da dem Tod war Gewalt gegeben. „Da das Lamm das vierte Siegel öffnete, hörte ich die Stimme des vierten Thieres sagen: Komm! Und ich sah, und siehe ein fahles Roß, und der darauf saß, sein Name ist Tod, und der Hades folgte ihm nach. Und ihnen ward Macht gegeben über den vierten Theil der Erde, zu tödten durch Schwert und durch Hunger und durch die Pest, und durch die Thiere der Erde".[5] Aber nicht nur der Apokalyptiker hat die Regenten dieser Jahre, den Krieg, den Hunger, den Tod als die Reiter betrachtet, die dem vorausreiten, der zur Zeit des siebten Siegels auf weißem Rosse und mit dem Diadem auf seinem Haupte kommen soll,[6] sondern ganz so hat auch der Eschatologe die Reihe der „Wehen" geschildert, die der Geburt des Messias vorangehen: „Bald werdet ihr hören von Krieg und Kriegsgeschrei; sehet

---

[1] Zur Zeit Hadrians, vgl. Perieges. 1, 5, 5. — [2] Gal. 2, 1 gegen Act. 11, 30. — [3] Neuer Hunger: Apoc. 6, 8. — [4] Ant. XV; 9, 11. — [5] Apoc. 6, 7 f. — [6] Apoc. 19, 11—16.

zu, erſchrecket nicht, denn das muß geſchehen; aber noch iſt nicht das Ende da. Denn es wird ſich erheben ein Volk wider das andere und ein Königreich wider das andere, und werden ſein Hungersnöthe, Seuchen und Erdbeben von Ort zu Ort".[1] Aus ſolchen Trümmern der damaligen Weiſſagung läßt ſich ungefähr entnehmen, was der Inhalt der Prophetenſtunden war, die die Gemeinde Jeruſalems nach wie vor verſammelten, obwohl der lange zögerte, auf deſſen Wiederkunft ſie nun ſchon über ein Jahrzehnt gewartet hatte.

Dieſe Schreckenszeiten der Hungerjahre ſind aber in gewiſſem Sinn auch ein Abſchnitt in der Geſchichte der paläſtinenſiſchen Gemeinde und auch der Apokalyptiker ſetzt das Bild der Reiter in ſeinem Schickſalsbuche von da ab nicht fort, ſondern geht auf einen andern Schauplatz über. Wir wiſſen von der Gemeinde in Paläſtina in den folgenden Jahren wenig, was wohl auch anzeigt, daß wenig geſchehen iſt. Auch die Apoſtelgeſchichte wendet ihr Intereſſe von da ab den Gemeinden der Heiden zu. Wohl wird die Gemeinde oft erwähnt, aber als die „Armen von Jeruſalem", für die überall auswärts geſammelt wird und für die Paulus in dürftigen Kreiſen eine großartige Liebesthätigkeit organiſirt. Und nicht nur die Gaben der Gemeinden ſtrömen nach Jeruſalem, ſondern die Armen von Jeruſalem überſtrömen auch die Gemeinden, draußen und mancher Mann kommt dorthin als Zeuge von den Tagen am Jordan und am See Genezareth, den im Grunde nicht der Miſſionseifer, ſondern der Hunger aus dem Vaterland getrieben hat. „Ihr ertragt es ja", ruft Paulus zornig den mit ſolchen Gäſten heimgeſuchten Korinthern zu, „wenn man euch aufzehrt, wenn man euch das eure nimmt".[2] Er redet von zahlreichen Höckern, die mit dem Evangelium hauſiren gehen, ſtatt es in reiner Abſicht zu verkündigen und von Gottesboten, deren Gott der Bauch iſt.[3] Ja, ſolchen Umfang hat dieſer Unfug angenommen, daß Paulus es ſich zum beſonderen Ruhme anrechnet, daß er ſich nach Art dieſer läſtigen Gäſte nicht verhalten, ſondern ſein Brot ſelbſt erworben habe. „Dieſer Ruhm ſoll ihm in den Gegenden Achaja's nicht verſtopfet werden".[4] So hat ohne Zweifel andauernde Noth ſeit der Mitte der vierziger Jahre auf der Gemeinde gelaſtet, und der verhältnißmäßig breite Raum, den rein

[1] Matth. 24, 6. 7. — [2] 2 Cor. 11, 20. — [3] 2 Cor. 2, 17. Phil. 3, 18. — [4] 2 Cor. 11, 9 f. 12, 13. 14.

materielle Sorgen und Vorwürfe in den Briefen des Paulus einnehmen, erklärt sich aus dem tiefen Elend, in das wir die arme Gemeinde der Hebräer gestürzt sehen.

Aber je größer der Druck der Gegenwart, um so sehnsüchtiger schaute das Auge aus nach den Zeichen des Retters, und es ist ganz aus der Stimmung dieser bedrängten Kreise, wenn das Buch eines Palästinensers mit den Worten schließt: Komm, Herr Jesus! und vom Himmel tönet die Antwort: Ja, ich komme bald!

Fünfter Abſchnitt.

Die erſten Gemeinden der Diaſpora.

1. Form der Ausbreitung.

Die absichtsvolle Propaganda des helleniſtiſchen Judenthums
ar geſchlagen. Das war das Reſultat der Kämpfe unter Caligula.
un aber ſehen wir in den Tagen des Claudius von der Heimath
r Hebräer ſelbſt her die neuen chriſtlichen Gedanken im ganzen Reiche
n ſich greifen, nicht als monotheiſtiſche Predigt, nicht als philo-
phiſche Doctrin, nicht als bewußter Organiſationsverſuch, ſondern
i der denkbar irrationellſten Form einer ekſtatiſchen Maſſenbewegung.
s iſt ein wahrhaft impoſanter Anblick, wie die lang gegrabenen
anäle und kunſtvoll gelegten Rinnen der jüdiſchen Diaſporaverbin-
ungen plötzlich erfüllt werden mit dem Geiſte, der in der Wüſte Juda,
n Jordan, in Samarien, am See Genezareth zuerſt das Wort ge-
ommen hatte. Denn nicht auf der Einheit des römiſchen Reiches,
ie man oft geſagt hat, beruht die raſche Ausbreitung des Chriſten-
ums, ſondern auf der Allgegenwart des Judenthums, das über die
iden Weltreiche, das parthiſche und römiſche, ſeine Aeſte verzweigte.
n dieſer eigenthümlichen Organiſation des jüdiſchen Volkes lag es,
ß religiöſe Bewegungen in Jeruſalem, die der Regel nach an großen
eſten zum Ausbruch kamen, ſich ganz ohne jedes äußere Zuthun
rch die vom Feſte Heimkehrenden verſchleppten, noch ehe ihre Träger
e Ausbreitung ſelbſt in die Hand nehmen konnten. Die Kunde vom
ſchienenen und gekreuzigten Meſſias aber mußte ſich in der Diaſpora
n ſo raſcher verbreiten, je paradoxer ſie für ein jüdiſches Ohr klang.
: nach der Bekanntſchaft mit der Lehre Jeſu und der Empfänglichkeit
r die ideale Auffaſſung des Reichsgedankens übte dann das Wort
ne miſſionirende Wirkung auch ohne ausdrücklich veranſtaltete Miſ-
nen. Wie es bei großen geiſtigen Bewegungen ſtets geweſen iſt, ſo

brauchte man auch jetzt keine Anstalten zu treffen, keinen Plan zu verabreden und einer Mission bedurfte es nicht. Das Gleichniß Jesu von der selbstwachsenden Saat[1] erfüllte sich vielmehr im eigentlichsten Sinne: „Das Reich Gottes war beschaffen, wie wenn ein Mensch den Samen auf's Land wirft und schläft, und steht auf Nacht und Tag, und der Same sprosset und wächst auf, wie er's nicht weiß. Denn die Erde bringet von sich selbst zum ersten den Halm, darnach die Aehren, darnach ist voller Waizen in den Aehren". So würde es ein ewig vergebliches Unternehmen bleiben, den einzelnen Persönlichkeiten nachspüren zu wollen, durch die der neue Geist hier und dort in eine Judengemeinde Einzug hielt. Gerade bei den Hauptstapelplätzen der neuen Lehre, Rom, Ephesus, Alexandrien sind wir in dieser Beziehung ohne jede Nachricht. Thatsache ist nur, daß es nicht zwei Jahrzehnte bedurfte, so war an allen Hauptplätzen des Mittelmeeres die „frohe Botschaft" bekannt, und an einigen Orten sind auch Gemeinschaften nachzuweisen, die in ähnlicher Weise wie die palästinensischen und zu gleichem Zweck organisirt werden.

Der Verlauf dieses Prozesses ist zunächst zu bezeichnen als ein Umsichgreifen der apokalyptischen Stimmung des Judenthums auch in der jüdischen Diaspora und durch diese vermittelt im gesammten römischen Reiche. Die von der Wüste Juda zuerst vernommene Predigt vom zu errichtenden Gottesreich wird nachdrücklich in der Diaspora wiederholt, und so sehen wir jene folgenreiche Bewegung, die seit den Tagen des Täufers Palästina erregte, in die Judenviertel Kleinasiens und unter die Volksmassen der hellenischen und lateinischen Städte übertragen, um da eine der jüdischen wie griechischen Cultur gleich verwandte und dennoch originale Gestalt des religiösen Lebens zu schaffen.

Gerade da, wo wir nicht nur auf Vermuthungen über den Ursprung einer Gemeinde angewiesen sind, sondern directe Zeugnisse besitzen, erweist sich am klarsten als Triebfeder der ganzen Bewegung die apokalyptische Erwartung. Ihre feurigen Spuren können wir auf allen Reisen des Paulus verfolgen, obwohl er als Hellenist und Denker am ehesten eine doctrinäre Thätigkeit für Ausbreitung des Christenthums erwarten ließe. Fragen wir, was sind die Erwartungen, die Paulus im Innern Kleinasiens den galatischen Gemeinden erregte,

[1] Mr. 4, 26.

so hören wir ihn lehren: „Seiner Zeit werden wir ernten, so lasset uns nun, so lange wir Zeit haben, Gutes thun".[1] Im Hinblick auf diese Zeit haben die Galater ihn als Vorboten des kommenden Messias aufgenommen,[2] der Geist wurde über sie ausgegossen und Prophetie, Wunderkräfte und Zungen erwiesen die Nähe des kommenden Reichs.[3] Zu Ende des Jahres 53 setzt dann Paulus von Troas nach Neapolis, vom Morgenland nach dem Abendland über; nicht mehr träumerische Orientalen, gewitzigte hellenische Juden sind seine Zuhörer. Aber auch ihnen gegenüber ist alles bezogen auf das kommende Endgericht. Sie haben das Wort auf sich wie der Leuchter die Flamme „auf den Tag Christi".[4] „Ihr Staatswesen ist im Himmel, von dannen sie erwarten den Heiland Jesum Christi, der den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln wird, daß er gleichgestaltet sein wird dem Leibe seiner Herrlichkeit, durch die Wirkung, durch die er kann alle Dinge sich unterthänig machen".[5] Ja noch der Zuruf von Rom her an die Gemeinde lautet: „der Herr ist nahe!"[6] Von der Landstadt Philippi wandte der Apostel sich nach der Seestadt Thessalonich. Die große Voraussetzung seiner Predigt ist auch hier dieselbe. Wie ein Dieb in der Nacht, wie Verderben, das plötzlich hereinbricht, wird der Tag des Gerichtes kommen.[7] Er vergleicht den Zustand der Zeit dem eines Weibes, das gebären wird. Sie weiß, daß ihre Zeit kommt, aber das Stündlein selbst wird sie unvermuthet überraschen.[8] Als nun dennoch einige Gemeindeglieder wegsterben, ohne die große Stunde erlebt zu haben, kehrt der Unwille der Ueberlebenden sich gegen Paulus, er aber antwortet, „wie wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, also wird Gott auch die Entschlafenen durch Jesus mit sich führen. . . . Denn er selbst, der Herr, wird unter Zuruf und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes herniederkommen vom Himmel und die Todten in Christus werden zuerst auferstehen. Darnach wir, die wir leben und übrig bleiben, werden zugleich mit entrückt in die Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft und werden allezeit bei dem Herrn sein. So tröstet euch nun mit diesen Worten untereinander".[9] Und tiefer hinein in die griechische Welt führt der Missionsweg des Apostels, den er selbst einem Zug des Messias ver-

---

[1] Gal. 6, 9. 10. — [2] Gal. 4, 14. — [3] 3, 2. 5; 4, 6. — [4] Phil. 2, 15. — [5] Phil. 3. 20 f. — [6] Phil. 4, 5. — [7] 1 Thess. 5, 1—11. — [8] 1 Thess. 5, 3. — [9] 1 Thess. 4, 13—18.

gleicht, den die Weihrauchwolken des Triumphators umwirbeln. Auch die korinthische Synagoge, das korinthische Judenviertel lernt den großen Messiasboten kennen. Aber auch hier tritt er nicht auf mit den überredenden Schlagworten irgend einer Philosophie, sondern mit dem Erweis des heiligen Geistes und der Macht[1], mit Zeichen, Wundern und Krafterweisungen.[2] Nicht nur gestritten wird über die Auferstehung der Todten, über die Leiber, in denen sie kommen werden,[3] über den Tag, an dem die Heiligen die Engel richten,[4] sondern so fest ist der Glaube gewurzelt, so tief sind die Geister erregt, daß die korinthischen Juden hinausziehen nach den Stätten ihrer Todten und sich auf deren Gräbern für die Abgeschiedenen taufen lassen, damit auch diese Antheil erhalten an der demnächst kommenden Herrlichkeit.[5] Und unter welchen Stürmen diese mystischen Scenen sich abspielten, hat Paulus 1 Cor. 12—14 in dem Abschnitt über die Pneumatischen anschaulich genug beschrieben. Der Inhalt der Botschaft mithin, die damals, in der sonst so stillen Zeit des Claudius, von Stadt zu Stadt ging, war die der kommenden Welterneuerung. Die Form der Ausbreitung aber ist die einer ekstatischen Bewegung, die ansteckend um sich greift, einer Begeisterung, die Begeisterung weckt, einer Weissagung, die eine neue Prophetie erzeugte, einer Wunderthätigkeit, die auch andere antrieb, Wunder zu thun.

Zunächst erschienen allerdings diese neuen christgläubigen Gemeinschaften lediglich als jüdische Fractionen und es war, als ob eine frische Lebenskraft und neuer Trieb in den altehrwürdigen Stamm des Judenthums gekommen sei, so daß er neue Knospen und Schößlinge ansetze. Ein neues, zum Theil lärmendes und stürmisches Leben war in die Judenviertel der großen Städte gefahren und das Ende dieses Prozesses ist meist die Ausscheidung einer Minorität, die sich an die Botschaft des erschienenen Reiches hält. Doch fiel bald auf, wie diese neuentstehenden Gemeinschaften unverhältnißmäßig zahlreiche griechische Proselyten zählten. Nicht in dem eigentlichen Stamm der alten Judenhäuser, sondern weit mehr in dem Vorhof der Proselyten, bei der großen Schaar der Judenfreunde und gläubig gewordenen hellenischen Frauen finden die von Jerusalem herüberdringenden Botschaften und Schriften die willigste Aufnahme. Es zeigte sich, daß die ächten Ab-

[1] 1 Cor. 2, 4. 5. — [2] 2 Cor. 12, 12. — [3] 1 Cor. 15, 35. — [4] 1 Cor. 6, 2, 3. — [5] 1 Cor. 15, 29.

kommen Abrahams, Isaaks und Jakobs, auch wenn sie sich religiös todt zeigten, dennoch ein weit sicherer Besitz der Synagoge waren, als diese für das Judenthum erst gewonnenen Söhne der Unbeschnittenen. Denn wen ein religiöses Bedürfniß nach der Schule der Juden geführt, den konnte dasselbe Bedürfniß ihr entfremden, sobald es anderwärts bessere Nahrung fand. „Traue nicht dem Proselyten, es sei denn im vierzigsten Glied", sagte ein weiser Lehrer, und so eifrig die Rabbinen in diesem Jahrhundert, nachdem die heidenfeindliche Schule des Rabbi Schammai unterlegen war, sich auf die Bekehrungen warfen, so bitter und ingrimmig lauten im folgenden die Aussprüche der Lehrer über die Proselyten, „diese Räude Israels", wie Rabbi Eliezer sich ausdrückte.[1] Dieser Gang der Entwicklung begreift sich leicht. Das, was der Proselyt in der Synogoge gesucht, hatte er schließlich doch nicht gefunden. Die rein geistige Religion nicht, denn wenn auch im Gottesdienst das rituelle, sinnliche Element zurück trat, so umfaßte es dafür um so lästiger das Leben. Aber vor allem nicht die Erfüllung der messianischen Verheißung, die in den Gemüthern der Frommen und der Dichter doch den meisten Anklang gefunden hatte. Verbreitete sich nun von Synagoge zu Synagoge die Nachricht, in Galiläa und Jerusalem rede man von dem erschienenen Messias, auf dessen Zukunft hin so viele Proselyten herzugetreten waren, ging von Hand zu Hand das Evangelium des Galiläers, das ihnen den Monotheismus in unendlich erhabenerer und das Gemüth erwärmenderer Weise wiederbrachte, zur alttestamentlichen Literatur die Perlen der Sprüche Jesu hinzufügte und ihrer natürlichen Abneigung gegen die wunderlichen Vorschriften des Gesetzes eine ausdrückliche Sanction ertheilte, so mußten nothwendig gerade diese Kreise in die lebhaftesten Schwingungen versetzt werden. Der geborene Jude hatte den Glauben an den kommenden Messias als ein uraltes von den Vätern überkommenes Dogma, ohne bestimmten Anspruch für den Einzelnen, der Proselyt war persönlich auf diese Hoffnung herzugetreten und hatte sie als eine ihm selbst gegebene Zusage genommen. War der Diasporajude, der den palästinensischen Kämpfen fern stand, nothwendig mißtrauisch gegen die Botschaft, daß das Unerhörte gerade zu *seiner* Zeit sich zutragen solle, so war der Proselyt um so geneigter, das erfüllt zu sehen, was er stets erwartet hatte. Der Jude hing an Jehova nach früher Gewöhnung,

[1] Vgl. Derenbourg, Palest. après les Thalmuds. p. 228 f.

und sein Gebet an ihn bewegte sich in den officiellen Formeln, an denen zu ändern ihm Frevel schien. Für den Proselyten waren diese Formeln ein selbstgewählter Ausdruck seines religiösen Lebens, er konnte sie hinwerfen, wenn das „Unser Vater" des galiläischen Christs voller ausdrückte, was ihm das Herz bewegte und was ihn aus den heidnischen Tempeln getrieben hatte. Für den Juden war das Gesetz die Gott wohlgefällige Lebensform, für den Proselyten war es ein seltsam Ding, das er um der hohen Autorität des alten Testaments willen mehr oder minder respectirte, von dem er sich aber gerne durch eine andere Autorität entbinden ließ. „Von den Griechen", sagt Josephus, „sind viele zu unserem Gesetz übergegangen und einige blieben dabei, andere aber konnten die Enthaltsamkeit nicht ertragen und gingen wieder davon ab".[1] Einer solchen Stimmung mußte die principielle Entbindung vom Gesetze äußerst erwünscht sein, und so fanden Jesu Reden gegen Pharisäer und Gesetzesdienst hier eine Hörerschaft, wie sie sie andächtiger in der Halle Salomonis kaum gehabt hatten.

Indem nun so von Synagoge zu Synagoge das Gerücht, das schriftliche Evangelium, wohl auch ein heimkehrender Wallfahrer die frohe Botschaft ausbreitete, entstanden in allen Großstädten christliche Gemeinschaften, selbst solche, die, wie die Apostelgeschichte sich gelegentlich der ephesinischen ausdrückt, zwar über den Weg des Herrn unterrichtet waren, aber über diesen selbst nichts Genaueres wußten.[1]

So kann man eher von einem Auftreten als von einer Ausbreitung des Christenthums in den Städten des Mittelmeeres reden, da sich der ganze Proceß zunächst ohne Apostolat vollzog. Vor allem aber ist die Vorstellung aufzugeben, als ob Paulus erst durch sein berufsmäßiges Missionsleben der Diaspora die messianische Kunde vermittelt hätte, das hat überhaupt kein Einzelner gethan. Das Christenthum hat sich ausgebreitet als Glaube an eine bevorstehende große Weltkatastrophe, die der Messias der Juden herbeiführen werde. Dieser Glaube hat erst Palästina, dann die jüdischen Diasporagemeinden ergriffen, um bald auch die heidnische Welt in seinen Zwang hinein zu ziehen. Zunächst war es die ekstatische Form schwärmerischer Massenbewegungen, die in Weissagungen, Zungenreden, Visionen, Wunderheilungen sich der Gegenwart des Messias bewußt wurden und alle großen Städte mit Staunen füllten. Schon diese Art der Ver-

[1] Ap. 2, 10. — [2] Act. 18, 26.

breitung schließt die einseitige Ableitung des gesammten Christenthums der Völkerwelt von Paulus aus, wie denn auch thatsächlich gerade die Centralgemeinden zu Jerusalem, Antiochien, Ephesus und Rom bestanden haben, ehe Paulus ihre Stätte betrat. Die Idee des Reiches Gottes hatte ihren Lauf selbstständig durch die Welt genommen. Paulus war durch sie, nicht sie durch ihn. Die wenigen unmittelbaren Zeugnisse aus der Zeit der ersten Ausbreitung des Christenthums verstehen sich auch nur dann, wenn wir sie aus ähnlichen Verhältnissen erklären, wie die sind, in denen wir das Christenthum des zweiten und dritten Jahrhunderts verfaßt finden. War die Thätigkeit nach sechszig und hundert Jahren noch eine enge, ein Arbeiten im Kleinen, so ist sie auch im ersten Jahrhundert sicher so pomphaft nicht gewesen, wie die Späteren sich vorstellten. So wenig Paulus, nach Ausweis seiner Briefe, auf der Agora und dem Forum wirkte, sondern in Handwerksstuben und Privathäusern, so wenig wissen die unermüdlichen Spötter gegen das Christenthum, Lucian und Celsus, im folgenden Jahrhundert von einer öffentlichen Thätigkeit des Christen, die sie sicher persifflirt hätten, hätte sie stattgefunden. Nicht durch Volksreden, sondern durch Ansteckung lassen sie die neue Lehre sich ausbreiten. Die Handwerksstätten, in denen ein Arbeiter es dem andern, die Gesindestuben, in denen der Sklave der Sklavin es zuraunte und die stillen Versammlungen, in denen man die Bücher des alten Testaments, die Evangelienschriften und die Sprüche des Herrn vorlas und sich frei erbaute, sie sind die geheimen Quellen des in den Gemüthern gewaltig vordringenden Stromes. Darum gleicht die Ausbreitung des Christenthums keineswegs der Art, wie heute, laut den Missionsberichten, manche Missionäre die Apostelgeschichte karrikiren, indem sie sich an die Straßenecken stellen und den Hindus vorpredigen, bis man sie mit Steinwürfen verjagt oder bis ihnen der Athem ausgeht. Vielmehr war es auch des Paulus Art, sich zuerst nach Arbeit umzusehen und dann innerhalb der ganz gewohnten Lebensformen Eingang in die Familien, die Werkstätten und wo möglich in die Synagoge zu finden. Eine derartige Mission richtet auch mehr aus als jenes oratorische Vorgehen, zu dem eine spätere Phantasie die trockene, prosaische Wirklichkeit verklärte. Das Bild einer solch geräuschlosen Weise der Verbreitung geben uns vor allem die gegnerischen Quellen, die nirgends ein provocirendes, öffentliches Auftreten der Christen zu verspotten finden, sondern ihnen vielmehr ihre unterirdische Thätigkeit mit wahrem

Ingrimm vorwerfen.[1] Die neue Religion hat ihre Anhänger in den Kreisen des gemeinen Mannes; seines Gleichen theilt er mit, was ihn vom Joch der Sünde befreite und was ihm Trost und inneres Leben gegeben hat; auf die Einwürfe der Vornehmen, auf die Witzeleien der Sophisten verstummt er, nach dem Vorbild Jesu, der einen Antipas keiner Antwort gewürdigt, und selbst vor Pilatus geschwiegen hatte. Eben daß diese neue Lehre nicht durch die Schulen sich verbreitete, sondern daß sie von unten her vordringt, ehe man sie fassen kann, macht den Gegnern solchen Verdruß, denen vor diesem Murmeln unter der Erde sichtlich bang wurde. So sagt Celsus in seinem „wahrhaftigen Bericht", den Origenes einer nachträglichen Widerlegung würdigte, die Christen seien nicht Leute, wie man sie in gebildeter Gesellschaft treffe, sondern Wollarbeiter, Schuster, Gerber, ungebildete und ungesittete Leute, welche vor den älteren und verständigen Hausherrn kein Wort zu reden wagen, wenn sie aber Kinder und Weiber für sich bekommen können, so reden sie die wunderlichsten Dinge und stellen ihnen vor, sie sollen sich nicht an den Vater und die Lehrer halten, sondern nur ihnen folgen, jene seien im Eitlen befangen und könnten nichts Rechtes thun, sie allein wissen, wie man leben müsse, wenn ihnen die Kinder folgen, so werden sie glücklich werden und das Haus glücklich machen.[2]

In diesen Formen demnach vollzog sich die Ausbreitung des neuen Glaubens. Handelsverbindungen zwischen den jüdischen Häusern brachten die Samen der neuen Lehre mit ihren Güterballen, die regelmäßigen Beziehungen der Synagogen unter sich trugen die Kunde weiter und so kam es, daß die Kunde von Großstadt zu Großstadt sich fortpflanzte, während die dazwischen liegenden Gebiete noch übersprungen wurden, bis ein Paulus sich dazu entschloß, die Völkerwelt systematisch nach Söhnen der Verheißung abzusuchen und denen das Wort zu bringen „die es noch nicht gehört".[3]

[1] Außer den noch zu besprechenden Zeugnissen des Celsus und Lucian vgl. Tac. an. 15, 14 und Plin. Ep. 10, 97. — [2] Orig. κατὰ Κέλσου 3, 50 f. — [3] Rom 10, 14.

2. Verbreitung des Christenthums in den Weltstädten.

Der Gedanke Jesu und die starke Ueberzeugung der Seinen, daß er der Christ sei, mußte zuerst auf die nächstgelegene syrische Judenschaft ihre Rückwirkung üben.

Schon die Zersprengung der hellenistischen Anhänger Jesu im Jahre 36 durch die Verfolgung des Paulus, rief im benachbarten Samarien und demnächst in den Küstenstädten eine Reihe von christlichen Gemeinschaften in's Leben. Es waren nach der Apostelgeschichte vornehmlich die Krankenheilungen und Exorcismen des Philippus, die in der Stadt Samarien den Namen des vor Jahresfrist gekreuzigten Galiläers den Samaritern kundbar machten, nachdem diese eben erst die Erschütterungen einer anderen messianischen Bewegung in der eigenen Landschaft erfahren hatten.[1] Die Erinnerung an die parallele Bewegung der Reichspredigt von Tirathaba, fanden wir in dem Bericht von Simon Magus aufbehalten, wenn auch über die Art, wie die beiderseitigen Anhänger sich gegen einander verhielten, zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte nur noch unsichere Nachrichten vorhanden sein konnten. Eine weitere Notiz der gleichen Quelle in Betreff der Verbreitung des Christenthums weist uns nach Gaza, im Süden der heiligen Stadt. Als heidnischer Platz mochte Gaza Sicherheit vor den Nachspähungen des Synedriums bieten[2] und als Ausgangspunkt der nach dem Golf von Aila und dem Schilfmeer ziehenden Karavanenstraße öffnete es den Weg sowohl nach Arabien, als nach Aegypten und Aethiopien.[3] Ein Theil des letzteren Landes, nämlich die von den oberen Nilarmen eingeschlossene Halbinsel Meroë, stand damals unter streitbaren Königinen, die den Titel Kandake führten.[4] So knüpft sich an einen Eunuchen des Schatzes von Meroë, den der Diakon Philippus auf der Straße von Jerusalem nach Gaza bekehrte, die Erinnerung an die Wege, die das Christenthum von Gaza aus nach Afrika einschlug, um dort bald für immer festen Fuß zu fassen.[5] In gleichem Zusammenhang erwähnt die Apostelgeschichte das benachbarte Asdod,[6] das mit dem südlich gelegenen Askalon und dem nörd-

[1] Act. 8. — [2] Ant. XV; 7, 3. XVII; 11, 4. — [3] Vgl. Bd. 1, p. 55. 57 — [4] Cass. Dio 54, 5. Plin. VI; 35, 8. — [5] Eus. H. E. 2, 1. — [6] Act. 8, 40.

lichen Jamnia erst der herodäischen Salome, und dann der Kaiserin Livia gehört hatte und nun eine kaiserliche Domäne war, die unter Verwaltung des Fiscus stand.[1] Wir haben den dortigen römischen Beamten, Herennius Capito, bereits als heftigen Gegner der Juden kennen lernen, um so mehr konnten sich die christlichen Helleniſten hier sicher fühlen vor den Verfolgungen des Synedriums. Von jeher aber war Asdod ein Kampfplatz der Heiden und Juden gewesen und während zu Jamnia, der Hauptstadt des Basilikats, die von Salome gehegten Pharisäer überwogen, herrschte zu Asdod das Heidenthum vor. Der Gegensatz der Nationalitäten war gerade jetzt wieder ein sehr erregter, wie ja der Streit über den Cäsarencultus in dieser Landschaft ausgebrochen war. Demnächst aber muß hier gerade jene Mittelklasse der Juden in römischen Diensten und der römischen Beamten im Gefolge der Synagoge, der Zöllner und Proselyten, stark vertreten gewesen sein, eine Kategorie, die nach ihrer gespannten Stellung zu den Eiferern dem Christenthum von Anfang an zahlreiche Angehörige zugeführt hat. In noch höherem Maße galt das von Cäsarea, wo jetzt die römische Post, die Garnison und der Sitz des Procurators war und die zahlreiche Bevölkerung von Matrosen, Hafenarbeitern und fremden Kaufleuten das jüdische Element in den Hintergrund drängte. Die Gemeinde, die sich hier zusammenschloß, wurde von großer Bedeutung für die spätere Kirchengeschichte und schon im apostolischen Zeitalter wird keine andere so oft genannt wie sie.[2] In der Clemenssage, die hieher die Disputation des Petrus mit Simon Magus verlegt, ist Cäsarea einer der ehrwürdigen Stammsitze des Christenthums, und der Hauptmann Cornelius, der den Magier verhaftet und nach Cäsarea bringt, ist ein Gegenstand des Stolzes für den Romanschreiber. Der Apostelgeschichte repräsentirt dieser Centurio von der italischen Cohorte wohl nur in symbolischer Weise die ersten Berührungen des Christenthums mit dem Heidenthum und der römischen Armee. Aehnlich wie in Cäsarea haben wir uns die Verhältnisse der

[1] Ant. XVII; 8, 1; 11, 5. XVIII; 2, 2. Seit dem Tode der Kaiserin im Jahre 782 d. St. war es Basilikat, daher noch der Name Basilith. Noch unter Caracalla kommt ein ἐπίτροπος Σεβαστοῦ ἀρχῆς Λιμανῆς auf Inschriften vor. Werlhof. Bibl. numism. I, 68. — [2] Act. 10, 1. 24. 11, 11; 8, 40; 21, 8; 9, 30; 18, 22; 21, 8; 24, 27. Schon gegen 200 n. Chr. ist Cäsarea Sitz eines Bischofs, der bis zum Concil von Chalcedon sogar Metropolit des Bisthums Jerusalem war. Euseb. H. E. 5, 22. 23; 2, 25.

Gemeinde vorzustellen, die wir im Jahre 59 in der Handels- und Fabrikstadt Ptolemais vorfinden.[1] In diesem ganzen Kreis von Gemeinden war der Name des Diakonen Philippus hoch gefeiert, der mit seinen vier weissagenden Töchtern in Cäsarea wohnte[2] und dessen Rührigkeit man das Umsichgreifen des Christenthums in der Ebene Sephela und Saron zuschrieb.[3] Directe Beziehungen zu der Gemeinde in Jerusalem sollen, nach der Apostelgeschichte, Lydda und Joppe bewahrt haben. Beide waren Judenstädte, und auch ihre christlichen Gemeinschaften halten diesen Typus fest.[4] In dem streng jüdischen Lydda,[5] wo im Jahre 66 sich nur fünfzig Personen fanden, die nicht zum Laubhüttenfest nach Jerusalem gezogen waren, erzählte man von einer Wunderheilung, die Simon Petrus an einem Lahmen mit Namen Aeneas vollbracht hatte und zu Joppe, der vorzugsweise jüdischen Hafenstadt,[6] knüpften sich an den Namen der frommen und wohlthätigen Tabitha, das heißt „der Gazelle", ähnliche Erinnerungen.[7] Die Herberge der Brüder zu Joppe war das am Meer gelegene Haus Simon des Gerbers.[8]

So sichtlich nun die Erzählung der Apostelgeschichte, wie die einzelnen Gemeinden entstanden seien, mit symbolischen Fäden durchzogen ist, so gewiß der ganze oratorische Stoff lediglich dem Historiker angehört und so offenbar die Auswahl der Erzählungen dem Zwecke des ganzen Buches dient, die beiden Gestalten der Apostel sich näher zu bringen, so ist doch unverkennbar, daß die Quellen, die der Verfasser benützte, den Thatsachen selbst keineswegs fern standen. Es entspricht vollständig der Wahrheit, wenn diese Quellen die Ausbreitung des Christenthums wesentlich als einen in den unteren Schichten um sich greifenden Wunderglauben darstellten. Der wesentliche Inhalt dieser Quellen war eine Aufzeichnung der Fälle, in denen der auferstandene Jesus seine Messianität durch Heilung und Dämonenaustreibung bethätigte. Wir finden Petrus an dem Siechbett der Paralytischen,[9] an der Bahre der Verstorbenen,[10] wir hören, wie Philippus Dämonen unter Geschrei der Kranken austreibt und Gliederkranken und Lahmen ihre Kräfte zurückgibt,[11] wir sehen, wie nach der Apostel Gebeten der

[1] Act. 21, 7. — [2] Act. 21, 8. 8, 40. — [3] Act. 8, 40. 21, 9. — [4] Act. 9, 36—39. 10, 9. — [5] Bell. II; 19, 1. — [6] Vgl. Bd. 1, Seite 54. — [7] Act. 9, 36; 10, 5; 11, 5. 13. — [8] Act. 10, 32. — [9] Act. 9, 33. — [10] Act. 9, 39. [11] Act. 8. 4—8.

lichen Jamnia erst der herodäischen Salome, v… und
Livia gehört hatte und nun eine kaiserliche … volle
Verwaltung des Fiscus stand.[1] Wir habe… t hat
Beamten, Herennius Capito, bereits als … deren
kennen lernen, um so mehr konnten … n man
hier sicher fühlen vor den Verfolgung… en treten
aber war Asdod ein Kampfplatz b… auf, und als
während zu Jamnia, der Hauptsi… uelle der Apostel-
gehegten Pharisäer überwogen, … nthums gesehen. Man
vor. Der Gegensatz der Nat… ner Messianität, aber erst
sehr erregter, wie ja der … enden Kraft, die erschreckenden
Landschaft ausgebrochen w… Gefühl, der Verheißene stehe vor
Mittelklasse der Juden … oa und werde sich bald in Zorn und
amten im Gefolge der … ur einmal der erste Anstoß gegeben, so
vertreten gewesen sein … nicht wieder zur Ruhe, da das Geheimniß
zu den Eiferern be… nschen schreckhaft erregt, sobald er gezwungen
zugeführt hat. … samlosen Vergessen des Lebensräthsels zu entsagen.
jetzt die römis… folge der Apostel in den Städten Palästina's bis
war und bis … hin in allen entstehenden Gemeinschaften besprochen
und fremd… den Eindruck, den diese Weise der Wirksamkeit machte,
drängte. … bezweifelt durchaus nicht die „Wunder des Apostels", er
großer … für sich, ja für Glieder fast aller Gemeinden in An-
stoli… wir über Palästina hinaus, so wird bereits bei der Ver-
Cle… des Stephanus einer Gemeinde zu Damaskus Erwähnung
vo… die ohne Zweifel von Galiläa her durch unmittelbare Jünger
… angeregt worden ist. Da die Handelsstraße der Damascener
über Kapernaum nach Ptolemais führte, so brauchen wir weitere
Mittelglieder zur Erklärung dieser Gemeinschaft in keiner Weise ein-
zuschieben. Die Judenschaft von Damaskus war aber eben so rührig
als zahlreich, und Josephus berühmt sich, daß die gesammte dortige
Frauenwelt dem Judenthum ergeben gewesen sei.[3] Bei einem so leb-
haften Umsatz der religiösen Gedanken konnte es auch nicht ausbleiben,
„daß Männer und Weiber dieses Weges (d. h. der christlichen
Schule) hier erfunden wurden", wie die Apostelgeschichte sich ausdrückt.[4]

[1] Act. 10, 44. — [2] 2 Cor. 12, 12. — [3] Jos. Bell. II; 20, 2. — [4] Act. 9, 2.

sie einen Jünger Hananja, der im Hause des
ie da heißet die richtige, Paulus von seiner
heit heilt und ihm in der Taufe seine

war das Auftauchen des Christen-
stehung dieser Gemeinde leitet
em vertriebenen Hellenisten,[3] und
en her, die dann durch ihren Lands-
r", in erneute Verbindung mit der Ge-
en.[3] Die syrische Stiftung hatte denn sofort
n Mittelpunkt an sich. Gegen Antiochien
alem so sehr eine abgelegene Provinzialstadt, die
en sich füllte, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn
reitung des Christenthums sehr bald die antiochenische Ge-
ichtiger wurde als die Urgemeinde selbst. Hauptstadt Syriens,
größe und Wohlstand unbestritten die dritte Stadt der römischen
elt,[4] und mit einer Bevölkerung von einer halben Million Ein-
wohner, bot sie ein ganz anderes Feld für die religiöse Propaganda
als die Priester- und Levitenstadt auf Zion, die ohnehin mit religiösem
Leben gesättigt und zugleich stumpf und fanatisch war, wie alle Metro-
polen der Bigotterie. Die alte Residenz der syrischen Könige, jetzt der
Sitz des römischen Proconsuls, war dagegen ein Gemisch aller mög-
lichen Bevölkerungen und darum auch ein Hauptsitz einer großartigen
Religionsmengerei, zu der Rom, Hellas, Macedonien und Syrien ihre
Beiträge gespendet hatten. Erinnerten die Lorbeerhaine von Daphne an
die griechischen Göttersagen,[5] so wies dafür der heilige Berg Casius
auf die uralten Culte Syriens zurück. Die Vorstädte des ungeheuren
Platzes waren von den syrischen Eingebornen bevölkert, die Stadt selbst
dagegen war von Seleucus Nikator als griechische erbaut worden und

---

[1] Act. 22, 16. — [2] Act. 11, 20. — [3] Den Barnabas hat die Apostel-
geschichte als einen Putzer der ältesten Kirche geschildert. Er vermittelt zwischen
Paulus und Petrus Act. 9, 27, zwischen Antiochien und Jerusalem 11, 22,
zwischen Paulus und den Antiochenern 11, 25, zwischen den Reichen von Antiochien
und den Armen von Jerusalem 11, 30. 12, 25, zwischen den christgläubigen und
ungläubigen Synagogen 13, 3 f., zwischen Juden und Heidenchristen 15, 2
u. s. w. Die Aeußerungen Gal. 2 stünden dieser Auffassung des Barnabas nicht
entgegen, allein stereotype Züge sind überhaupt eine literärische Eigenthümlichkeit
dieses Buches. — [4] Bell. III; 2, 4. — [5] Philostr. Apoll. 1, 16.

Geist auf alle fällt, die zuhören, so daß sie in Zungen reden und Gott preisen,[1] kurz es handelt sich hier überall um jene geheimnißvolle Fortleitung schwärmerischer Bewegungen, die man oft beobachtet hat und die unwiderstehlich von Ort zu Ort weiter greifen und über deren innern Werth man damit noch lange nicht entschieden hat, wenn man sie als schwärmerische Ansteckung bezeichnet. Zumal in Syrien treten die Erweckungen durchweg in dieser spasmatischen Form auf, und als einen solchen Proceß hat offenbar auch die erste Quelle der Apostelgeschichte den Verlauf der Ausbreitung des Christenthums gesehen. Man gewann durch Jesu Wort Zutrauen zu seiner Messianität, aber erst die Ueberzeugung seiner thatsächlich wirkenden Kraft, die erschreckenden Beweise seiner Nähe, erzeugten das Gefühl, der Verheißene stehe vor der Thüre und klopfe an, er sei da und werde sich bald in Zorn und Schrecken enthüllen. War nur einmal der erste Anstoß gegeben, so kam die Bewegung so rasch nicht wieder zur Ruhe, da das Geheimniß des Daseins den Menschen schreckhaft erregt, sobald er gezwungen wird, dem gedankenlosen Vergessen des Lebensräthsels zu entsagen. Daß die Wundererfolge der Apostel in den Städten Palästina's bis nach Griechenland hin in allen entstehenden Gemeinschaften besprochen wurden, bezeugt den Eindruck, den diese Weise der Wirksamkeit machte, und Paulus bezweifelt durchaus nicht die „Wunder des Apostels", er nimmt sie nur für sich, ja für Glieder fast aller Gemeinden in Anspruch.[2]

Gehen wir über Palästina hinaus, so wird bereits bei der Verfolgung des Stephanus einer Gemeinde zu Damaskus Erwähnung gethan, die ohne Zweifel von Galiläa her durch unmittelbare Jünger Jesu angeregt worden ist. Da die Handelsstraße der Damascener über Kapernaum nach Ptolemais führte, so brauchen wir weitere Mittelglieder zur Erklärung dieser Gemeinschaft in keiner Weise einzuschieben. Die Judenschaft von Damaskus war aber eben so rührig als zahlreich, und Josephus berühmt sich, daß die gesammte dortige Frauenwelt dem Judenthum ergeben gewesen sei.[3] Bei einem so lebhaften Umsatz der religiösen Gedanken konnte es auch nicht ausbleiben, „daß Männer und Weiber *dieses* Weges (d. h. der christlichen Schule) hier erfunden wurden", wie die Apostelgeschichte sich ausdrückt.[4]

---

[1] Act. 10, 44. — [2] 2 Cor. 12, 12. — [3] Jos. Bell. II; 20, 2. — [4] Act. 9, 2.

Mit Namen erwähnt sie einen Jünger Hananja, der im Hause des Judas, in der Straße, die da heißet die richtige, Paulus von seiner leiblichen und geistigen Blindheit heilt und ihm in der Taufe seine Sünde abwäscht.[1]

Von noch größerer Bedeutung war das Auftauchen des Christenthums in Antiochien. Auch die Entstehung dieser Gemeinde leitet die Apostelgeschichte von aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten,[3] und zwar von Cyrenäern und Cyprioten her, die dann durch ihren Landsmann Barnabas, den „Mittler", in erneute Verbindung mit der Gemeinde von Jerusalem traten.[3] Die syrische Stiftung hatte denn sofort etwas von einem neuen Mittelpunkt an sich. Gegen Antiochien gehalten, war Jerusalem so sehr eine abgelegene Provinzialstadt, die nur zu den Festen sich füllte, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn für die Ausbreitung des Christenthums sehr bald die antiochenische Gemeinde wichtiger wurde als die Urgemeinde selbst. Hauptstadt Syriens, an Größe und Wohlstand unbestritten die dritte Stadt der römischen Welt,[4] und mit einer Bevölkerung von einer halben Million Einwohner, bot sie ein ganz anderes Feld für die religiöse Propaganda als die Priester- und Levitenstadt auf Zion, die ohnehin mit religiösem Leben gesättigt und zugleich stumpf und fanatisch war, wie alle Metropolen der Bigotterie. Die alte Residenz der syrischen Könige, jetzt der Sitz des römischen Proconsuls, war dagegen ein Gemisch aller möglichen Bevölkerungen und darum auch ein Hauptsitz einer großartigen Religionsmengerei, zu der Rom, Hellas, Macedonien und Syrien ihre Beiträge gespendet hatten. Erinnerten die Lorbeerhaine von Daphne an die griechischen Göttersagen,[5] so wies dafür der heilige Berg Casius auf die uralten Culte Syriens zurück. Die Vorstädte des ungeheuren Platzes waren von den syrischen Eingebornen bevölkert, die Stadt selbst dagegen war von Seleucus Nikator als griechische erbaut worden und

---

[1] Act. 22, 16. — [2] Act. 11, 20. — [3] Den Barnabas hat die Apostelgeschichte als einen Putzer der ältesten Kirche geschildert. Er vermittelt zwischen Paulus und Petrus Act. 9, 27, zwischen Antiochien und Jerusalem 11, 22, zwischen Paulus und den Antiochenern 11, 25, zwischen den Reichen von Antiochien und den Armen von Jerusalem 11, 30. 12, 25, zwischen den christgläubigen und ungläubigen Synagogen 13, 3 f., zwischen Juden und Heidenchristen 15, 2 u. s. w. Die Aeußerungen Gal. 2 stünden dieser Auffassung des Barnabas nicht entgegen, allein stereotype Züge sind überhaupt eine literärische Eigenthümlichkeit dieses Buches. — [4] Bell. III; 2, 4. — [5] Philostr. Apoll. 1, 16.

sollte nach der Idee ihrer Begründer für Syrien die gleiche Culturbedeutung erhalten, die Alexandrien, die Residenz der Ptolemäer, für Aegypten gewonnen hatte. Der fanatische Nachahmer griechischer Bildung und römischer Politik, Antiochus Epiphanes, hatte dann die ohnehin an baulichen Zierden reiche Residenz mit Luxusbauten aller Art, mit Tempeln, Wasserleitungen, Bädern, Basiliken und Colonnaden angefüllt, so daß sie ein moderneres und griechischeres Gewand trug als irgend ein anderer syrischer Platz. Zur Zeit war sie Residenz des Proconsuls und eine starke römische Garnison setzte dem unruhigen großstädtischen Pöbel den Fuß auf den Nacken.[1] Eine Mischung der Bevölkerungen, wie sie hier statt fand, führt nun aber erfahrungsgemäß leicht zur gegenseitigen Depravation, und in der That galt Antiochien in Betreff seiner Sitten für noch verderbter als Rom.[2] Aber dieser Stadt gehörte die Zukunft; sie sollte für das nächste Jahrtausend der wichtigste Platz Asiens werden, so sehr war sie durch ihre Lage und ihre herrliche Umgebung begünstigt. Zwischen dem stattlichen Orontes und den Abhängen des Berges Silpius gelegen, vereinigte sie mit der starken Lage der Festung alle Vortheile einer Handelsstadt und alle Reize einer wasserreichen Gebirgslandschaft.

Unter die ältesten Bewohner dieses zukunftsvollen Platzes gehörten auch die Juden, die schon von den Seleuciden angesiedelt und mit gleichen Rechten wie die griechische und macedonische Bevölkerung ausgestattet worden waren, so daß sie ihre Angelegenheiten selbst verwalteten und sich durch eigene Ethnarchen (hier Archonten genannt) regierten.[3] An Einfluß und Reichthum blieb diese Judenschaft wenig hinter der Alexandriens zurück und zur Zeit des Herodes galt der Jude Saramalla zu Antiochien für den reichsten Mann der Provinz.[4] Nächst dem Tempel zu Jerusalem war die Synagoge zu Antiochien einer der ehrwürdigsten Plätze des Judenthums, denn sie berühmte sich, die von Antiochus Epiphanes aus dem Serubabelschen Tempel geraubten heiligen Gefäße zu besitzen und im Gottesdienst zu gebrauchen. Gerade hier nun, wo die heidnischen Culte in hellenischer Leichtfertigkeit und syrischer Lascivität sich gegenseitig bloßstellten, fand die Synagoge vielen Beifall. „Weil eine Menge Griechen", sagt Josephus, „zum jüdischen Gottesdienst übertraten, war auch die hellenische Stadt

[1] Bell. VII; 3, 3. — [2] Juvenal 3, 62. — [3] Ant XII; 3, 1. Bell. VII; 3, 2—4. Hauptstelle. — [4] Bell. I; 13, 5. Ant. XX; 2, 2.

in den Kreis des Judenthums hereingezogen".[1] So war denn hier gerade die Anzahl der Proselyten besonders stark, auf deren religiöse Empfänglichkeit die messianische Botschaft in erster Reihe angewiesen war.

Verkündiger des erschienenen Messias konnten an diesem Platze nicht lange ausbleiben. Schon nach der ersten Verfolgung im Jahre 36 erschienen jene Anhänger Jesu aus Jerusalem, Cypern und Cyrene, die der dortigen Synagoge die frohe Botschaft bestellten. Daß Conflicte daraus hervorgegangen wären, wird nicht gemeldet. Eine so große, so stark hellenisirte Gemeinde, eine Judenschaft, die wie die Alexandriens längst an alle Arten von Abfall gewöhnt war, konnte durch eine solche Botschaft in keine weitere Gährung versetzt werden. So ließ man die Anhänger des galiläischen Christs gewähren, wenigstens zeigt sich nirgends die Spur eines Widerstands. Unter diesen ersten Einwanderern hat die syrische Kirche etliche hoch in Ehren gehalten. Wenigstens waren sie noch im folgenden Jahrhundert mit Namen bekannt. So gehörte unter die Stifter der syrischen Kirche Menahem, ein Milchbruder und Jugendgenosse des Tetrarchen Antipas, ein Galiläer mithin, der auch seinen Lebensjahren nach unter die „alten Jünger" zu rechnen ist. Aus dem Kreis der durch propagandistischen Eifer berüchtigten Cyrenäer[2] wird ein gewisser Lucius genannt.[3] Wie Menahem den Zusammenhang mit der Predigt am See, so repräsentirt Simon von Cyrene, genannt Niger, die Erinnerung an Golgatha. Wenigstens wird es sehr wahrscheinlich, daß Simon Niger und der Kreuzträger Simon ein und dieselbe Person sind, da die beiden Söhne des letzteren, Alexander und Rufus, in der christlichen Gemeinde nach Mr. 15, 21 wohl bekannte Persönlichkeiten waren. Von beiden Cyrenäern, Simon und Lucius, berichtet übrigens die Apostelgeschichte, sie seien Propheten gewesen, das heißt, der Geist hatte ihnen den Mund aufgethan, auch in den Synagogen Antiochiens davon zu zeugen, daß Jesus der Christ sei. Auch Joses, genannt Barnabas, gehörte zuerst der jerusalemitischen Gemeinde an und auf regen Verkehr mit Jerusalem deutet ferner das gelegentliche Erscheinen des wanderlustigen Propheten Agabos[4] und einiger anderen Jerusalemiten, die bei einem Besuch bei den neuen Freunden, vom Geist ergriffen, predigen, weissagen und in Zungen reden und so den Zünd-

[1] Bell. VII; 3, 3. II; 18, 2. — [2] Ant. XVI; 7, 2. — [3] Nicht der Rom. 16, 21 erwähnte. — [4] Act. 11, 22 und 21, 10.

stoff der urchristlichen Begeisterung in die junge Gemeinschaft herein tragen.[1]

Dennoch gestalteten sich hier die Verhältnisse um vieles anders als in Jerusalem. Das vorwiegend hellenistische Element und die überwiegende Zahl gottesfürchtiger Heiden, die sich angeschlossen, gab der Gemeinde ein minder jüdisches Gepräge. Wenigstens als im Jahre 53 Petrus nach Antiochien zu Besuch kam, war es hier Sitte, „heidnisch" zu leben. Auch Unbeschnittene nahmen an den Liebesmahlen Theil und die jüdischen Speisegesetze wurden vernachlässigt.[2] Des weiteren ist die Apostelgeschichte der Ansicht, der Name Christiani sei hier in Antiochien für die Gläubigen aufgekommen, und das würde denn besagen, daß weder die Synagoge noch die römischen Beamten des Proconsuls Vitellius diese Gemeinschaft mehr als eine jüdische hätten gelten lassen, so daß der neue Name sie als genus tertium von Heiden und Juden unterschied. Man hat dagegen doch mit gutem Grunde eingewendet, daß die Juden, Griechen und Syrer zu Antiochien schwerlich einer Gemeinde ihrer Stadt einen lateinischen Namen beigelegt haben würden,[3] sondern daß der Name wohl eher in Rom aufkam. Auch bliebe unerklärt, warum dieser Name, wenn er schon im Jahre 39 entstand, doch erst bei Schriftstellern der Trajanszeit, dazu zuerst bei Römern wie Plinius, Tacitus und Sueton vorkommt?[4] So groß, um die Aufmerksamkeit einer solchen Weltstadt dauernd auf sich zu ziehen, war auch die christliche Gemeinde Antiochiens nicht. Noch versammelte sie sich in Privathäusern, und selbst im Jahre 53 waren gemeinschaftliche Liebesmahle aller Brüder möglich,[5] was eine größere Kopfzahl ausschließt. An der Bedeutung der Gemeinde selbst für die Zukunft der Kirche ändert das nichts. Es war von Erheblichkeit, daß hier eine Brudergemeinde wesentlich aus Proselyten bestand, denn nun traten bald auch solche Heiden herzu, die nicht einmal durch die Vorhalle der Synagoge gegangen waren. Dieser enge Verkehr der syrischen Judenchristen mit den Unbeschnittenen, bei gemeinsamen Agapen und in den Gebetszusammenkünften, baute

[1] Act. 11, 27. — [2] Gal. 2, 12. [3] Baur, Paulus. I, 103. (90). Dazu das ausdrückliche Zeugniß Tac. Ann. 15, 44 quos vulgus (urbis) Christianos appellabat. Der Gebrauch 1 Petr. 4, 16 und Jac. 2, 7 beweist lediglich das jüngere Datum dieser Schriften. — [4] Vgl. Lipsius, Ueber den Ursprung u. ältest. Gebr. d. Christennam. 1873. — [5] Gal. 2, 12.

aber langsam eine Scheidewand zwischen dem orthodoxen Judenthum und seiner christgläubigen Abzweigung auf, die niemand mehr einzureißen vermochte. Als nach ungefähr fünfzehn Jahren sich die Consequenz herausstellte, daß man schließlich mit der Synagoge ganz werde brechen müssen, trat zwar eine starke und selbst auf die ursprünglichen Gründer dieser Verhältnisse sich erstreckende Reaction ein, allein nun war es zu spät, und selbst Jakobus, Petrus und Barnabas konnten die eingetretene Entwickelung nicht mehr rückgängig machen.[1] Dennoch blieb auch die andere Schule hier stark vertreten und zahlreiche literärische Producte des Judenchristenthums sind in der syrischen Hauptstadt entstanden, wie denn insbesondere die größere Hälfte der neutestamentlichen Schriften ebenso zwischen Antiochien und Rom vertheilt werden muß, wie in die Hauptgruppe der alttestamentlichen sich Jerusalem und Babylon theilen.

Nicht eben so rasch, wie in Antiochien verlief auf der zweiten Station des Mittelmeeres zu Ephesus der religiöse Proceß. So dunkel es auch bleibt, welches das Verhalten der dortigen Judenschaft zur messianischen Botschaft war, das steht doch fest, daß wenigstens die Kunde von der Johannespredigt hier Eindruck gemacht und die Taufbewegung einen Wiederhall in der dortigen Judenschaft gefunden hat. Die große Bewegung vom Jahre 34 hatte sich vermöge der regen Beziehungen zwischen Judäa und Asia proconsularis auch in die Gemeinde von Ephesus fortgesetzt und die Apostelgeschichte kennt „etwa zwölf Männer" in Ephesus, die die Johannestaufe im Jordan empfangen[2] und damit die Verpflichtung übernommen hatten, durch Fasten, durch Buße, durch Gebet den nahen Tag des Messias heraufführen zu helfen. Das waren Elemente, die dann rasch dem Christenthum zufielen. Aber auch die starre pharisäische Richtung war hier stark vertreten, die die heftigsten Kämpfer gegen Jesu Messianität abgab. Daß die Botschaft vom erschienenen Messias in Ephesus bekannt war, ehe Paulus im Jahre 55 zum ersten Mal hier auftrat, geht aus der Polemik der hier verfaßten Apokalypse hervor, die Paulus als einen Eindringling betrachtet und dasselbe ist die Voraussetzung der Korintherbriefe und der Apostelgeschichte. Eine hervorragende Stellung unter den ephesischen Christen wußte sich der Alexandriner Apollos zu erringen, der von der Taufbewegung des Johannes seine ersten Anregungen

[1] Gal. 2, 12 f. — [2] Act. 19, 1—4.

empfangen hatte und auch später noch seine ganze christliche Thätigkeit in Continuität der Taufgemeinde stellte.[1] Sein Christenthum schildert die Apostelgeschichte, so gern sie auch die Stiftung der ephesinischen Gemeinde auf Paulus zurückführen möchte, mit den charakteristischen Worten: „Dieser war unterrichtet über den Weg des Herrn und glühend im Geiste und er lehrte mit Fleiß von Jesus, wußte aber allein von der Taufe des Johannes". Danach wäre also der Proceß hier so verlaufen, daß von Palästina her die Johannespredigt und die Taufbewegung nach dem Ghetto von Ephesus getragen ward, daß auf die Ankündigung des Gerichtstages und des kommenden Messias sich eine Gemeinde von Büßern zusammenthat, die die Apostelgeschichte auf etwa zwölf Personen berechnet, bis dann ein christliches Ehepaar, Aquila und Priscilla aus Pontus, die zuvor schon in Rom und Korinth gewirkt hatten, Apollos zu sich nahmen und ihm „den Weg Gottes noch genauer erklärten".[2]

Ganz auf dieselbe Weise wie nach Ephesus war aber auch nach Rom die Kunde vom erschienenen Messias gedrungen und hatte dort nicht geringere Aufregung als in der bewegten Seestadt Joniens hervorgerufen. Ja es ist eine beschämende Thatsache, daß unter der heißblütigen und lärmsüchtigen Bevölkerung des dortigen Judenviertels die Botschaft des Friedens zu so ordnungswidrigen Zusammenrottungen, Schlägereien und Aufständen führte, daß die römische Polizei zu Massenausweisungen schreiten mußte.[3] So erzählt denn auch die Apostelgeschichte, Paulus habe zu Korinth jenen Aquila gefunden, der eben aus Italien eingetroffen war, weil Claudius befohlen hatte, daß alle Juden aus Rom weichen sollten.[4] Bedenkt man zudem die Mahnungen des Paulus im Römerbrief, die römischen Christen möchten sich des Gehorsams gegen alle Obrigkeit befleißigen und den Bericht Suetons, daß Chrestus der Anlaß zu den jüdischen Unbotmäßigkeiten gewesen sei, so wird man auf ganz gewaltige und anhaltende Unruhen schließen müssen, zu denen die Botschaft vom erschienenen Christ Anlaß gab und die so weitgehende Maßregeln wie die Vertreibung von zwanzig bis dreißig Tausend Juden rechtfertigten. Dio Cassius freilich weiß nichts von dieser Ausweisung. Im Gegentheil sagt er: „Die Juden waren damals zu solcher Menge angewachsen, daß sie ohne

[1] 1 Cor. 1, 14. — [2] Act. 18, 26. — [3] Sueton, Claud. 25. Act. 18, 1. — [4] Act. 18, 1.

Unruhen zu erregen, nicht wohl aus der Stadt gewiesen werden konnten; deßhalb vertrieb Claudius sie nicht geradezu, verbot ihnen aber, die nach ihren Gesetzen gebotenen Versammlungen zu halten".[1] Dennoch sind Ausweisungen und zwar in großem Maßstab vorgekommen. Der missionseifrige und thatkräftige Aquila, mit seinem Weibe Priscilla, mußte wohl eben darum aus Rom weichen, weil er und sein Weib Führer der Christen gewesen sind. Darin aber wird wohl Dio Cassius das Richtige haben, daß es unmöglich war, ohne die weitgreifendsten Unruhen zu erregen, alle Juden auszuweisen. Dem widerspräche auch, daß thatsächlich fünf Jahre später Paulus in Rom sowohl eine jüdische als judenchristliche Gemeinschaft voraussetzt. Da das Edict, nach der Chronologie des Lebens Pauli, ohnehin in das letzte Jahr des Claudius gefallen sein muß, so erklärt sich um so mehr, daß sein Vollzug nicht eben exact war. Unter diesen Umständen hatten sich auch die Anhänger Jesu rasch wieder gesammelt. Ihre Gemeinschaft war offenbar der Vorort der italischen Gemeinden und besaß Einfluß bei denselben, sonst hätte sich Paulus die Mühe des Römerbriefes nicht genommen. Aus eben diesem Schreiben aber geht hervor, daß die römische Gemeinde trotz ihrer Zerwürfnisse mit der Synagoge streng am Gesetze festhielt und daß sie mit ihrem Volke die politisch unbotmäßige Gesinnung um so mehr theilte, als gerade in der zerrütteten Hauptstadt die Widerstandskräfte des tief verderbten Staatswesens leicht unterschätzt werden mochten. Eine solche Gesinnung erwächst aber auch nur in einer numerisch ansehnlichen Corporation. Daß es eine größere Gemeinde ist, die wir in Rom vor uns haben, läßt schon der Römerbrief ahnen, der davon redet, daß der Römer Glaube auf der ganzen Erde berühmt sei.[2] Auch hätte die Aufmerksamkeit einer so unruhigen und geräuschvollen Weltstadt sich schwerlich auf einen kleinen Conventikel gelenkt. Die Christenverfolgung vom Jahre 64 beweist aber, daß die Christen in Rom allbekannt waren, denn auf Unbekannte konnte der Cäsar die Schuld seiner Brandstiftung nicht abladen. Vielleicht haben die Christen unter Nero zum Theil auch die lärmenden Scenen unter Claudius bezahlt, warum waren sie dem Hofe, warum dem römischen Pöbel bekannt geworden! Von Rom aus hatte sich dann die neue Schule auch über Italien ausgebreitet. Wenigstens im Jahre 61 ist in der schönen und mit Juden gesegneten

[1] Dio 60, 6. — [2] Rom. 1, 8.

Hafenstadt Puteoli von Brüdern die Rede, die ohne Zweifel von Haus aus der Synagoge angehörten[1] und da uns in verhältnißmäßig früher Zeit auch zu Kumä Christen begegnen,[2] dürfen wir wohl in dem benachbarten Neapolis und in gar manchen anderen italischen Plätzen solche Gemeinschaften voraussetzen.

So hatten die Anhänger des Evangeliums bereits an allen Hauptküsten des Mittelmeeres Fuß gefaßt, und wie es dabei im Einzelnen zuging, wird uns das Leben des Paulus noch deutlicher machen. Die Synagoge selbst mußte es sein, die die ersten Mittelpunkte für eine ihr allenthalben entstehende Opposition abgab und einer Gemeinschaft den ersten Anhaltspunkt bot, die ihr ihre Patriarchen und Propheten, ihre Verheißungen und ihre Zukunftsträume entfremdete, und die Völker vom Morgen und Abend einlud zum Mahle des Messias, bei dem Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen — bei dem sie selbst aber hinausgestoßen wird in die Finsterniß draußen.[3]

3. Inneres Leben der Gemeinschaften.

Im Allgemeinen waren die christlichen Gemeinschaften, nachdem sie nun ein Jahrzehnt und länger bestanden hatten, nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Paulus, in übereinstimmender Weise organisirt.[4] Wir sind darum berechtigt, das Nähere über die inneren Einrichtungen derselben aus den paulinischen Briefen zu erheben, obgleich diese allerdings zunächst nur griechische Gemeinden im Auge haben.

Die Gemeinschaften versammelten sich in Privathäusern — nur ein Mal ist von einem gemietheten Locale die Rede[5] — und zwar war der geräumige Söller ein sehr geeigneter Raum, auch Gemeinden von vierzig und mehr Personen aufzunehmen. Sowohl die Beschäftigung der Gemeindeglieder, die den arbeitenden Classen angehörten,

[1] Act. 28, 13. Juden: Jos. vita 3. Stadt: Strabo 5; 4, 6. Seneca, Ep. 27. — [2] Hermas, Past. Vis. 1, 1. So Ed. Dressel pag. 409. Die Deutung von κῶμαι ist freilich controvers. — [3] Matth. 8, 11. 12. — [4] 1 Cor. 11, 16. 14, 36. — [5] Act. 19, 9.

als das Klima Syriens und Kleinasiens nöthigte dazu, die Versammlungen des Abends zu halten, wo dann die hell erleuchteten Räume mit ihren Andächtigen an sich schon einen erweckenden Eindruck machen mußten. Der Erbauung voran ging oft das gemeinsame Liebesmahl mit dem Rundgang des Kelches des Gedächtnisses und des heiligen Brotes, und erst dann trat Rede, Gesang, Prophetie in ihr Recht.[1] Eine höchst anschauliche Beschreibung einer solchen Abendversammlung besitzen wir act. 20, 7, wo ein Theilnehmer berichtet: „Auf den ersten Wochentag, da wir zusammen kamen, um das Brot zu brechen, besprach sich Paulus mit ihnen, da er des andern Tags abreisen wollte, und dehnte die Rede aus bis Mitternacht. [Es waren aber viele Lampen auf dem Söller, wo wir versammelt waren.] Es saß aber ein Jüngling, mit Namen Eutychus, auf dem Fenster und sank in tiefen Schlaf, weil Paulus so lange redete".[2] Näher erfahren wir 1 Cor. 14, wie diese Räume für die Stunden der Erbauung mit Bänken für Männer und Frauen hergerichtet waren.[3] Die Letzteren saßen gesondert und waren nach der Sitte Griechenlands und Asiens tief verschleiert. Auch solche hatten Zutritt, die innerlich geneigt, doch noch nicht bekehrt waren, aber sie saßen nicht bei den anderen, sondern eigene Bänke waren für sie „am Platze des Idioten" aufgestellt, auf denen dann wohl auch, von Neugierde getrieben, ein Ungläubiger sich einfand.[4] Die Räume waren gelegentlich so überfüllt, daß die Aermeren auf dem Boden und der Fußbank Platz nehmen mußten, wie der Jakobusbrief, allerdings eine Generation später, klagt: „Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenem Ringe eintritt und gutem Rocke, es tritt aber auch ein Armer ein in unsauberem Kleide, seht ihr auf den, welcher den guten Rock trägt und sprecht: „Setze du dich her auf's Beste und sprechet zu dem Armen: Stehe du dort, oder setze dich her unten an meinen Fußschemel".[5] Der Vorsteher wird der Regel nach die Andacht eröffnet haben, und zwar war, wie in der Synagoge, die Schriftlesung ein wesentlicher Theil der Erbauung. Das „Hören des Gesetzes" und dann danach thun, ist eine stete Ermahnung der Apostel.[6] „Denn, sagt der Jakobusbrief, so jemand nur ein Hörer des Wortes

---

[1] So Act. 20, 7 und 1 Cor. 11, 20 f. — [2] Act. 20, 7 f. Zu den eingeklammerten Worten vgl. Bd. 3, 423. Erste Auflage. — [3] 1 Cor. 14, 30. 11, 6. — [4] 1 Cor. 14, 16. 24. — [5] Jac. 2, 2 f. — [6] Gal. 4, 10. Rom. 2, 13. Jac. 1, 22 f.

iſt und nicht ein Thäter, der gleichet einem Mann, der ſein natürliches Angeſicht im Spiegel beſchauet. Denn er beſchauete ſich, und ging davon und vergaß alsbald, wie er geſtaltet war". Unter dieſem „Wort" iſt indeſſen doch nicht ausſchließlich die griechiſche Bibel alten Teſtaments gemeint, ſondern ſchon frühe gab es auch einen Bericht über die frohe Botſchaft, der weſentlich den Geſchichtsſtoff unſerer Evangelien enthielt, denn nur ſo konnte der Verfaſſer des älteſten Evangeliums dazu kommen, Jeſum von dem Weibe zu Bethanien, das ihm das Haupt ſalbte, ſagen zu laſſen: „Wahrlich ich ſage euch, wo nur in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt wird, da wird man auch ſagen, was ſie gethan hat, zu ihrem Gedächtniß".[1] Bei der Vorleſung des Geſetzes war man in den paläſtinenſiſchen Gemeinden, wie es ſcheint, bei der Sitte der Synagoge geblieben, das jüdiſche Tallith auf's Haupt zu legen, wie ja die meiſten Orientalen, Juden, Araber, Syrer, mit bedecktem Haupte zu beten pflegten, während der Hellene unverhüllten Hauptes in den Tempel tritt.[2] Paulus erſt ſchaffte in ſeinen Gemeinden die Sitte ab, indem er darauf anſpielt, wie dieſelbe eine bedenkliche Symbolik enthalte, denn wie Moſes eine Decke auf ſein Angeſicht legte, ſo liege auch heute noch eine Decke den Juden auf der Leſung der Schrift und auf ihren Herzen, ſo daß nicht aufgedeckt wird, daß der alte Bund aufgehoben iſt in Chriſto.[3] Wie nun in der Synagoge an die Schriftleſung der Midraſch ſich anſchloß und wie dieſe erbauliche Anwendung des Textes dann einer Beſprechung durch die Schriftgelehrten unterzogen wurde, ſo erhob ſich auch hier, wenn ein Prophet mit ſeiner Rede zu Ende war, der andere, um, wenn „ein Wort der Ermahnung in ihm war", es auszurichten.[4] Der Reihe nach ließen ſie in „Gebet, Bitte und Dankſagung alle ihre Anliegen vor Gott kund werden"[5] und es war zum Theil auch ein ſich Rüſten auf den Gottesdienſt, wenn ſie den Tag über dem nachdachten: „was wahr, was ehrbar, was keuſch, was lieblich iſt, was wohl lautet, was irgend eine Tugend oder irgend ein Lob iſt".

Auch die Antiphonien der Synagoge ſcheinen nach Stellen wie Apoc. 10, 4 f. zu ſchließen, ſchon frühe in der chriſtlichen Verſammlung nachgeahmt worden zu ſein.

---

[1] Mr. 14, 9. Matth. 26, 13. — [2] 1 Cor. 11, 2–4. 2 Cor. 3, 18. — [3] 2 Cor. 3, 12 f. — [4] Act. 13, 15. 1 Cor. 14, 29. — [5] Phil. 4, 6.

Hatte ein solcher Gottesdienst viel Aehnliches mit dem der Synagoge, so herrschte doch eine größere Freiheit. Es ward darauf gehalten, daß alle Gaben zur Entfaltung kamen und die Freude eigener Mitwirkung keinem verkümmert werde.[1] Jeder sollte betheiligt werden und jedem war das Recht, das Gute zu geben, was er zu geben hatte, unverkürzt. So umgab auch jeden dieser einfachen Männer der Ruf, daß sie entweder Gemeindestifter, Apostel, oder Propheten, oder Lehrer, oder Wunderthäter und Exorcisten, oder Zungenredner oder Interpreten der Zungen seien, wie es jedem der Geist verliehen habe.[2]

Aber man stelle sich dabei nicht vor, als ob alles dem Augenblick überlassen gewesen wäre. Die improvisirte Rede war nur eine Form des Vortrages, die bei der mangelnden Gewohnheit des öffentlichen Redens zuweilen auch in ein Stammeln, Schluchzen und Weinen, das heißt in die Gefühlsausbrüche des Zungenredens überging. Der Regel nach war doch alles vorbereitet. Der Psalm den der Eine anstimmen wollte, der Lehrvortrag, der dem Andern am Herzen lag, die Enthüllung einer prophetischen Stelle, die ihm in der Stille war aufgeschlossen worden, das alles ist, nach des Apostels Ausdruck, schon da, wenn man sich zusammenfindet.[3] Selbst der Zungenredner hatte sich mit dem schon verständigt, der der Dolmetscher seiner Gefühle werden sollte, falls das Wort ihm versagte.[4] Denn, wie fest man auch überzeugt war, daß die feurige prophetische, wie die klare didaktische und die schwärmerisch ekstatische Rede demselben Geiste Gottes und Jesu angehörten, der schon durch die Propheten geredet, man war doch auch darin wieder vollkommen aufrichtig gegen sich und frei von Selbsttäuschung, daß man wußte, das das alles Gnadengaben, Charismen seien, die dem Subjecte selbst eigen sind. Man „hat eine Zunge", man hat dieses Seufzen, dieses Jauchzen, dieses Schluchzen und andere haben es nicht. In so fern also kann Paulus sagen: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat ein jeglicher von euch einen Psalm, er hat eine Lehre, er hat eine Zungenrede, er hat eine Offenbarung, er hat eine Auslegung bereit. Lasset es alles zur Erbauung geschehen".[5] So war auch das, was wir am meisten als vollständig unwillkürlichen Ausbruch der Begeisterung anzusehen geneigt sind, dennoch nicht ganz unvorbereitet und Paulus beispielsweise weiß recht gut, daß die Pro-

---

[1] 1 Cor. 14, 29. — [2] 1 Cor. 12, 29. — [3] 1 Cor. 14, 26. Sogar γλῶσσαν ἔχει. — [4] 1 Cor. 14, 26—28. — [5] 1 Cor. 14, 26.

phetengeister den Propheten unterthan sind.[1] Ueberhaupt geschah keineswegs alles im Pathos. War einer nicht zum Vortrag gekommen, so hatte er doch das Recht, seine Meinung über das auszusprechen, was die Propheten geredet hatten und Paulus wahrt dieser Kritik, als der Gabe, die Geister zu unterscheiden und zu beurtheilen, mehrfach ihr Recht, damit der Enthusiasmus nicht zur Schwärmerei ausarte.[2] Selbst der „Idiot" und Heide waren nicht ganz zum Schweigen verdammt, sondern sie durften von ihrem Platze aus einstimmen in das Amen der Synagoge, das die Christen beibehalten hatten, um die Worte des redenden Bruders zu bekräftigen, wenn er Lobenswerthes vorbrachte.[3] Und wer wollte bezweifeln, was der Apostel sagt, daß der Anblick einer so ergriffenen Gemeinde im Stande war, auch kältere Naturen zu ergreifen, zu erschüttern, sie hinzuwerfen. Er hatte es oft erfahren, daß mancher Ungläubige sich getroffen fühlte von der schlichten Schilderung dieser Männer, wie er sich überführt, durchschaut fühlte und meinte, jedes gesprochene Wort habe ihn im Auge, so daß er die geheimsten Triebfedern, Neigungen und Anschläge seines Herzens entdeckt sah und sich zerknirscht auf sein Angesicht warf, mit dem Ruf: „In Euch ist wirklich der Geist Gottes".[4]

Daß der Inhalt dieser Vorträge sich wesentlich auf die kommende Weltkatastrophe bezog, unterstützte nur den tiefen Eindruck, den diese Erbauungsstunden am Abend machten. Auch der Gesang entwickelte sich rasch, das beweist die Unterscheidung von Psalmen, Hymnen und geistlichen Oden, die man im folgenden Jahrhundert macht.[5] So ist das „Lied des Lammes", das die Apokalypse erwähnt, wohl eine der gebräuchlichen Hymnen auf Christus gewesen. Die erhaltenen Bruchstücke gehören freilich erst der späteren Zeit an und sind nur ein schwaches Echo der alttestamentlichen Poesie. Die Gaben reichten auch hier wohl nicht weiter als die Hände, die sich in der überwiegenden Zahl der Grabdenkmale des folgenden Jahrhunderts nur ein mäßiges Zeugniß ihrer Kunstfertigkeit ausgestellt haben. Allein im Gebiete der Poesie trat das alte Testament mit seinen Schätzen ein und denselben tiefen Eindruck, den die Psalmen der Hebräer, wie noch Sueton weiß, am Scheiterhaufen Cäsars machten, werden sie auch gemacht haben, wenn ihre monotone Weise die nächtliche Stille der einsamen Straße

[1] 1 Cor. 14, 32. — [2] 1 Cor. 12, 10; 14, 29. — [3] 1 Cor. 14, 16. — [4] 1 Cor. 14, 24—26. — [5] Col. 3, 16.

unterbrach. Wie jede Religion vornehmlich durch's Lied missionirt hat, so ist es auch hier gewesen. Auf den Heiden, am Platze des Idioten, stürmten die Donnerworte eines Jesaja und die leidenschaftliche Klage des Psalmisten ein, wie unendlich verschieden von den frostigen abgebrauchten Liedern an die „goldene Leier Phöbos" oder an die „listkundige, thronumprangte, göttliche Kythereia", die längst dem Spott der Sophisten verfallen waren. Aber auch die ekstatische Rede wirkte. Wie die romanische Predigt eines Bernhard von Clairvaux eine schwäbische und fränkische Bevölkerung, die doch von der Rede des Fremden keine Silbe verstand, zum Weinen, Schluchzen und zum Aufgeben von Habe und Gut fortriß, so konnte auch diese unverstandene Rede der Ekstatischen wirken. Das Zittern des ganzen Menschen, das Leuchten seines Angesichts, die Leidenschaft seiner Geberden, kurz die ansteckende Gewalt jeder wahren Begeisterung, trat auch hier in ihr Recht. Die Söller füllten sich, Tempel und Synagogen wurden leerer.

Um so weniger hat es natürlich auch an Widerspruch gefehlt und die Verfolgungen, die ein Paulus in Galatien erduldet,[1] die Wuth, mit der man ihn in Philippi mißhandelt,[2] die Steinwürfe, die in Thessalonich gegen die Herberge des Jason hageln,[3] der gewaltsame Ueberfall der Gemeinschaft in Korinth[4] und die heftigen Auftritte zwischen Gläubigen und Ungläubigen in Rom,[5] beweisen sattsam, daß nicht alle mit gleichen Eindrücken aus den Gemeinschaften geschieden waren, wie denn auch Paulus von seinen Gemeinden sagt, daß sie nur dieselben Leiden erdulden wie ihre Brüder in Judäa.[6]

Auch war wohl nicht gerade der Gottesdienst die eigentliche Stätte der Bekehrungen und nicht er übte die größere Anziehungskraft. Die innere Welt des christlichen Hauses, der Reichthum des Innenlebens that das Beste. Im Gegensatz gegen die Verkümmerung des römischen Lebens zum reinen Rechtsschematismus, in dem Widerstand des unendlichen Menschengeistes gegen die Vernichtung der Persönlichkeit durch den Absolutismus des römischen Reichs fand der neue Glaube seinen besten Halt. Dem Herzen zum Rechte verhelfend gab er zugleich dem Geiste Einheit der Weltanschauung. Das lieh diesen

[1] Gal. 6, 17. 3, 4. Act. 14, 19. — [2] 1 Thess. 2, 2. — [3] Act. 17, 5. 1 Thess. 2, 14. — [4] Act. 18, 12. — [5] Sueton, Claud. 25. — [6] 1 Thess. 2, 14.

kleinen Gesellschaften nicht zum wenigsten ihren Reiz, daß mitten in der allgemeinen Skepsis der Zeit sich hier Menschen fanden, denen des Lebens Deutung klar war und die in einem Worte das Geheimniß des Lebens beschlossen wußten, weil ihnen Christus zur göttlichen Kraft und göttlichen Weisheit geworden war. Ihnen war das Weltall, über dessen Ursprung diese philosophisch gerichtete Zeit so viel brütete, eine vertraute Heimath, deren Gesetze sie zu deuten wußten. Was auch geschah, alles war ihnen auf das Kommen des Herrn bezogen. Ihr ganzes Leben war ein Warten auf Jesus. Schon über der Wiege des Christen ertönte der Liebesruf: lasset die Kindlein zu mir kommen! Die heranreiften, Jungfrauen, Jünglinge, wuchsen seinem Kommen entgegen, dem Bräutigam und dem Heerführer seiner Christenheit. Die starben, hatten überwunden, den guten Kampf gekämpft, die Krone des Lebens errungen. Nicht in eine unbekannte dunkle Welt, sondern dahin sind sie gegangen, wo sie Gottes Tempel schauen. „Sie wird nicht mehr hungern noch dürsten; es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne, noch irgend eine Gluth. Denn das Lamm, das in der Mitte des Thrones ist, wird sie weiden und sie leiten zu lebendigen Wasserbrunnen und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen".[1] Die ganze Lebensanschauung der Gemeinde liegt im Grunde in jener Formel beschlossen, die offenbar aus einem üblichen älteren Gebete in den zweiten Timotheusbrief als ein „zuverlässiges Wort" eingeflossen ist: „So wir mit ihm sterben, werden wir auch mit ihm leben, so wir mit ihm dulden, werden wir mit ihm herrschen, so wir verleugnen, so wird er uns auch verleugnen, so wir untreu sind, bleibt er treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen".[2] Dieses Innenleben war es, das alle, die nach innerer Einheit mit sich selbst rangen, magnetisch anzog. So viele Menschen dieser Zeit empfanden das Bedürfniß, ihrem religiösen Bewußtsein, aus dem die alten Götter ausgewandert waren und in dem eine öde Leere zurückgeblieben war, einen neuen Inhalt zu geben. Als einen Zustand friedloser Unruhe schildern Justin und Pseudoclemens ihren vormaligen Wandel im Heidenthum. Solche beunruhigten, angefochtenen Gemüther machte der Anblick eines wahren Christen, auf den der Friede Jesu wirklich übergegangen war, nachdenklich. „Sie sehen, sagt Justin in der ersten Apologie, früher tyrannische Menschen umgewandelt, oder sie beobachten,

[1] Apoc. 7, 10. — [2] 2 Tim 2, 11.

wie ihr Nachbar alles heiter erträgt, oder wie ein übervortheilter Reisegefährte mit Sanftmuth das Unrecht hinnimmt".[1] „Das fällt ihnen auf, sagt Tertullian im Apologeticus, daß wir uns lieben, denn sie hassen einander, daß wir für einander zu sterben bereit sind, denn sie morden sich lieber, daß wir uns als Brüder betrachten, denn bei ihnen ist selbst die Geschwisterliebe nur erheuchelt".[2] Alle christlichen Apologeten sind voll von solchen Erzählungen, wie die Gelassenheit der christlichen Gattin, die Treue des Sklaven, die beschämende Würde des Knaben eine stille Mission übten und sich das Wort durch sie erfüllte: die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen. Der Eindruck, den die innere Versöhnung des wahren Christen auf die Gemüther machte, war das Geheimniß ihrer Erfolge. Ihre stille, in sich gekehrte Religiosität, ihr entsagender Armuthssinn in der genußsüchtigen Welt, ihr festes Zusammenhalten in der Zeit einer allgemeinen Auflösung, der Trost der Gewissen, den das Evangelium verhieß und ihre Erwartung einer großen Katastrophe, die das an sich selbst verzweifelnde Heidenthum theilte — das war es, wodurch das Christenthum auf die Gemüther der Menschen einen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wachsenden Einfluß ausübte.

Dazu trat mehr und mehr gerade in den Städten ein Ekel an der Zügellosigkeit des öffentlichen Lebens ein. Theater, Circus, Bühne dienten längst nicht mehr der Kunst und das öffentliche Leben diente nicht mehr der Freiheit, noch der Wohlfahrt des Reiches. Schmerzlich ward das von allen besseren Geistern empfunden, aber während diese Besseren die Wege weiter wanderten, die sie verdammten, versuchten es diese kleinen Gemeinschaften vielmehr eine neue Welt aufzubauen. Eine Welt, die den Schwerpunkt des Lebens vom Forum hinein verlegte in das innere Heiligthum des Hauses. In der christlichen Familie soll sich zunächst das „Reich" gestalten und in dem Kranz dieser Familien, Ekklesia, Gemeinde genannt, besteht die Welt, für die der Christ verantwortlich ist. Draußen sind die Unreinen, die dem Gesetz der Sünde und dem Verderben verfallen sind. Bei dieser Sachlage erklärt sich auch die Zusammensetzung der Gemeinschaften, die uns in den apostolischen Briefen und der Apostelgeschichte in's Auge springt. Die Frauen wiegen vor, und unter den Männern sind auffallend viele Sklaven.

[1] Apol. 1, 12 f. — [2] Tertull. Apologet. c. 39.

Der feine Sinn der Frau hatte rasch herausgefunden, wie in der neuen Religion ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung für ihr Geschlecht gegeben sei, das eine verderbte Zeit und eine rohe Gesetzgebung entwürdigte. Die Leichtigkeit der Scheidungen, die rein juristische Auffassung des connubium hatte die Frau herabgezogen und die Familie verödet. Schon als tiefer Contrast mit dem gräuelhaften Eheweien der römischen Gesellschaft wirkte da die neue Auffassung der Ehe anziehend, daß sie das mystische Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde darstelle und darum heilig, rein, unauflöslich sein müsse.[1] Das fühlten die Frauen wohl, daß ihre Würde und ihr Friede nicht in der Freiheit, sich zu scheiden, gewahrt sei, sondern in dieser Auffassung der Ehe, die im Himmel ihr Vorbild hat. Selbst die essäische Ueberschätzung der Ehelosigkeit, wie sie überall in judenchristlichen Gemeinden Einzug hielt, mußte ihnen willkommen sein; war sie doch das Gegentheil jener gemeinen, entwürdigenden Ansicht, nach der ein weibliches Leben überhaupt nur *einen* Zweck hat, oder gar keinen.

Auf ähnlichen Gründen beruht die besondere Stellung der christlichen Gemeinde zu den Sklaven. Wie die Frage der Ehegesetzgebung eine Calamität geworden war, an der jede Regierung sich abarbeitete, so die Sklavenfrage. Keine Neuordnung, keine Milde und keine Strenge reichte mehr aus, um diese sittlichen Schäden zu heilen. So lange das häusliche Leben gesund gewesen war, war auch die Sklaverei möglich. Bei der allgemeinen Demoralisation und der steten Zunahme der Sklavenmassen aber war die Sklaverei zu einer socialen Gefahr ersten Ranges geworden und eine nie versiegende Quelle sittlichen Verderbens. Freie und Sklaven arbeiteten um die Wette an der gegenseitigen Entsittlichung. Der alte Sklave verdirbt den jungen Herrn, der aufwachsende Freie entwürdigt den willenlosen Knecht. Selbst der Moralphilosoph Seneca vertritt Sätze, wie den: Gegen den Sklaven ist alles erlaubt, obgleich er sehr mißbilligt, wenn man seine Sklaven zur Fütterung von Karpfen verwendet.[2] Die Gesetze behandeln sie als willenlose Dinge. Ein Vertrag mit ihnen bindet niemanden, Sklavinnen können auch *gegen* ihren Willen der Schande überantwortet werden, ihre Ehe ist eine Fiction, und Ehebruch kann an einem

[1] Eph. 5, 21 f. — [2] De Clem. 1, 18.

Sklaven nicht begangen werden.[1] Um aber allen Collisionen vorzubeugen, verbot der Musterbürger Cato seinen Sklaven einfach die Ehe und ermunterte sie dagegen zur Lüderlichkeit.[2] Da trat zum ersten Mal in der Welt die Meinung hervor, daß alle Menschen Kinder Gottes und Sklaverei ein Unrecht sei. Wehmüthig schaut zu Ephesus ein christlicher Prophet in das Gewühl des Marktes und zählt auf, was da zu kaufen sei: „Vieh und Schafe, Pferde und Wagen, Menschenleiber und Menschenseelen"![3] Das Wort Jesu: „Ihr aber seid alle Brüder", fing an ein Princip der socialen Reform zu werden. Die Gemeinde begann, auch das Irdische zu beurtheilen. Die Verhältnisse zu ändern stand nicht in ihrer Macht, und sie warnte sogar vor unbefugter Lösung.[4] Aber in ihrem Schoße konnte sie das Unrecht sühnen und sie that es. Sie war der einzige Ort, das Utopien, wo Herr und Knecht gleich waren. Was man an den Saturnalien als Mummenschanz kannte, das war hier Wirklichkeit. Ein Sklave konnte Aeltester, Presbyter oder Episcopus sein, sein Herr Katechumen. „Ich ermahne euch", schreibt Paulus an die Korinther, „ihr kennt das Haus des Stephanus, daß sie die Erstlinge Achaia's sind, und sich selbst den Heiligen zur Diakonie gewidmet haben, daß auch ihr solchen unterthan seid".[5] Es ist eine Sklavenfamilie, für die der Apostel hier eine solche Autorität in Anspruch nimmt,[6] und es sind Bürger, Hausbesitzer und Stadtbeamte, denen er diesen Gehorsam auferlegt.[7] Was wunders, wenn da die Botschaft des Evangeliums von Sklavenstube zu Sklavenstube sich fortpflanzte und dieser ganze Stand bald unter die stillen Verbündeten des neuen Glaubens zu rechnen war, wie denn der erste Korintherbrief, der Philemonbrief und Epheserbrief ganz namentlich auf seine Interessen näher eingehn.

So arbeitete sich hier ein Neues durch, das sich zu den Dingen dieser Welt fast in einen eben so radicalen Gegensatz stellte als jener jerusalemitische Versuch, das Eigenthum abzuschaffen und das Sonderleben der Familien aufzulösen. Der starren Herrschaft eines gewordenen und rein formalen Rechts war der Krieg erklärt, der religiöse Sinn

---

[1] 1 Seneca, controv. 5, 33. Plautus, Pseudol. 1, 2. Digest. 38 t. 10. — [2] Plut. Cato maj. 21. vgl. Tertull. ad uxorum 2, 8. — [3] Apoc. 18, 13. — [4] 1 Cor. 7, 21. — [5] 1 Cor. 16, 16. — [6] Vgl. 16, 17 mit 1, 11. — [7] Rom. 16, 23.

des Menschen machte den Versuch, was er aus der Welt zu machen vermöge, da die Welt des Staatsverstandes aus den Fugen zu gehen drohte.

---

4. Vorstellungskreis des Judenchristenthums.

Mit der Ausbreitung des Christenthums in der Diaspora waren diese Gemeinden, die wir besprachen, erwachsen. Sie waren dem gemeinen Sprachgebrauch nach judenchristlich, obwohl auch sie in der Regel eine Anzahl von gebornen Heiden umschlossen. Man nahm es streng mit dem Gesetze, und zwar je länger, um so strenger, aber das hatte auch das Gesetz nicht verboten, Heiden zum Bunde Israels hinzu zu führen und die judenchristliche Propaganda trat in dieser Beziehung nur in die Praxis der Pharisäer ein. Darum haben streng jüdische Christengemeinden, wie die römische, dennoch ihre heidnischen Proselyten.[1] Auch die erbitterten Gegner des Paulus wollten nicht die heidnischen Brüder ausstoßen, sondern judaisiren, und ein so entschieden judenchristliches Buch wie die Apokalypse setzt voraus, daß das Blut Christi ein Volk erkauft habe, „aus allerlei Geschlechtern und Zungen und Völkern und Nationen, Gott zu Königen und Priestern".[2] Zu einer judenchristlichen Gemeinde gehört also weniger eine ungemischte Judenschaft als eine abhängige Stellung zum jüdischen Gesetz.

Was von solchen Proselyten zu verlangen sei, hatte der Brauch der Synagoge bereits bestimmt und brauchte nicht erst von den Christen fixirt zu werden.[3] Die Apostelgeschichte war freilich später der Meinung, die Proselytengebote, von denen sie noch gehört hatte und die den heidnischen Brüdern Enthaltung von Götzenopfern, Blutgenuß, Ersticktem und Unzucht auferlegten, seien durch eine eigene Vereinbarung der jüdischen und heidnischen Christen auf einer Synode zu Jerusalem eingeführt worden. Paulus weiß davon nichts,[4] und der geschichtliche Hergang ist wohl einfach der, daß die Proselyten selbst nicht anders wußten, als daß sie im Verkehr mit jüdischen Brüdern

---

[1] Rom. 11, 13 f. — [2] Apoc. 5, 9 f. — [3] Vgl. oben 1, p. 118. — [4] Vgl. Act. 15 mit Gal. 2.

sich der Dinge zu enthalten hätten, die dem Juden ein „Gräuel" sind. Jedenfalls war die Einhaltung dieser Gebote das Mindeste, was der gesetzestreue Judenchrist von dem heidnischen Bruder verlangte, während die Action der streng Gesinnten vielmehr der Durchführung des *gesammten* Gesetzes gilt. Nach ihnen sollten die christlichen Proselyten des Thors durch Beschneidung Proselyten der Gerechtigkeit werden und sich dadurch dem Bundesvolk selbst einverleiben. Einflußreiche Judenchristen wollten doch so weit nicht gehen und ließen es bei der Enthaltung vom Götzenopfer und der Reinheit der Heidenchristen von den geschlechtlichen Freiheiten, die andere Hellenen sich nahmen, bewenden.[1] Die Geldbeiträge aber, die man den Heiden für Jerusalem auferlegte, sind mehr der Analogie der Tempelsteuer der Diaspora als der Proselytengesetzgebung entnommen.

In ihrer Stellung zum Gesetz waren mithin beide jüdische Gemeinden, die orthodoxe und die schismatische, das heißt christliche, wesentlich einer Meinung. Für die gebornen Juden galt das Gesetz unbedingt, für die Judenfreunde oder Heidenchristen galten die herkömmlichen Satzungen. Auch als in den neuen, schismatischen Gemeinden sich freiere Strebungen regen mochten und mit Paulus die Einsicht tagte, daß im Reichsgedanken Jesu, der alles auf die Gesinnung stellte, das Gesetz aufgehört habe, Bedingung des Heils zu sein, auch da änderte die große Mehrzahl ihre ererbten Gewohnheiten nicht. Vielmehr änderte man an dem Evangelium und wollte Worte Jesu vernommen haben, die theilweise mit dem Sinn der Reichspredigt unverträglich sind, theilweise wenigstens gelegentlich Gesprochenes in falscher Weise generalisiren, und denen man wohl ansieht, daß sie erst dem Widerspruch gegen eine fortgeschrittene Entwicklung ihren Ursprung verdanken. So kam eine schroffe Partei zu einem Christus, der erklärt haben sollte: „Bis alles geschehen sein wird, soll auch kein Jota und kein Strichlein vom Gesetze verloren gehen"[2] und dem auch die kleinlichsten Satzungen noch wichtig waren, wenn er sagte: „Wer eines dieser kleinsten Gebote auflösen und also die Leute lehren wird, soll der Kleinste im Himmelreich heißen. Wer sie aber halten und lehren wird, der wird groß heißen im Himmelreich".[3] Dieser selbe Christus hatte auch nicht seine Jünger ausgesendet, zu lehren alle Völker, sondern er hatte vor allem gewarnt, die Perlen vor die Säue zu werfen

[1] Apoc. 2, 24. 1, 14. — [2] Matth. 5, 18. — [3] Matth. 5, 19.

und der Kinder Brot den Hunden zu geben, und wie er selbst nur für die verlorenen Schafe vom Hause Israel gekommen war, verbot er auch den Jüngern den Weg der Heiden und der Samariter Städte,[2] denn sie sollten noch nicht einmal die Städte Israels ausgerichtet haben, bis daß er kommt.[1] Consequenter Weise hätte man danach die Mission unter den Heiden überhaupt untersagen müssen, wie uns derartige Meinungen zu Jerusalem auch entgegentreten.[2] Allein die durchschnittliche Ansicht der Judenchristen ist das doch nicht gewesen. Ihr Widerspruch galt weniger der Aufnahme heidnischer Brüder als einer grundsätzlichen Uebertragung der Verheißungen auf die Heidenwelt, wie Paulus sie als Resultat seines Lebens verkündigte. Den Verheißungen der Propheten gemäß erwartete man vielmehr das messianische Heil für das Bundesvolk Israel, die Bekehrung der Heidenwelt glaubte man aber werde erfolgen bei der Wiederkunft des Messias und der Offenbarung seiner Herrlichkeit.[3] Die Mission zur eigentlichen Gemeindeaufgabe zu machen, wie Paulus that, lag darum den Judenchristen fern, doch lehnte man auch den Eintritt der Heiden keineswegs ab, falls sie sich zur Einhaltung der Proselytengesetze verpflichteten, auf denen namentlich die Apokalypse mit großem Eifer besteht.[4] Vorbehalten war dabei aber immer der Vorzug des Volkes Israel, der durch Bündnisse und Verheißungen Gottes verbürgt war und der weder in dieser noch in jener Weltperiode fallen sollte. Indem man sich diese Stellung gab, konnte man denn auch getrost behaupten, das wahre Israel zu sein, und der Apokalyptiker betont sowohl den Christen gegenüber, die sich über die Forderungen des Gesetzes hinwegsetzten, wie den Juden gegenüber, die dem Messias den Glauben versagen, daß nur der ein Jude heiße, der sowohl das Gesetz als den Messias hat, die andern sagen nur, sie seien Juden, sind es aber nicht.[5]

Freilich lag darin ein Widerspruch, daß man einerseits den Glauben an Jesus als den Messias zur unerläßlichen Bedingung des Heils machte, und auf der andern Seite doch auch wieder die Zugehörigkeit zu Israel und die Erfüllung des Gesetzes als solche festhielt. Unklar war namentlich die Frage, in wie fern denn der Tod Jesu ein stellvertretendes Leiden und ein Sühnopfer für die Sünde ge-

---

[1] Matth. 10, 23. — [2] Vgl. Gal. 2, 2. Rom. 10 und 11. — [3] Matth. 10, 5 — [4] Vgl. Lipsius in Schenkel's Bib.-Lexikon 1, 200 f. und Die Grundanschauung d. Urgem. Jahrb. d. d. Prot.-V. 1871. p. 65 f. — [5] Apoc. 2, 9.

wesen sein könne, wenn nichts desto weniger jeder durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu wirken hat.[1] Denn die Vorstellung vom Opfertod des Messias war keineswegs nur eine paulinische Lehre, vielmehr hat Paulus dieselbe von den Früheren, nach seinem eigenen Zeugniß, überliefert erhalten,[2] und ganz in seinem Sinne nennt die Apokalypse Jesum das Lamm, das geschlachtet ist und durch sein Blut Gott ein Volk erkauft hat und uns mit seinem Blute rein gewaschen hat von unserer Sünde.[3] Auch ihr sind die Gerechten nicht solche, die das Gesetz gehalten haben, sondern solche, „die ihre Kleider gewaschen und sie gebleichet haben im Blute des Lammes".[4] Aber während hier auch für die Apokalypse alles auf den Glauben an Jesus und auf das Opfer seines Blutes gestellt ist, das uns rein macht von aller Sünde, erscheinen an anderer Stelle auf dem Berge Zion, wo das Lamm beim Gerichtstag seinen Platz eingenommen hat, 144,000, die mit dem Namen des Lamms und des Vaters bezeichnet sind. Auch sie sind erkauft von der Erde, aber der Grund, warum sie allen andern Seligen vorangehen, liegt in ihren gesetzlichen Werken. „Diese sind es, die sich mit Weibern nicht befleckt haben und in deren Mund kein Falsch erfunden ward und die makellos sind. Sie sind erkauft zu Erstlingen".[5] Auch werden im himmlischen Jerusalem nur solche sein, die Verunreinigendes nicht berühren und weder Gräuel noch Lügen üben.[6] Vor allem aber der Märtyrer, die das Wort ihres Zeugnisses auf Erden haben erschallen lassen und ihr Leben nicht geliebt haben bis zum Tode, freuen sich alle Himmel und ihrer wartet besonderer Lohn.[7] Verworfen werden dagegen die Ungläubigen und die keine Buße thun wegen der „Werke ihrer Hände",[8] denn der Messias wiegt ab: „die Werke und die Arbeit und die Geduld", und wessen Werke nicht völlig erfunden werden, wer sich mit Genuß von Götzenopfer und Unzucht befleckt und die Lasten nicht trägt, die er über sich genommen, „dessen Leuchter wird von seiner Stelle gerückt".[9] Der objectiven Erlösung durch das Blut des Lamms stellt sich mithin die eigene durch die Werke zur Seite. Glaube und Werke waren die Losung der Judenchristen, und ganz so meinte ein Jüngerer, der Verfasser des

---

[1] Holsten, Ev. d. Paulus u. Petrus. 142. — [2] 1 Cor. 15, 3. — [3] Apoc. 5, 6. 10. 1, 5. — [4] Apoc. 7, 14. — [5] Apoc. 14, 3—5. — [6] Apoc. 22, 27. 2, 6. 14. 15. 20 24 — [7] Apoc. 12, 10 f. 6, 9. 11. — [8] Apoc. 9, 26. — [9] Apoc. 2, 2 f. 2, 14. 21. 2, 3. vgl. Matth. 25, 31 ff.

Jakobusbriefes, in directem Gegensatz gegen die paulinische Theologie, beides als Bedingungen der Zugehörigkeit zu Christus festhalten zu können. Der innere Widerspruch, der in dieser Stellung lag, steigerte sich aber dadurch, daß die Sittlichkeit dem Judenthum mit der Gesetzlichkeit zusammenfiel, und wenn auch die ewigen Forderungen der Sittlichkeit und die nur geschichtlich gewordenen des positiven Gesetzes dem Bewußtsein der Frommen schon seit den Tagen der Propheten keineswegs ganz gleichwerthig waren, so war doch auch mit nichten eine klare, bewußte Scheidung zwischen beiden durchgeführt. So handelte es sich freilich um ein im Sinne Jesu gereinigtes Gerechtigkeitsideal, aber national jüdisch sollte diese Gerechtigkeit bleiben und damit waren auch die Forderungen des positiven Gesetzes in dasselbe aufgenommen.[1] Unstreitig war dadurch jener absolute Werth, den Jesus dem inwendigen Menschen, dem helfenden Glauben zuschrieb, in ein Relatives verwandelt. Das Himmelreich besteht nicht mehr in der Beschaffenheit des inwendigen Menschen, sondern es ist ein Aeußeres und äußere Leistungen sollen es verdienen. Je mehr man aber durch den Zug der Zeit und im Gegensatz zu Paulus die Gesetzestreue wieder schärfer betonte, um so weiter kam man auch von dem eigentlichen Grundgedanken Jesu ab.

Dazu mußte auch das andere mitwirken, daß der Schwerpunkt des judenchristlichen Bewußtseins entschieden in der Zukunft lag. Wie seine Moral noch zum Theil Gesetz ist, so ist sein Dogma Eschatologie. Nicht das Kindschaftsbewußtsein, die Demuth, Sanftmuth und Reinheit der Herzen sind schon das Reich, sondern sie sind nur die Vorbedingungen zum Eintritt in ein äußeres Reich, das demnächst soll geoffenbart werden. Am klarsten stellt sich das in der Apokalypse dar, für die der gesammte christliche Glaube aufgeht in der Enthüllung dessen, „was geschehen soll in Bälde“[2] und von deren Gottesreich man allerdings sagen kann, „hier ist es und dort ist es“. Denn jene religiöse Weltanschauung, die wir an ihrem Ort als die der Pharisäer kennen lernten, ist durchaus der wesentliche Inhalt auch der urchristlichen Ueberzeugung. Die Welt läuft ab in zwei Perioden, von denen der eine Aeon (ὁ αἰὼν οὗτος) eben seinem Ende zuneigt, um der kommenden Welt, der messianischen Zeit Raum zu geben. So ist die lebende Generation die letzte, „für welche das Ende des Aeon heran-

[1] Holsten a. a. O. — [2] Apoc. 1, 1.

gekommen ist".[1] Dieser Umschwung der Weltperioden bezieht sich aber keineswegs nur auf diese irdische Welt. Sie ist nur der eine Schauplatz einer Handlung, die oben im Himmel, unten auf Erden und unter der Erde spielt.[2] So ist es durchaus characteristisch, daß nach Johannes der letzte Kampf im Himmel anhebt, wo Satan und Michael mit einander zu ringen anfangen und erst nachdem der Satan dort besiegt und auf die Erde herabgeworfen ist, entbrennt auch hier die große Fehde.[3] In ähnlichen Bildern hatte auch Jesus davon geredet, daß der Satan wie ein Blitz auf die Erde herabgefallen sei[4] und der Verfasser des Epheserbriefes weiß: „wir haben nicht wider Fleisch und Blut zu ringen, sondern wider die Mächte, wider die Gewalten, wider die Weltherrscher dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit im Himmel".[5] Näher stellt sich den einzelnen Frommen die irdische Geschichte überhaupt als ein Kampf des Satans gegen Christus dar. Der Satan ist der Herrscher dieses Aeon[6] und durch seine Besiegung vollzieht sich der Uebergang von dieser Zeit zum Reich der Himmel. „Jetzt gehet ein Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen".[7] Aber Satan wehrt sich mit allen seinen Mitteln und dieser Mittel sind es viele. Wie dem Messias die guten Engel und das ganze Heer himmlischer Geister dienend zur Seite steht, so ist auch Satan mit Schaaren von bösen Geistern und tückischen Dämonen umgeben. Mit ihnen sucht er durch alle denkbaren Ränke und Listen der Ausbreitung des Reiches Christi Schwierigkeiten in den Weg zu wälzen. „So oft jemand das Wort von dem Reich höret und nicht verstehet, so kommt der Böse, und rafft weg, was gesät ist in sein Herz",[8] oder ist irgendwo der gute Same ausgestreut, „so kommt der Feind und säet Unkraut zwischen den Waizen und geht davon".[9] Mit leisem Schritt schleicht er den Frommen nach, oder zuweilen, wenn die heidnischen Massen toben und wüthen, geht er auch einher wie ein brüllender Löwe.[10] Doch wenn man ihm widersteht, flieht er hurtig von dannen.[11] Dazu ist seine Art nicht wählerisch; kann er im Großen nichts beginnen, so fängt er es im Kleinen an.

---

[1] 1 Cor. 10, 11. — [2] Vgl. Lipsius, Die Grundansch. d. Urgem. Jahrb. des d. Prot.-V. p. 75. — [3] Apoc. 12, 7. — [4] Luc. 10, 18. — [5] Eph. 6, 12. — [6] Eph. 2, 2. 2 Cor. 4, 4. — [7] Joh. 12, 31 vgl. 14, 30; 16, 11. Hebr. 2, 14. Col. 1, 13. — [8] Matth. 13, 19. — [9] Matth. 13, 25. — [10] 1 Petr. 5, 8. — [11] Jac. 4, 7.

Er hetzt verblendete Volksmassen gegen den Messias,[1] trifft Veranstaltungen, die ganze Nationen verderben[2] und schickt Lügenpropheten, denen die Erde bewundernd nachfolgt,[3] dann aber verschmäht er auch wieder nicht, dem einzelnen Christen seinen Reiseplan zu verderben[4] und das unerfahrene Herz des Schülers durch jugendliche Lüste zu versuchen.[5] Das ist der Kampf, den der Christ zu bestehen hat, so lang diese Weltperiode noch währt und der Teufel und die Geister der Luft noch Gewalt haben. Dafür aber hat der Messias die Seinen mit den wunderbaren Gaben „des Geistes" gerüstet, um die Dämonen zu schlagen. Zumal die Austreibung der an Kranken sichtbaren oder gar aus ihnen redenden Geister ist ein deutlicher Beweis, daß der Messias den Seinen in diesem Kampf gegen den Weltherrscher zur Seite steht[6] und daß schließlich der Kampf gegen den Satan mit der Niederlage desselben enden muß, ist auch durch die Schrift und Jesu Wort verbürgt. Aber eben diese letzte Niederwerfung des Herrschers dieser Welt ist durch Himmel und Erde erschütternde Kämpfe bezeichnet und in so fern ist die letzte Zeit dieses Aeon, die Zeit der großen Noth. Ganz abgesehen von den Ahnungen kommender Katastrophen, die damals auch die heidnische Welt durchzogen, besagten ja die heiligen Schriften ausdrücklich, daß nur unter furchtbaren Wehen und Krämpfen die neue Welt aus dem Schooß der alten durchbrechen werde. „Es wird geschehen in den letzten Tagen, las man bei Joel, und ich will Zeichen erscheinen lassen oben am Himmel und Wunder unten auf der Erde, Blut und Feuer und dampfenden Rauch: die Sonne wird verwandelt werden in Finsterniß und der Mond in Blut, bevor der große und glänzende Tag des Herrn erscheint".[7] Aehnlich hatte auch Jesaja die letzte Zeit geschildert: „Siehe der Tag des Herrn kommt mit Grausen und mit grimmigem Zorn, den Erdkreis wüste zu machen und alle Sünder von ihm hinweg zu verderben. Denn die Sterne des Himmels und der Orion und das ganze Himmelsheer werden aufhören zu leuchten, und wenn die Sonne aufgeht, wird es finster sein und der Mond wird keinen Schein geben".[8] Diese und ähnliche Aussprüche gaben in Betreff der bevorstehenden Kämpfe ein Bild von phantastischer Großartigkeit und immer mehr lebte die Ge-

[1] Joh. 14, 30; 8, 44. Apoc. 20, 7—10. — [2] Apoc. 13, 17. — [3] Apoc. 13, 7 f. — [4] 1 Thess. 2, 18. — [5] 1 Tim. 3, 7; 2 Tim. 2, 26. — [6] 2 Cor. 12, 12. 1 Cor. 12, 28. — [7] Joel 3, 30 vgl. Act. 2, 29. — [8] Jes. 13, 9 flgd.

meinde sich ein in den Glauben, daß eine Erneuerung des gesammten Weltalls, vom Himmel und seinen Engeln bis zur Erde sammt ihren Creaturen, bevorstehe. Am zusammenhängendsten hat der Apokalyptiker die ganze Summe der christlichen Hoffnungen, Erwartungen und Angstgestalten uns vorgeführt. Aus dem einfach großartigen Bilde des richtenden Königs, der kommt mit seinen Engeln und die Guten zur Rechten, die Bösen zur Linken stellt, ist bei ihm ein Himmel und Erde umfassendes Drama geworden, in dem alle Vorbilder des alten Testaments und alle Gestalten der Gleichnisse Jesu lebendig sind. Aber gerade bei ihm zeigt sich auch, wie nicht die äußeren Vorstellungen sondern der innerste Liebeshauch das Wesen der neuen Religion bildet. Nicht der Vorstellungskreis, den der Mensch in seiner geschichtlichen Atmosphäre ein- und ausathmet, ist er selbst, sondern die persönliche Innigkeit, Tapferkeit und Kraft, mit der er innerhalb der Zeitvorstellungen dem Ewigen nachstrebt. So ist auch die judenchristliche Zukunftserwartung wahrer Glaube, wenn auch zunächst Glaube in Form der Hoffnung, einer Hoffnung aber, die in dem festen Vertrauen auf Jesus wurzelte.

Christus, „der treue Zeuge", der „helle Morgenstern", der „Löwe aus dem Stamm Juda", der „Sproß Davids", der „Erstgeborene der Todten", der „Fürst der Könige der Erde", der „Amen", der „Anfang der Creatur Gottes" hat das Regiment der Welt nach Johannes Offenbarungen bereits ergriffen.[1] Er ist treu die Seinen zu behüten vor der „Stunde der Versuchung, die kommen wird über den ganzen Erdkreis, zu versuchen die Bewohner der Erde".[2] Denn eine große „Trübsal" steht nach Jesu Verheißung bevor. Die alte Schlange, der Satan, der in dem in den Himmel entrückten Paradies nicht aufhört, die Gläubigen zu verklagen bei Tag und bei Nacht, wird herunter geworfen werden auf die Erde und wird hier selbst seine Verfolgung der Gläubigen anheben.[3] In solcher Zeit gilt dann die Losung: Halte, was du hast, damit dir niemand deine Krone raube.[4] Aber des Teufels Zorn ist nur darum so groß, weil er weiß, daß er wenig Zeit hat.[5] Denn nicht lange wird es währen, so wird geschehen, was Daniel weissagte. Eine weiße Wolke wird am Himmel erscheinen, und auf der Wolke sitzt Einer gleich eines Menschen Sohn, der hat eine goldene Krone auf

---

[1] Apoc. 1, 5. 3, 14. — [2] Apoc. 3, 10. Matth. 24, 4 f. — [3] Apoc. 12, 10 f. — [4] Apoc. 3, 12. Matth. 24, 10. — [5] Apoc. 12, 12.

seinem Haupt und in seiner Hand eine Sichel.[1] Das ist der Tag der Ueberführung, auf den die verspottete Gemeinde wartet. „Schauen werden ihn aller Augen, auch die, die ihn durchbohrten".[2] „Könige, Tribunen, Chiliarchen, Freie und Sklaven werden seinen Zorn erfahren". Große Entscheidungsschlachten, wie sie Megiddo sah, werden geschlagen, aber der Menschensohn, das Lamm, wird überwinden.[3] Dann wird der Himmel sich aufthun, „und siehe ein weißes Roß und der darauf saß hieß Treu und Wahrhaftig und richtet und streitet mit Gerechtigkeit. Seine Augen aber sind wie Feuerflammen und auf seinem Haupte viele Diademe".[4] Hinter ihm aber reiten die himmlischen Heerschaaren auf weißen Rossen, angethan mit weißem und reinem Byssus. Nachdem so der Messias die Herrschaft an sich genommen, wird er durch den Ton der Posaune seine Gläubigen zu sich rufen.[5] Die in seinem Namen entschlafen sind, stehen auf von den Todten. Throne werden aufgerichtet und sie setzen sich darauf, um die Heiden zu richten.[6] Und nun folgt das Reich des Messias, das tausend Jahre währt. Die überwunden haben, herrschen nun auf Erden und der Messias gibt ihnen Macht über die Heiden, sie zu weiden mit eiserner Ruthe und sie zu zerschmeißen wie die Töpfe, wie er selbst von seinem Vater Macht empfangen hat.[7] Die Hochzeit des Lamms ist gekommen, für die das Weib, die Gemeinde sich bereitete.[8] Die Erlösten werden mit Christo auf dem Throne sitzen und das Abendmahl mit ihm halten. Sie erhalten Harfen Gottes und singen das Lied Mose, des Knechtes Gottes, und das „Lied des Lamms", wie es in der Gemeinde gesungen wird.[9] Die Herrlichkeiten des alten Israel, die Gott um der Sünden der Menschen willen in den Himmel entrückte, werden wieder offenbar. Der Himmel thut sich auf und die Erlösten schauen das Zelt des Zeugnisses, die Stiftshütte.[10] Das verborgene Mannah, das einst die Kinder Israels aufrecht erhielt bei ihrer Wanderung durch die Wüste, wird den Gläubigen gereicht und sie werden essen von dem Baume des Lebens, der um Adams Sünde willen, sammt dem Paradiese in den

---

[1] Apoc. 19, 11 nach Dan. 7, 13 vgl. 1 Thess. 4, 16 f. Matth. 24, 30 f. — [2] Apoc. 1, 7. — [3] Apoc. 16, 16. — [4] Apoc. 19, 11 f. nach Sach. 6. 1. — [5] Apoc. 8, 2. Matth. 24, 31. 1 Thess. 4, 16. — [6] Apoc. 20, 4 8. 2. Matth. 25, 31. 1 Cor. 6, 2 nach Dan. 7, 9. 22. 27. — [7] Apoc. 2, 28. — [8] Apoc. 19, 7. Matth. 25, 1—13. — [9] Exod. 15, 1, 21 und Plin. Ep. 10, 97. — [10] Apoc. 15, 5.

Himmel entrückt ist. Wie hienieden schon zwischen ihrem Herzen und Gott ein Geheimniß ist, das niemand kennt als er, so wird Gott jedem einen Stein geben, auf dem ein Name steht, den niemand weiß als der Empfänger,[1] und jeder wird zu einer Säule des neuen Tempels, bezeichnet mit dem Namen Gottes.[2] So werden alle Herrlichkeiten der alten Zeit wieder offenbar, bis endlich die tausend Jahre um sind. Da ermannt sich noch einmal Satan und sein Heer, er ruft die Heiden von den Enden der Erde, Gog und Magog, von denen Ezechiel geweissagt hat.[3] „Und sie ziehen heran über die Breite der Erde und umringen das Heerlager der Heiligen, aber es fällt Feuer vom Himmel und frißt sie". Nun erst folgt die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht. Der enthüllt sich, vor dessen Angesicht Erde und Himmel floh. Das Meer gibt seine Todten, die in ihm sind. Der Tod und die Unterwelt geben ihre Todten. Bücher werden aufgeschlagen, wie Maleachi und Daniel geweissagt,[4] darinnen die Werke der Bösen verzeichnet sind, und ein anderes Buch wird aufgeschlagen, das Lebensbuch des Lamms, in das die Erlösten eingetragen sind seit Grundlegung der Welt.[5] Und die Todten werden gerichtet nach ihren Werken. Wer nicht gefunden wird im Buche des Lebens, der wird in den Feuersee geworfen, und nachdem so die Sünde ausgerottet ist, stößt der Ewige auch den Tod und die Unterwelt in den Feuersee, wo sie verzehrt werden.[6] Denn es wird jetzt ein neuer Himmel und eine neue Erde. Der erste Himmel und die erste Erde ist vergangen und das Meer ist nicht mehr.[7] So kommt nun jene Stadt, von der Jesaja sagte, Gott werde sie in Sapphir und Karfunkelstein gründen.[8] Das neue Jerusalem, die heilige Stadt, steigt hernieder vom Himmel, von Gott zubereitet wie eine für einen Mann geschmückte Braut.[9] Das ist die Hütte Gottes bei den Menschen, von der Ezechiel geweissagt hat: „Er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein. Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei, noch Mühsal wird mehr sein. Denn das Erste ist vergangen".[10] Die heilige Stadt aber, die Stadt,

---

[1] Apoc. 2, 17. — [2] Apoc. 3, 12. — [3] Apoc. 20, 8. Ezech. 38, 39. — [4] Dan. 12, 2. Mal. 3, 16. — [5] Apoc. 20, 11 f. 13, 8 f. Phil. 4, 2. Matth. 25, 34. — [6] Apoc. 20, 14. 1 Cor. 15, 26. 54. — [7] Apoc. 21, 1 f. Matth. 24, 29. — [8] Jes. 54, 11. 12. — [9] So auch Gal. 4, 24. Phil. 4, 20. — [10] Ez. 37, 27. Jes. 25, 8.

die auf dem Berge liegt, wird in Edelsteinen gegründet, wie der Hohepriester sie trug, und geschmückt mit Perlenthoren. Sie bedarf nicht der Sonne noch des Monds, denn der Lichtglanz Gottes, der wie die Strahlen eines Edelsteins funkelt,[1] und die Leuchte des Lamms, sind das große Licht, von dem Jesaja zeugte, daß in ihm die Heiden wandeln.[2] Die Stadt wird nicht mehr verschlossen in der Nacht, denn die Nacht ist vergangen. Die Völker strömen durch alle Thore und bringen ihr Schönstes herbei,[3] und es wird nicht in sie hineingehen, wie der Prophet sagt,[4] irgend etwas Unreines, noch ein Unreiner, denn nur die sind noch übrig, die eingetragen waren im Buche des Lamms. Wie aber Ezechiel geweissagt von einer Quelle, die im neuen Jerusalem entspringend zum Strome wird, an dessen Ufern Fruchtbäume wachsen, deren Blätter nicht welken und deren Früchte nicht aufhören, und deren Blätter zur Heilung dienen,[5] so wird ein Strom lebendigen Wassers, klar wie Krystall, ausgehen vom Throne Gottes. Und auf beiden Seiten wächst der Baum des Lebens und bringt jeden Monat seine Frucht, und seine Blätter dienen zur Heilung der Völker.

Fast mosaikartig ist so das Bild des Reiches und des ewigen Lebens zusammengesetzt aus den glänzendsten Bildern und Verheißungen der Propheten. Hundert heiße Herzen mußten suchen in der Schrift, um all die Bausteine zu finden, aus denen der Apokalyptiker kaum dreißig Jahre nach Jesu Tod seinen Wunderbau des enthüllten Jerusalems aufführte. Die Hoffnung der Gläubigen streckte sich sehnsüchtig hinüber nach den verheißenen Schätzen, die die Propheten zum voraus gezeigt hatten, und alle Herzen lechzten nach den kühlen Wassern des Lebens und den süßen Früchten und heilsamen Blättern des Paradiesesbaumes. „Der Geist und die Braut sprechen „Komm!" und wer es hört, spricht „komm!" und vom Himmel her zeugt eine Stimme: „Ja, ich komme bald", und die Gläubigen antworten: „Amen, komm Herr Jesu!"[6] Das war ein Glaube, eine Liebe, eine Hoffnung, der die Zukunft gehörte. Dieser Glaube war wirklich ein Fels, auf den sich eine Kirche gründen ließ, ein Fels, an dem alle Einwände und Zweifel als ohnmächtige Schaumflocken abspritzten und dem gewaltsame Schläge nur um so sprühendere Funken entlockten. Wer wollte aufkommen

---

[1] Apoc. 4, 8 u. 21, 23 — [2] Jes. 60, 3. — [3] Jes. 60, 5—7. — [4] Jes. 52, 1. — [5] Ez. 47, 1. 7. 12. — [6] Apoc. 22, 17. 20.

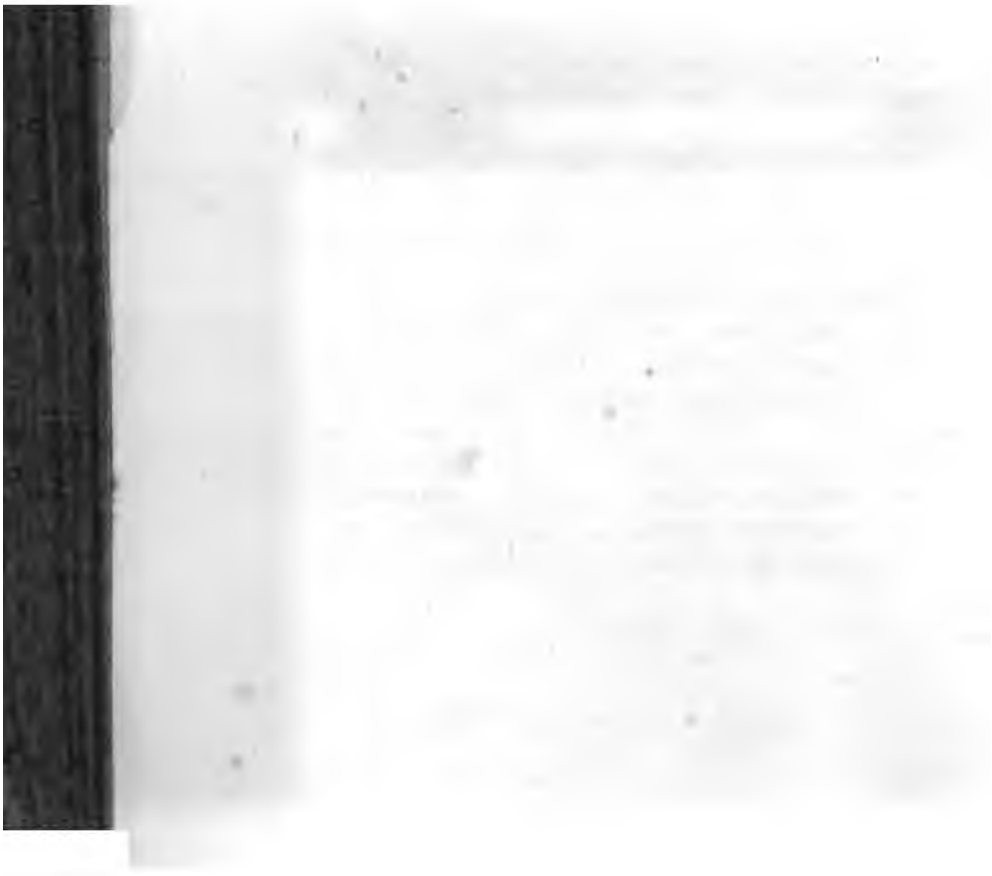
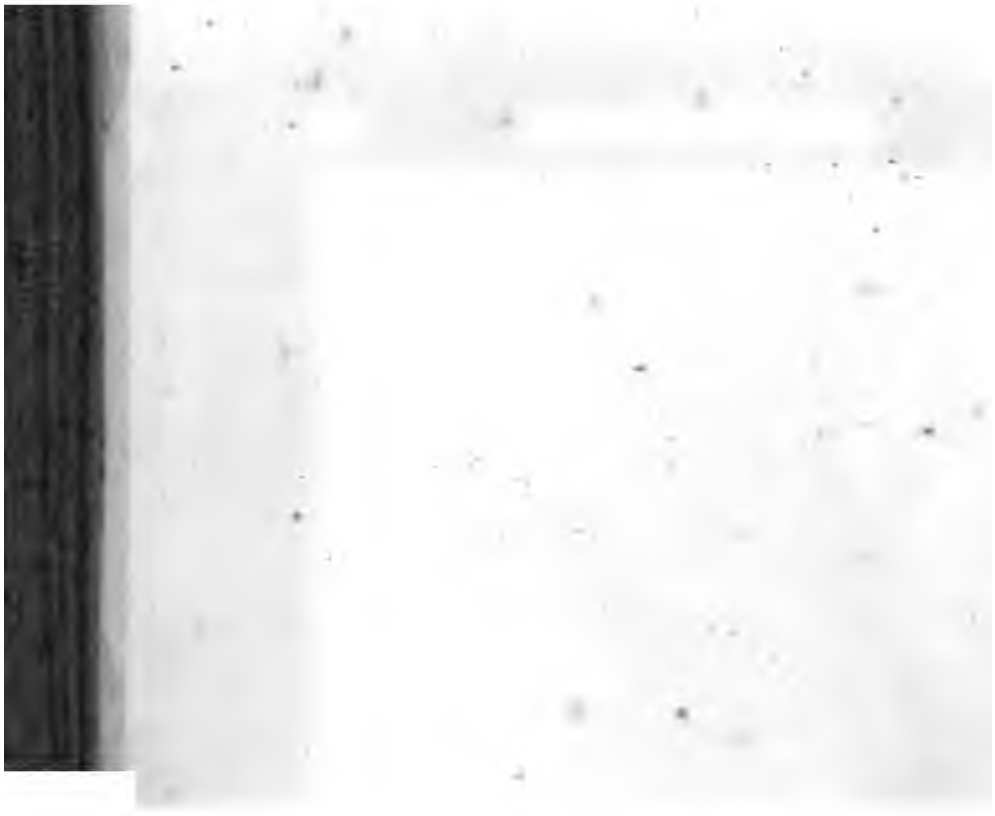
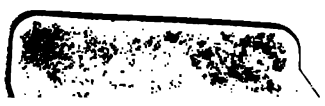
gegen ein Gemüth, das mit solchen Bildern erfüllt ist, dem von oben die Seligen mit den Palmen winken, dem von unten die alte Schlange mit den Zähnen fletscht, in dessen Ohr das Rauschen der Harfen Gottes, die Harmonie der Lieder der Seligen, das in jedem Geräusch die Schritte des Herrn hört und in den Stunden seines Gebets angeweht wird von den kühlen Lüften des Paradieses, die den Schmerz der Erde stillen und die heiße Stirne des Kämpfers kühlen mit einer Botschaft aus der besseren Welt? An dieser Stimmung prallten alle Pfeile des Zweifels ab, und wenn je und je kältere Naturen darauf hinwiesen, wie allen Verheißungen zum Trotz die Welt ihren gewohnten Gang gehe und die Christen zwischen der nüchternen Menschheit eine phantasirende Gemeinde seien, so war die Antwort, daß es nicht anders gewesen sei in den Tagen der Sündfluth. „Sie aßen und tranken, sie freiten und ließen sich freien, bis an den Tag, da Noah in die Arche ging. Und sie merkten es nicht bis die Fluth kam und nahm sie alle dahin: so wird es sein mit der Wiederkunft des Menschensohns".[1] Daß dieses Reich kommen und zwar noch zur Zeit der lebenden Generation kommen werde, war eine Ueberzeugung, die selbst dann nicht in's Wanken kam, als ein Zeuge des Lebens Jesu nach dem andern in's Grab sank. Noch in den Nöthen des jüdischen Krieges hielt man an einem Herrenwort fest: „Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses alles geschehe".[2] Oder noch deutlicher sollte Jesus gesagt haben: „Wahrlich, ich sage euch, es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich".[3]

So schien selbst die Zeit, die sonst jede Begeisterung zu lähmen versteht, spurlos an der Stimmung dieser Kreise vorüberzugehen. Denn was die Flamme nährte und das Verkühlen unmöglich machte, waren die gewaltigen Erfolge, in denen der Glaube sich seiner Wahrheit thatsächlich bewußt ward. Diese Erfolge schienen eine äußere göttliche Beglaubigung, während sie doch nur auf dem natürlichen innern Uebergewicht beruhten, den der Glaube stets über die Gleichgültigkeit hat. Wie ein fressendes Feuer mußte diese schwärmerische Bewegung in der religiös verdorrten Welt um sich greifen. Das wird uns unmittelbar klar, wenn wir mit dieser energischen, zukunftsvollen

---

[1] Matth. 24, 38. — [2] Matth. 24, 34. — [3] Matth. 16, 28. Mr. 9, 1. Luc. 9, 27.

Stimmung die müde, abgelebte, wo nicht geradezu pessimistische Resignation der philosophischen Wortführer jener Schulen vergleichen, die doch auch den Anspruch erhoben, dem Volk „den Weg zum seligen Leben" zu zeigen. Da läßt sich selbst ein Philo vernehmen: „Nichts von den menschlichen Dingen hat wahrhaft Bestand, es sind Luftgebilde ohne wahre Wesenheit, von Träumen in nichts verschieden. Im Kreise bewegt sich das göttliche Weltprincip (Logos), welches der große Haufe Glück nennt, und über Städte, Länder und Nationen hinfahrend, theilt er „jeglichem jegliches Loos zu, dem einen zu dieser, dem andern zu jener Zeit".[1] Da redet selbst ein Tacitus von dem zwecklosen Spiel des Menschenlebens (ludibria rerum humanarum cunctis in negotiis) und wenn er mit der Christenheit den Glauben an eine kommende Katastrophe theilt, so sieht er doch nur hohnvoll die Menschheit einem Abgrund zurollen und findet in allem die Bestätigung, daß die Götter nicht unser Heil wollen, sondern ihre Rache.[2] Dieser Pessimismus der großen Geister, dieser Optimismus der kleinen Leute machen unmittelbar klar, warum das Christenthum siegen mußte, denn in einem Körnchen Glauben ist mehr Kraft und Zukunft als in einem Berge von Unglauben. Aus dem gleichen Grunde aber war nicht der reflectirte Monotheismus des alexandrinischen Judenthums die Form, in der der Glaube der Propheten siegte. Die Völker wollten Ruhe finden für ihre Seelen, nicht neue Theorien und neue Zweifel. Der unmittelbaren, selbstgewissen religiösen Begeisterung der Christen fielen darum die Herzen zu, während der Rationalismus des hellenistischen Judenthums geschlagen war und geschlagen blieb.

---

[1] Quod deus sit immut. M. 1, 298 f. — [2] Hist. 1, 3; 3, 72. Ann. 4, 1; 3, 18.